

LA FUNCIÓN DE LA IMAGINACIÓN EN LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DE LA  
IDENTIDAD NARRATIVA

Trabajo para optar al título de  
Licenciado en Filosofía

Modalidad: monografía

Presentado por

Andrés Felipe Urrego Salas

Cod.: 2012232035

Director

Fredy Hernán Prieto Galindo

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2017

**Resumen:** En los estudios quinto y sexto de *Sí mismo como otro* (1996) Paul Ricoeur desarrolla una teoría sobre la identidad personal en donde la muestra como una identidad narrativa. Un ser humano puede identificarse como el mismo agente a lo largo de su vida al comprenderla como una unidad a la luz de una narración: la historia de su vida. El entramado de la vida pone en conjunto la multiplicidad de acciones en un solo relato en el que nos imaginamos como protagonistas. La narración permite explorar la vida reflexivamente y explorar cursos de acción posibles dentro de ella con lo que Ricoeur llama variaciones imaginativas.

En el presente trabajo se sostiene la tesis de que la imaginación tiene una función configurativa en la identidad narrativa en sus dimensiones poética, práctica e histórica. La imaginación tiene una función sintética y productiva, por lo que podemos crear vínculos de semejanza entre diversos elementos y producir nuevos significados. Así, con la imaginación sintetizamos múltiples eventos de nuestra vida en una historia sobre la que podemos reflexionar (la dimensión poética) e imaginar nuevas acciones que podemos emprender y modos de comprendernos a nosotros mismos (la dimensión práctica). Pero la imaginación también nos aproxima a la experiencia de otros y hace efectivo el hecho de que la historia de nuestra vida está imbricada con otras vidas. Propondremos, apoyándonos en *Tiempo y narración III* (2009a), que estas otras vidas son de contemporáneos, predecesores y sucesores; nuestra acción estaría vinculada con la acción de otros con los que vivimos, de otros que han vivido y dejaron rastro en nuestro presente, y de otros que vendrán.

Contemporáneos, predecesores y sucesores se encuentran en un presente histórico, que da cuenta de un tiempo que no es una fracción entre un pasado, un presente y un futuro separados e independientes. El presente histórico es el encuentro dialéctico entre el espacio de experiencia del pasado y el horizonte de espera sobre el futuro; diversos flujos temporales convergen en un mismo tiempo que experimentamos intersubjetivamente. El sí mismo está inmerso en una tradición a la que le da continuidad y que puede mirar críticamente para crear nuevos cursos de acción histórica. La identidad narrativa tendría así una dimensión histórica: habitamos la historia. Pero esta dimensión histórica de la identidad es posible en la medida en que el sí mismo se imagina dentro de la historia y logra imaginar nuevas acciones respecto a ella. Esta investigación se enfoca en explorar este vínculo histórico entre contemporáneos, predecesores y sucesores por la función de la imaginación dentro de la teoría de la identidad narrativa.

**Palabras clave:** Paul Ricoeur, identidad personal, identidad narrativa, imaginación, historia.

**Abstract:** In the fifth and sixth study of *Oneself as another*, Paul Ricoeur develops a theory about personal identity where he shows it as a narrative identity. A human being can identify oneself as an agent throughout his life by understanding it as a unit in the light of a narrative: the story of his life. The framework of life puts together the multiplicity of actions in a single story in which we imagine ourselves as protagonists. The narrative allows one to explore life reflexively and explore possible courses of action within it with what Ricoeur calls imaginative variations.

In the present work the thesis is maintained that the imagination has a configurative function in the narrative identity, that counts on a poetic, practical and historical dimensions that are possible thanks to the imagination. The latter has a synthetic and productive function, so we can create bonds of similarity between different elements and produce new meanings. Thus, with the imagination we synthesize multiple events of our life in a story on which we can reflect (the poetical dimension) and imagine new actions that we could to begin, and ways of understanding ourselves (the practical dimension). But the imagination also brings us closer to the experience of others and makes effective the fact that the story of our life is intertwined with other lives. We will propose, with *Time and narrative III*, contemporaries, predecessors and successors are these other lives; our action would be linked to the action of others with whom we live, others who have lived and left a trace in our present and others to come.

Contemporaries, predecessors and successors are in a historical present, which accounts for a time that is not a fraction between a separate and independent past, present and future. The historical present is the dialectical encounter between the space of experience of the past and the horizon of waiting on the future; Various temporal flows converge at the same time that we experience intersubjectively. The self is immersed in a tradition that gives it continuity and can look critically to create new courses of historical action. The narrative identity thus tended a historical dimension: we inhabit history. But this historical dimension of identity is possible insofar as the self imagines itself within history and manages to imagine new actions in relation to it. This research explores this historical link between contemporaries, predecessors and successors as a function of the imagination within the theory of narrative identity.

**Key words:** Paul Ricoeur, personal identity, narrative identity, imagination, history.

*A Lucía, mi madre, por transmitirme una desbordante pasión por el conocimiento, lo que ha sido uno de mis más grandes motivos para comenzar este trabajo.*

*A la profesora Susana Cañas, por acompañarme a dar los primeros pasos en los caminos de la filosofía.*

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado.
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	La función de la imaginación en la dimensión histórica de la identidad narrativa
Autor(es)	Urrego Salas, Andrés Felipe
Director	Prieto Galindo, Fredy Hernán
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2017. 66 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	PAUL RICOEUR, IDENTIDAD PERSONAL, IDENTIDAD NARRATIVA, IMAGINACIÓN, HISTORIA.

2. Descripción
<p>En los estudios quinto y sexto de <i>Sí mismo como otro</i> (1996) Paul Ricoeur desarrolla su teoría sobre la identidad narrativa, en la que expone que nuestra identidad personal tiene un carácter narrativo en la medida en que podemos comprender nuestra vida a la luz de narraciones en las que nos identificamos como un mismo agente que las protagoniza y a partir de las cuales podemos plantear posibles caminos de acción. En el presente trabajo se sostiene la idea de que la imaginación tiene una función configurativa en las dimensiones poéticas, prácticas e históricas de la identidad narrativa. Se muestra que la imaginación tiene una función sintética y productiva por la que podemos crear vínculos de semejanza entre diversos elementos y producir nuevos significados; así, en las dimensiones poéticas y prácticas de la identidad, la imaginación permite sintetizar múltiples eventos de nuestra vida en una historia sobre la que podemos reflexionar e imaginar nuevas acciones que podemos emprender y nuevos modos de comprendernos a nosotros mismos. Por otro lado, la imaginación también nos aproxima a la experiencia de otros con los que se imbrica la historia de nuestras vidas. Se propone a partir de <i>Tiempo y Narración III</i> (2009) que estas otras vidas son de contemporáneos, predecesores y sucesores con los cuales configuramos un vínculo por el que nos reconocemos como parte de una historia común en la que nos imaginamos con otros y respecto a la que podemos imaginar acciones nuevas. Por este vínculo histórico entre contemporáneos, predecesores y sucesores se afirma que la imaginación también posibilita la configuración de una dimensión histórica de la identidad en la cual se enfoca la presente investigación.</p>

3. Fuentes
<p>Amalric, J-L. (2012). L'Imagination poético-pratique dans l'identité narrative. <i>Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies</i>, 2, (3), 110-127. Doi: 10.5195/errs.2012.130.</p> <p>Begué, M. F. (2002). Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo. Buenos Aires: Editorial Biblos.</p> <p>Kearney, R. (1988). Ricoeur and the hermeneutical imagination. <i>Philosophy and social criticism</i>, 2, (14), 115-145.</p> <p>Kearney, R. (1995). Narrative imagination: between ethics and poetics. <i>Philosophy and social criticism</i>, 5 / 6, (21), 173-190.</p> <p>Ricoeur, P. (1996). <i>Sí mismo como otro</i>. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, S.A.; Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.</p> <p>Ricoeur, P. (2002). <i>Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II</i>. México: Fondo de Cultura Económica.</p>

Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, S.A.; Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.

Ricoeur, P. (2009a). *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Ricoeur, P. (2013). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

Taylor, G. (2006). Ricoeur's Philosophy of Imagination. *Journal of French Philosophy*, 1 / 2, (16), 93-104.

#### 4. Contenidos

El trabajo se divide en tres capítulos. En el primero se reconstruyen los principales aspectos de la teoría de la identidad narrativa expuesta en *Sí mismo como otro* en contraste con obras cercanas en las que también se desarrollan conceptos clave para la investigación. En este apartado se expone cómo la identidad se configura narrativamente, lo que le permite al ser humano reflexionar sobre su acción imaginándose dentro del relato de su vida e imaginando nuevas posibilidades de acción.

En el segundo capítulo se expone la teoría ricoeuriana de la imaginación poniéndola en contraste con la teoría de la identidad narrativa. Se expone que la imaginación tiene funciones poéticas y prácticas sobre la configuración narrativa de la vida. Además, se muestra que la imaginación nos puede enfrentar a una experiencia histórica en el encuentro con agentes de diversos flujos temporales —contemporáneos, predecesores y sucesores—.

En el tercer capítulo se propone añadir un aspecto histórico a las dimensiones poéticas y prácticas de la identidad que son posibles por la imaginación, enunciadas en el segundo capítulo. Esto para dar cuenta del vínculo que tiene nuestra identidad narrativa con contemporáneos, predecesores y sucesores, lo que hace asumimos como seres históricos. Finalmente, se presentan algunas conclusiones del trabajo y, a partir de ellas, se enuncian posibles vías de investigación y aplicación que quedan abiertas.

#### 5. Metodología

Se presenta una revisión y un análisis documental de las obras *Sí mismo como otro* y *Tiempo y Narración III* de Paul Ricoeur, así como de otras fuentes bibliográficas sobre el tema de la investigación. Con base en esto se desarrolla un ejercicio interpretativo en el que se pretenden inferir definiciones y relaciones conceptuales sobre la filosofía del autor estudiado.

#### 6. Conclusiones

En el primer capítulo reconstruimos los principales argumentos con los que Ricoeur afirma que la identidad personal es narrativa y dijimos que es así gracias a la imaginación. Nos imaginamos como protagonistas de la historia de nuestra vida e imaginamos múltiples posibilidades de acción en ella y con esto podemos reconfigurar nuestra historia de vida y construir nuestra identidad en tanto agentes. Con lo anterior, en el segundo capítulo mostramos que la imaginación configura una dimensión poética y una dimensión práctica de la identidad narrativa, pero mostramos que la imaginación también configura la experiencia que tenemos entre contemporáneos, predecesores y sucesores. Por esto último, en el tercer capítulo mostramos la propuesta de nuestra investigación: que la imaginación tiene una función configurativa en una dimensión histórica de la identidad narrativa que nos permite asumimos como agentes de la historia que compartimos con otros y por quienes respondemos. Esta dimensión histórica se encuentra con las dimensiones poéticas y prácticas de la identidad para configurarla narrativamente por la capacidad de la imaginación.

La imaginación nos permite responder a la pregunta *¿quién soy?*, la respuesta a esta cuestión denota los modos en los que un sí mismo se mantiene en el tiempo, es la pregunta por su identidad *¿quién he sido a lo largo de mi vida?* Respondemos a esa pregunta haciendo un relato de nuestra vida en el que se refleja

nuestro carácter, en el que confiamos para comprometer nuestra palabra; es un relato que refleja nuestra permanencia en el tiempo como un sí mismo. Pero hace falta ser capaz de imaginar para lograrlo, narrar la vida es imaginarse como protagonista de ella. Quien se narra, imagina, hace síntesis de su vida para leerla. Y al ser un acto de lectura, quien se narra, sintetiza sus acciones para apropiarse de ellas y re-figurar su vida. Quien se narra imagina nuevos cursos de acción, imagina proyectos frente a los que da su palabra. Y quien lee su vida en una narración se da cuenta de que su acción está atravesada por las acciones de otros: quien se narra, se imagina con otros.

¿Y quién se imagina con otros? Quien siente los efectos de la historia. Nos imaginamos como protagonistas de una vida envuelta en tradiciones en las que nos relacionamos con otros. Los otros con los que nos imaginamos son contemporáneos, predecesores y sucesores con quienes habitamos un presente histórico en el que experimentamos los efectos del pasado e iniciamos acciones respecto las esperas que tenemos sobre el futuro. La imaginación ubica a nuestra identidad narrativa en el marco de una colectividad histórica. Si una persona busca ser consciente de sí misma narrativamente, también busca las marcas del pasado que la tradición deja en la historia de su vida. Afirmamos el sí mismo como ser histórico por la imaginación. Asumirnos como seres históricos nos hace exceder las proyecciones egoístas sobre nuestra acción y tomar la iniciativa de acciones nuevas con la consciencia de que vivimos con otros, de que somos afectados por ellos. Asumirnos como seres históricos por la imaginación es vernos dentro de un colectivo por el que respondemos y con el que nos comprometemos; pero también es asumir la reflexión sobre la historia que entretajemos conjuntamente y es ser capaces de ponerla en cuestión para plantear diversos cursos prácticos posibles por los que podríamos llevarla.

Con lo anterior planteamos que la identidad narrativa tiene una dimensión histórica, la persona es afectada por la historia, pero esta afección solo es posible por la capacidad del sí mismo de imaginarse junto con otros agentes históricos. Quien se narra, se imagina históricamente, lee su vida como parte de la historia que entretaje con otros, la historia común de los seres humanos; una historia que es inacabada, que se hace efectiva en un presente histórico en el que el sí mismo se reconoce como parte de lo sucedido y lo que está por suceder y emprende acciones respecto a ello. Quien se imagina históricamente, lee su vida y la refigura intersubjetivamente, junto con los otros con los que habita la historia, por lo que la acción re-figurada es una acción consciente de la historia.

Elaborado por:	<b>Andrés Felipe Urrego Salas</b>
Revisado por:	<b>Fredy Hernán Prieto Galindo</b>

Fecha de elaboración del Resumen:	05	06	2017
-----------------------------------	----	----	------

## Contenido

Agradecimientos.....	9
Introducción .....	10
Primer capítulo. La identidad personal como identidad narrativa .....	13
1.1. Ipseidad y mismidad .....	13
1.2. La configuración narrativa: la triple mimesis.....	17
1.3. La identidad narrativa .....	24
Segundo capítulo. La imaginación y la identidad narrativa .....	30
2.1. La función de la imaginación.....	30
2.1.1. El esquematismo metafórico y la configuración narrativa de la vida .....	32
2.1.2. Las variaciones imaginativas y el carácter reflexivo de la imaginación.....	34
2.2. Imaginación y acción .....	36
2.3. La imaginación y el vínculo histórico con el otro.....	39
2.3.1. La sucesión de generaciones.....	40
2.3.2. La función análoga de la imaginación en la experiencia histórica.....	44
Tercer capítulo. La dimensión histórica de la identidad narrativa .....	47
3.1. La imaginación histórica.....	47
3.1.1. La tradición .....	48
3.1.2. La realidad del pasado .....	50
3.1.3. El presente histórico.....	54
3.2. La imaginación histórica en la configuración de la identidad personal .....	56
Conclusiones.....	63
Bibliografía.....	67

## **Agradecimientos**

Agradezco a mi familia, por brindarme bases sobre las que he podido sostener muchos de mis proyectos más preciados y significativos, por secundar y motivar mis aspiraciones académicas, y por todas las conversaciones y vivencias que han ayudado a crear todo lo que soy. A mis compañeros de estudio y a mis profesores, por haber hecho parte fundamental de mi formación y por mostrarme lo mucho que se puede aprender en la filosofía cuando se hace en conjunto, en diálogo y, sobre todo, en la amistad. Agradezco particularmente a Liliana Peralta y a Sebastián Bermúdez por haber leído este trabajo y hacer recomendaciones y preguntas que enriquecieron su elaboración. Así mismo, manifiesto un especial agradecimiento al profesor Fredy Prieto por acompañarme en este proceso desde el comienzo con su cuidadosa guía y sus valiosos comentarios y, además, por aportar a mi formación con importantes enseñanzas desde su práctica como docente. Finalmente, agradezco a quienes han contribuido en alguna medida al desarrollo de esta investigación y a todas las personas con las que he podido afirmar la capacidad humana de proyectar nuevos mundos posibles, la capacidad de imaginar.

## Introducción

“Cambiar la historia, habitándola, es tejer todos los tiempos y hacer de la lejanía la presencia más cercana y viceversa”

Víctor Raúl Jaramillo (2005, p. 117)

¿Cómo podemos cambiar la historia? Viviendo en ella. ¿Qué es vivir en la historia? Es habitar un presente que se configura dialécticamente en el encuentro entre nuestra experiencia del pasado y nuestras esperas sobre el futuro. Es decir, vivir la historia es entretejer diversos flujos temporales que no son radicalmente lejanos, sino que son efectivos en un presente en el que se encuentran, un presente histórico. ¿Por qué vivir la historia es cambiarla? Porque vivirla es ser consciente de ella, es poder narrarla, con lo que podemos reconfigurar esa historia, cuestionarla y plantear nuevos rumbos de acción en los que podemos encausarla. ¿De qué nos hacemos conscientes al hacernos conscientes de la historia? De que no estamos solos en el mundo, de que tenemos contemporáneos, predecesores y sucesores con los que compartimos nuestra experiencia: nos hacemos conscientes de nuestros semejantes... ¿Cómo lo hacemos? Imaginándolos.

El filósofo francés Paul Ricoeur (2002a) define la imaginación como una capacidad de crear vínculos de semejanza. De este modo, podemos decir que, si nos relacionamos con contemporáneos, predecesores y sucesores, es porque los imaginamos como semejantes. Pero esta capacidad de imaginar es propia de un alguien que imagina, es decir, antes de preguntarnos por cómo creamos vínculos históricos con los otros, es pertinente preguntarnos ¿quién imagina? Nos preguntamos por la identidad personal de quien habita la historia por la imaginación.

Ricoeur, en los estudios quinto y sexto de su obra *Sí mismo como otro* (1996), arguye que la identidad personal resulta del enfrentamiento a narraciones que construimos culturalmente, que pueden ser interpretadas, y frente a las que nos podemos interpretar. Además, muestra que nuestra vida cuenta con estructuras narrativas que nos permiten comprenderla desde los relatos que podemos hacer sobre ella. La identidad personal es una identidad narrativa. Entre estos

estudios, hay afirmaciones que nos dejan inferir que la imaginación es la capacidad por la que nos narramos a nosotros mismos, aunque no es algo que se desarrolle explícitamente.

Así mismo, dentro de dicho análisis, Ricoeur expone que nuestra historia personal está imbricada con la historia de otros, sin embargo, esta afirmación no se desarrolla con profundidad. ¿Quiénes pueden ser esos otros? Los contemporáneos, predecesores y sucesores con los que nos relacionamos históricamente por la imaginación. En el presente texto se explora esta imbricación histórica a la luz de la segunda sección de *Tiempo y Narración III* (2009a), pues allí se propone una teoría histórica que nos deja ver, en tal imbricación, un vínculo del sí mismo con otros agentes que tienen efectos sobre la situación en la que comprendemos nuestra identidad personal.

Sostenemos la tesis de que la imaginación tiene una función configurativa en tres dimensiones de la identidad narrativa que convergen para formarla: una poética, por la que nos imaginamos en la historia de nuestra vida; una práctica, por la que re-figuramos nuestra vida y planteamos posibilidades de acción; y una histórica, por la que imaginamos nuestra vida dentro de una historia que entretajemos con otros agentes por quienes respondemos y con quienes proyectamos nuevos mundos. Mostramos que existen investigaciones con las que podemos deducir la función de la imaginación en las dimensiones poéticas y prácticas de la identidad (Begué, 2002; Amalric, 2012; Kearney, 1988); empero, es pertinente un estudio con un enfoque en su dimensión histórica, que es el que nosotros proponemos.

La identidad narrativa tiene una dimensión histórica no solo en la medida en que es comprendida mediante historias de vida, sino también en la medida en que configura una historia colectiva que se entretaje con contemporáneos, predecesores y sucesores con los que nos relacionamos por la imaginación. Esta última es condición de posibilidad de la configuración de la dimensión histórica de la identidad narrativa.

Nos centramos en la antropología filosófica de Ricoeur desarrollada en las décadas de los ochenta y los noventa, por lo que tomamos las obras *Sí mismo como otro* y *Tiempo y narración*. Esto sin negar que muchos de los conceptos y temáticas estudiados son desarrollados y replanteados en obras posteriores del autor como *La memoria, la historia, el olvido*; empero, el modo en que se replantea y complementa el análisis propuesto con la última obra mencionada excedería los límites de la investigación y darían pie a estudios más amplios.

Para guiar el recorrido de este escrito se propone la siguiente pregunta: ¿qué función cumple la imaginación en la configuración de la dimensión histórica de la identidad narrativa? Así mismo, se propone como objetivo principal mostrar cómo se configura un vínculo histórico entre contemporáneos, predecesores y sucesores como función de la imaginación dentro de la teoría de la identidad narrativa.

Para cumplir tal objetivo es pertinente pasar por otras instancias, por lo que requerimos de tres objetivos secundarios. Primero, identificar los elementos constitutivos del concepto de identidad narrativa. Segundo, explorar la aplicación de la teoría ricoeuriana sobre la imaginación en la teoría de la identidad narrativa. Tercero, mostrar cómo la imaginación nos brinda la idea de una dimensión histórica de la identidad narrativa que tenga en cuenta la imbricación de la historia personal con la historia de otros en una historia que es compartida.

El trabajo se divide en tres capítulos. En el primero, se reconstruyen los principales aspectos de la teoría de la identidad narrativa expuesta en *Sí mismo como otro* en contraste con obras cercanas en las que también se desarrollan conceptos clave para la investigación. En este apartado se expone cómo la identidad se configura narrativamente, lo que le permite al ser humano reflexionar sobre su acción imaginándose dentro del relato de su vida e imaginando nuevas posibilidades de acción.

En el segundo capítulo se expone la teoría ricoeuriana de la imaginación, poniéndola en contraste con la teoría de la identidad narrativa. Se expone que la imaginación tiene funciones poéticas y prácticas sobre la configuración narrativa de la vida. Además, se muestra que la imaginación nos puede enfrentar a una experiencia histórica en el encuentro con agentes de diversos flujos temporales —contemporáneos, predecesores y sucesores—.

En el tercer capítulo se propone añadir un aspecto histórico a las dimensiones poéticas y prácticas de la identidad que son posibles por la imaginación, enunciadas en el segundo capítulo. Esto, para dar cuenta del vínculo que tiene nuestra identidad narrativa con contemporáneos, predecesores y sucesores, lo que nos hace asumirnos como seres históricos. Finalmente, se presentan algunas conclusiones del trabajo y, a partir de ellas, se enuncian posibles vías de investigación y aplicación que quedan abiertas.

## Primer capítulo. La identidad personal como identidad narrativa

El objetivo de este primer capítulo es exponer los elementos constitutivos del concepto de identidad personal que se desarrollan principalmente en los estudios quinto y sexto de *Sí mismo como otro* (1996). Este recorrido nos muestra que la identidad personal es una identidad narrativa que se configura en la historia de una vida personal gracias a la imaginación.

En primer lugar, se desarrolla el análisis acerca de la categoría de identidad concebida como ipseidad y como mismidad, que el autor plantea como base de su propuesta; después se expone la concepción de Ricoeur de la configuración de la narración, en donde se manifiesta una dialéctica entre las categorías de ipseidad y mismidad; en un siguiente apartado se muestra cómo se llega a plantear, con base en lo anterior, el concepto de identidad narrativa gracias a la imaginación.

### 1.1. Ipseidad y mismidad

Paul Ricoeur (1996) rastrea dos significados que se han atribuido a la identidad personal<sup>1</sup>, a saber, *identidad-idem* (o *mismidad*) e *identidad-ipse* (o *ipseidad*). El autor sostiene que ambos modos de la identidad conforman una dialéctica que configura la identidad de la persona. En primer lugar, la identidad tomada como mismidad da cuenta de un sujeto que se mantiene como el mismo en su diversidad de estados, es decir, implica una permanencia que supone cierta inmutabilidad que permite volver sobre el mismo a pesar de los cambios que pueda sufrir con el pasar del tiempo<sup>2</sup>.

La mismidad es cuantitativa, puesto que permite reidentificar algo una, dos y más veces; *v.r.g.* encontrarnos a un amigo que no veíamos hace mucho tiempo e identificarlo como el mismo que habíamos conocido años atrás. También es cualitativa o de semejanza extrema entre dos manifestaciones distintas, esto es, podemos decir que ellas cuentan con las mismas cualidades,

---

<sup>1</sup> Ver estudio quinto de *Sí mismo como otro* (1996).

<sup>2</sup> Una idea tradicional de mismidad se puede ejemplificar en propuestas como la cartesiana. Ricoeur explica que el *cogito* cartesiano cuenta con una ambición de fundamento último, el ‘yo pienso’ se plantea como una verdad primera que es posible por un yo que duda. Sin embargo, este yo se desliga de referencias espacio-temporales y resulta no ser alguien específico, es un yo sin anclaje que —al menos en principio— se constituye como puro pensamiento. El *cogito* se plantea como una identidad ahistórica, como un mismo que “escapa a la alternativa de la permanencia y el cambio en el tiempo, puesto que es *cogito* instantáneo” (Ricoeur, 1996, XVIII).

*v.gr.*, que dos hermanos gemelos tengan varias características físicas muy similares (el mismo color de ojos y de cabello, las mismas expresiones, etc.).

La mismidad, además, denota una *continuidad ininterrumpida* en la que consideramos que un individuo es el mismo desde su nacimiento hasta su muerte y se identifica como tal una y otra vez. Ante posibilidades de debilitación de la mismidad —como el envejecimiento—, la continuidad ininterrumpida permite ver qué es lo que permanece a pesar de que intervengan factores de des semejanza: “este criterio prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento, actúan como factores de desemejanza y, por implicación, de diversidad numérica” (Ricoeur, 1996, p. 111).

La mismidad se manifiesta mediante características individualizadoras que nos permiten identificar a una persona como la misma, como una sola. Por ejemplo, nuestras huellas digitales, estas son una característica única en cada persona, con ellas nos identifican a lo largo de nuestra vida y nos diferencian de los demás, nos dan un carácter individual. Así, esta identidad tiene una forma  $A=A$ , en donde la identidad de un ser se manifiesta en tanto es idéntico a sí mismo. Por lo anterior, la mismidad guarda una relación de oposición con lo otro: “ $A=A$ , diferente de B; lo diferente de B marca el límite de la identidad-mismidad de A porque se opone a ella” (Begué, 2012, p. 34).

El hecho de que una persona se pueda identificar como la misma de forma ininterrumpida cuantitativa y cualitativamente denota un modo particular en el que permanece en el tiempo. Ricoeur asocia esta característica con el carácter. En efecto, este se entiende como un conjunto de disposiciones propias de una persona por las que podemos identificarla como la misma. Las disposiciones tienen que ver con rasgos distintivos a través de los que nos suelen reconocer, tales como las costumbres que se adquieren y que convertimos en duraderas. Este conjunto de disposiciones adquiridas lleva a que tengamos actitudes con las que nos identificamos: identificaciones-con normas, valores, ideales, modelos, etc.:

Se puede asignar al carácter este primer tipo de identidad entendiendo por ello 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. (Ricoeur, 2006a, p. 135)

El carácter se forma a medida que todos estos rasgos se van interiorizando y sedimentando. De esta manera, cuando vemos comportamientos fuera de estas disposiciones decimos que la persona “ya no es la misma”. El carácter acumula la identidad numérica y cualitativa, así como la continuidad ininterrumpida que le da permanencia en el tiempo. Por los rasgos de nuestro carácter se nos puede re-identificar una y otra vez.

La mismidad responde a la pregunta ¿qué? de la identidad personal, pues denota aspectos que se han sedimentado en nuestro carácter y se mantienen en él. Empero, Ricoeur muestra que la identidad personal no se reduce a preguntarnos *qué* perdura de nosotros mismos, pues esto niega la posibilidad de cambios que puede sufrir y ejercer un *quién* particular. Precisamente, el otro sentido con el que Ricoeur expone el concepto de identidad se desarrolla a partir del término *ipse* y responde a la pregunta ¿quién? La ipseidad se devela cuando preguntamos por un *agente* que ha ejercido alguna acción o que puede hacerlo<sup>3</sup>.

Ciertamente, Ricoeur (1993) muestra que un agente es capaz de obrar según sus propias intenciones, de tomar la iniciativa de cambios efectivos en el curso de las cosas y se designa como responsable. Cuando respondemos la pregunta ¿quién? somos conscientes de nosotros mismos en tanto agentes. Si el *quién* de una acción fui yo, responder a la pregunta implica que me reconozco como autor de aquella acción y puedo responder por ella. Si el *quién* de la acción fue otro, adscribirle la responsabilidad lleva a que le reconozcamos no solo como capaz de acciones, sino también como un semejante, como alguien que puede ejercer actos similares a los míos. Por lo tanto, el *ipse* denota la existencia de una persona que es consciente de *sí* misma y que puede reconocer a otros.

El *ipse* es un alguien que ejerce acciones y se reconoce como responsable y capaz de las mismas. La ipseidad afirma a la persona como un agente que puede cambiar y que puede ejercer cambios y no solo como un conjunto de rasgos permanentes. Y estos cambios se hacen en un mundo de acción que vivimos con otros frente a los que respondemos por nuestros actos. La relación con

---

<sup>3</sup> Manuel Prada (2006) muestra la filosofía de Heidegger como ejemplo de esta concepción de la identidad como ipseidad, en donde la pregunta por el ser fundamenta —en lugar de la pregunta por el cogito— la filosofía: “La aproximación a una respuesta solo es posible desde y por aquel que es capaz de preguntar por el sentido del Ser desde su ser mismo, dejando de lado la prioridad autofundante del planteo de sí en tanto cogito, como modelo de certeza” (p. 344). Se habla ahora de un yo encarnado y mundano abierto a diversas posibilidades de sentido que van más allá de un sujeto autoreflexivo, hay una apertura a lo plural.

el otro de la ipseidad no es solo cuestión de compartir el mundo, es que el sí se constituye en tanto otro. El *ipse* permite que no reduzcamos nuestra identidad a un sujeto sin historia, sin relaciones, sin afecciones; permite que no nos reduzcamos a un conjunto de características reidentificables; devela un quién, que en su encuentro con lo que está más allá de su mismidad, con lo otro, configura una identidad que puede cambiar y responder por eso que cambia.

Así, por ejemplo, dialogamos con otras personas, recibimos consejos y los damos, enseñamos y nos enseñan; tomamos aspectos de la experiencia que el otro nos comunica en su palabra y nos replanteamos la propia. De este modo, Ricoeur relaciona la ipseidad con el término ‘sí’, pronombre reflexivo de todas las personas gramaticales. El uso del sí sirve para referirse a expresiones que puedan ser aplicadas a cualquiera de las personas gramaticales; por ejemplo, la expresión “cuidar de sí” puede expresarse de diversas maneras como “él cuida de sí” o “ellos cuidan de sí”. El uso del pronombre reflexivo nos aleja de la reducción de la persona a un yo centrado en él mismo.

Si la ipseidad implica un agente con posibilidad y capacidad de cambio ¿cómo se podría responder por quién es? Es decir, ¿cómo puede el agente responder por un sí que parece no permanecer en el tiempo por su condición cambiante? ¿cómo se mantiene en el tiempo la ipseidad? Ricoeur (1996), para responder a este problema, propone un ejemplo paradigmático en el que se refleja la constancia temporal del *ipse*: la palabra dada. El autor muestra que el quién de la acción se manifiesta fundamentalmente en la decisión de decir ¡aquí estoy! El modo de permanencia en el tiempo que correspondería a la ipseidad tiene que ver con esa decisión de afirmarse como agente de acción y de mantener la palabra respecto a las acciones que emprende, lo cual se manifiesta como *promesa*.

La promesa se caracteriza como un acto de habla de tipo performativo. Al enunciar una promesa se está llevando a cabo una acción que va más allá del ámbito lingüístico porque en el momento de enunciarla se está realizando la acción de comprometerse. No es lo mismo decir algo como “la pelota es roja” a decir “yo prometo que mañana te pago”; la primera oración podría ser una descripción que refiere a un hecho en el mundo; la segunda es una oración que al enunciarse genera un cambio en las disposiciones de quien la enuncia. En efecto, el locutor no estaba comprometido antes de emitir la promesa, pero, al emitirla, comenzó a estarlo.

La ipseidad se mantiene cuando el emisor de la promesa se sostiene en lo que ha dicho y es consciente de todos los cambios y contingencias a las que puede enfrentarse con el pasar del tiempo. De esta manera, se puede decir que la ipseidad “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” (Ricoeur, 2006a, p. 367).

El mantenimiento de sí y del mismo se concibe conjuntamente en una dialéctica. El carácter deja ver un “qué” de la identidad personal, algo que se ha sedimentado, aspectos en los que un “quién” puede confiar para entregar su palabra en la promesa. El agente de la acción al reconocerse en su palabra también reconoce su mismidad, es un *sí mismo*. Como vimos, esta dialéctica sobre la identidad tiene una configuración temporal, ya que podemos responder a la pregunta “¿quién soy?” porque podemos dar cuenta de nuestro qué y nuestro quién por el modo en que se mantienen en el tiempo: el carácter y la palabra dada.

## **1.2. La configuración narrativa: la triple mimesis**

La configuración de la identidad personal es narrativa. De esta manera se entretiene la dimensión temporal de permanencia de la ipseidad y la mismidad pues, dice Ricoeur, “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo” (Ricoeur, 2013, p. 39). En el relato se devela la dialéctica de la identidad personal, pues al narrar se hace evidente cómo el sí mismo se mantiene a través del tiempo. Para una mejor comprensión de lo anterior, el filósofo francés nos remite al modo en que las narraciones se configuran para comprender la configuración misma de la identidad personal. Así, veremos más adelante que ipseidad y mismidad tienen una estructura narrativa que, a su vez, es imaginativa.

La narración —o el relato— se define como imitación o *mimesis* de la acción, puesto que en ella se representa la acción humana. Con una apropiación que Ricoeur hace de la poética aristotélica, la configuración de la narración se desarrolla con tres actos miméticos. La *primera mimesis* de la configuración del relato es la precomprensión del mundo de la acción. Para que la imitación sea posible es necesario conocer ese mundo que se quiere reflejar. Ricoeur expone tres anclajes de la narración en tal precomprensión. El primero tiene que ver con una red conceptual que forma la *semántica de la acción*:

Comprendemos qué es una acción y una pasión gracias a toda la red de expresiones y conceptos que nos ofrecen las lenguas naturales para distinguir la *acción* del simple *movimiento* físico y del

*comportamiento* psicofisiológico. Así, comprendemos lo que significa proyecto, objetivo, medio, circunstancia, etc. Todas estas nociones tomadas en *conjunto* constituyen la red de lo que se podría denominar la *semántica de la acción*. (Ricoeur, 2009b, p. 51)

Cabe destacar que se usa el término *red conceptual*, lo que resalta el hecho de que cada término de acción tiene una significación dentro de un conjunto de varios términos; hay una relación de intersignificación. De este modo, Ricoeur (2013) propone como frase narrativa mínima: “X hace A en tales o cuales circunstancias”, en donde cada término tiene un significado de acción según su relación con los otros términos usados en la frase. De esta forma, expone el autor, la comprensión de una historia implica la comprensión del lenguaje del hacer y del contexto en que se usa (p. 119).

El segundo anclaje tiene que ver con la comprensión de los *recursos simbólicos* del campo práctico. Existen símbolos culturales que constituyen una significación primera de la acción, que permiten comprender y efectuar acciones particulares dentro del contexto en el que se propician —como el hecho de que levantar la mano pueda significar un voto o el llamado a un taxi<sup>4</sup>— (Ricoeur, 2013, p. 121). El actuar humano está atravesado por estos símbolos que son adquiridos por el medio social en el que se está y en el que, según el mismo, se les atribuye un significado determinado. Esto se asocia con reglas de conducta que son inmanentes a la cultura y permiten interpretar las acciones de modos determinados.

Por último, el tercer anclaje está en los *caracteres temporales* de la acción. Esto se relaciona con el hecho de que la experiencia tiene una cualidad *pre-narrativa*, en la medida en que, al configurarse con varios acontecimientos, podría ser narrada. Es decir, todas las cosas que nos suceden pueden

---

<sup>4</sup> Para ampliar esta noción de lo simbólico podemos ver que Ricoeur (2009b) la caracteriza desde cinco aspectos: 1) tiene un carácter público que proporciona significado a ciertas acciones y asigna papeles en la comunidad; 2) tiene un carácter estructural en la medida en que se hallan en relaciones entre varios símbolos, en situaciones específicas que implican ciertas creencias y prácticas; 3) tienen un valor normativo implícito que guía los modos de actuar; 4) se orienta hacia al intercambio y cuenta con efectos sociales, las reglas implican que el simbolismo es compartido y las prácticas que derivan de allí también son comunes; 5) proporcionan un contexto en el que se pueden interpretar las acciones individuales, podemos atribuir un significado a una acción en función de una regla simbólica específica (pp. 21-23). Un ejemplo de esto: se dice que existe un país en donde mover la cabeza de arriba hacia abajo significa negación, lo que en muchos otros países significa afirmación; en ambos casos hay dos acciones que dan cuenta de reglas que culturalmente se han asentado y que se comprenden de uno u otro modo dentro del contexto particular en el que se llevan a cabo.

organizarse de manera que podamos hacer relatos de ellas; nos suceden historias que podemos contar, historias que protagonizamos. Estas nos suceden en un orden cronológico que nos deja decir qué pasó después de qué, así como podemos expresar nuestra experiencia temporal personal de los hechos; podemos hablar acerca de aspectos como nuestras esperas sobre lo que pasaría según nuestra experiencia previa, nuestros motivos de acción según esas esperas, es decir, podemos contar cómo se configuró el momento presente en el que vivimos esas historias.

Con estos tres anclajes de la narración con la comprensión de la vida práctica se abre el camino para una *segunda mimesis* en el relato. Esta tiene que ver con la *configuración de la trama*, en donde se combinan dos dimensiones temporales: una cronológica —que denota la dimensión episódica de la narración en la que hay acciones individuales, primero pasa una cosa y después otra y otra— y una no cronológica —que denota la dimensión configurante en la que se toman juntas las acciones individuales, muchas acciones que se hacen separadamente hacen parte de una misma historia—. Con esta caracterización temporal, Ricoeur expone que en la narración se configura una trama —es decir, el modo en que se disponen los hechos dentro de la narración— a partir de una dialéctica entre una exigencia de *concordancia* y una admisión de *discordancias*. De este modo, dice el autor:

Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama «disposición de los hechos». Por discordancia entiendo los trastrocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal. Aplico el término *configuración* a este arte de la composición que media entre la concordancia y la discordancia. (Ricoeur, 1996, pp. 139-140)

La concordancia le da al relato una *completud*, es decir, la composición tiene una unidad, la obra se concibe en conjunto, que, siguiendo la poética aristotélica, se podría dividir en el desarrollo del comienzo, el medio y el desenlace. Esta concordancia también está determinada por la extensión de la trama, lo que muestra los límites de la acción que allí se desenvuelve y denota el tiempo de la obra en el que se desarrolla.

La discordancia, por otro lado, denota que dentro de la unidad de la historia pueden emerger giros o cambios de fortuna, con ella la contingencia es parte del relato; *v.g.*, un personaje se enamora, está alegre, pero su amor no es correspondido, entristece. Estos cambios se conciben a la luz de la concordancia que nos deja organizar estos hechos, que pueden ser contrarios entre sí en una misma historia; hay un encuentro dialéctico entre la completud de la historia con los

cambios y giros que ella contiene en una *concordancia discordante*. Gracias a esta dialéctica se caracteriza a la composición narrativa como *síntesis de lo heterogéneo*. Esta última efectúa una labor mediadora entre elementos de la narración que parecen dispares y permite concebirlos a todos como constitutivos del relato.

La segunda mimesis cuenta con otras dos características relacionadas con el tiempo que empiezan a mostrar que el relato no solo cuenta con meras relaciones internas en su proceso de configuración: *esquematisación* y *tradicionalidad*. Ricoeur retoma la noción kantiana de *esquematismo*<sup>5</sup> para hablar de un *esquematismo narrativo* que da lugar a, por un lado, una presentación intuitiva de caracteres, episodios, cambios de fortuna, etc.; y, por otro, a una inteligibilidad del tema de la historia narrada:

Así como en Kant el esquematismo designa el ámbito creador de las categorías y las categorías el principio de orden del entendimiento, del mismo modo la intriga constituye el ámbito creador del relato y la narratología constituye la reconstrucción racional de las reglas subyacentes a la actividad poética. En este sentido, se trata de una ciencia que incluye sus propias exigencias: trata de reconstruir los límites lógicos y semióticos así como las leyes de transformación que presiden la marcha del relato. (Ricoeur, 2009b, pp. 46-47)

Este esquematismo, a su vez, está inmerso en una tradición, que se caracteriza por ser una transmisión viva en la que se han legado los esquemas de la narración produciendo paradigmas que guían la creación, pero con la posibilidad de innovar dentro de los mismos. De este modo, se dice que tal tradicionalidad está inmersa en un juego entre sedimentación e innovación.

La sedimentación corresponde a esos paradigmas que se han formado, que proporcionan reglas para el campo narrativo y que identificamos con los géneros literarios. Pero en la creación de cada obra, en su singularidad, es posible innovar respecto a tales reglas; así mismo, un paradigma

---

<sup>5</sup> Kant (2007) distingue entre *intuiciones sensibles* —los múltiples datos que recibimos de la sensibilidad— y *conceptos del entendimiento* —principios ordenadores que permiten caracterizar y concebir los objetos como tales—. La *imaginación* cumple una función  *sintética* en la que une intuiciones con conceptos por medio de un *esquematismo* que ella produce. Deducir un concepto tal que sirva de norma para identificar un objeto no se debe seguir imágenes sino esquemas: “A la representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar su imagen a un concepto la llamo esquema de ese concepto” (A140/B180). La imaginación permite enlazar en su síntesis representaciones de objetos no presentes, creando así esquemas de los que la conciencia se apropia haciendo de ellos conceptos que regulan la experiencia, esto es, conocimiento empírico.

nace de una innovación previa con las costumbres que se adquieren y que convertimos en duraderas: “las variaciones entre estos dos polos confieren a la imaginación productora una historicidad propia y mantienen viva la tradición narrativa” (Ricoeur, 2009b, p. 48). El relato se configura con características que hereda de géneros literarios de los que toma recursos; el narrador imagina su tradición, pero el relato presenta algo en su particularidad, el narrador también imagina nuevos aspectos que puede añadir a esa tradición en la que se sitúa y está continuando. Así, por ejemplo, pueden emerger nuevos géneros narrativos como el *thriller* psicológico, que surge del cine de suspenso, pero le agrega un énfasis en aspectos psicológicos de los personajes; este género comparte bases de la tradición de la que surgió, pero presenta un enfoque diferente que lo hace ser un género nuevo.

Por otro lado, la construcción de la trama en la segunda mimesis se enfrenta a una paradoja porque interviene un efecto de contingencia, pues lo que pasó pudo pasar de otro modo o no pasar. La inversión de este efecto de contingencia en un efecto de necesidad surge cuando al narrar los hechos se frustran las expectativas creadas por el curso anterior de los acontecimientos. Aquí se resalta el carácter de la narración como unidad de sentido, puesto que es una historia completa compuesta por acontecimientos particulares que suceden de un modo determinado, aunque hayan podido darse de otro. Así, la interpretación del relato procede en un movimiento del todo a la parte y de la parte al todo: los acontecimientos constituyen la unidad de la historia, pero tales acontecimientos son leídos a la luz de tal unidad.

Para completar la configuración del relato hace falta una *tercera mimesis* que Ricoeur (2013) expone como momento de conclusión en la configuración del relato mediante el *acto de lectura*, pues es en el lector en donde la obra puede ser terminada y ser tomada como tal. La lectura se relaciona directamente con la esquematización y con la tradicionalidad enunciadas anteriormente, ya que los paradigmas transmitidos por la tradición dan una estructura a las expectativas que el lector tiene del texto y que, finalmente, son las que guían la comprensión de lo leído. A su vez, el acto de lectura actualiza la narración y a su capacidad de ser seguida, la hace efectiva.

Ahora bien, ¿a qué nos enfrentamos en la lectura de la obra? El texto cuenta con relaciones internas que dan cuenta del sentido del mismo. El escrito tiene estructuras lingüísticas que le permiten expresar contenidos de manera coherente, pero, más allá del sentido, el texto proyecta un horizonte propio que, en palabras de Gadamer (2003), es “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (p. 372). El texto, entonces,

comunica una situación particular en la que se dice algo sobre algo en condiciones determinadas, es decir, el texto expresa su propia perspectiva. Este horizonte es proyectado en lo que Ricoeur llama *mundo del texto*.

La configuración narrativa se completa en la intersección del mundo que el texto proyecta con el *mundo del lector*. Quien interpreta un texto lo hace desde su propia situación, desde un momento y un lugar en ciertas condiciones, es decir, el lector lee desde su propio mundo. El hecho de leer desde esa situación implica apropiarse del texto de un modo particular, es atribuirle un significado dentro del propio mundo. El mundo del texto y el mundo del lector se entrecruzan y rompen la distinción entre el adentro y el afuera del texto, el cual solo puede ser terminado cuando alguien busca interpretarlo:

El texto tenía solo un sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización con el discurso propio del sujeto que lee. Por su sentido, el texto tenía solo una dimensión semiológica; ahora tiene, por su significado, una dimensión semántica. (Ricoeur, 2002a, p. 142)

Lo anterior quiere decir que la interpretación del relato termina en el modo en que el lector se apropie de él, o sea, de la manera en que lo aplique en su mundo. El lector se enfrenta a un texto que se le presenta como otro, como algo que está fuera de sí, pero al leerlo es atravesado por ese otro y su propio mundo es interpretado a partir de esa otredad del texto, razón por la que se transforma. El lector re-figura su vida porque imagina otros modos de ser que ve en lo que lee. La configuración del relato termina en un lector que se interpreta a sí mismo: “la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse” (Ricoeur, 2002, p. 141).

Cabe destacar que para Ricoeur el discurso siempre cuenta con una *referencia*: una frase con sentido dice algo sobre algo. El referente del lenguaje es el mundo. Esta referencia no tiene sus límites en el discurso descriptivo, referirse al mundo no solo es describirlo literalmente, es posible hablar de una *referencia metafórica*. Las obras literarias se sirven de la referencia metafórica porque en ella se refleja el hecho de que hay aspectos de nuestra existencia que exceden el lenguaje literal. Una metáfora no tendría sentido si no tuviese referencia, debe corresponder con algo; pero bien, ese algo no pertenece propiamente al mundo que podemos controlar y manipular, se abandona esa “*referencia del discurso ordinario*” por una referencia de segundo orden. Tal referencia, dirigida a

otra parte o a ninguna, está en función de la realidad, la *redescribe*. De este modo, la ficción, gracias a la metáfora, es capaz de “abrir y desplegar nuevas dimensiones de la realidad, gracias a la suspensión de nuestra creencia en una descripción anterior” (Ricoeur, 2002a, p. 204).

La ficción en tanto es mimesis de la acción redescubre la realidad, expone diversas posibilidades de ser en el mundo que pueden no estar en la realidad inmediata, pero sí en el campo de lo que puede o pudo haber sido. Esta redescubierta refleja el aspecto *icónico* del relato. Ricoeur (2006b, pp. 52-55) expone que la *iconicidad* es el pintar la realidad agrandándola, no como reproducción de lo que se ve en el mundo, sino como producción: la configuración del relato es una actividad creadora. Podemos decir, por ejemplo, que *El extranjero* de Albert Camus resalta cierto aspecto absurdo de la existencia por medio de un relato sobre un hombre que cometió un crimen; o que *La montaña mágica* de Thomas Mann resalta aspectos sobre nuestra experiencia del tiempo y de la muerte a medida que se relata la historia sobre la estadía de un hombre en un sanatorio. Estas novelas cuentan situaciones particulares y hasta cotidianas, pero en ese ejercicio guían nuestra mirada a esos detalles que se resaltan.

De este modo, la ficción amplía aspectos de la realidad que no se ven a simple vista. Así, el concepto de mundo para Ricoeur va más allá de aquello que se presenta a nuestra percepción y podemos describir, el mundo es el conjunto de todas esas referencias descriptivas y no descriptivas y de los significados que le damos desde nuestro propio horizonte de acción.

De lo anterior queda una pregunta: ¿por qué el lector se comprende frente a la obra? Lo que se interpreta del relato es una propuesta de mundo que el mismo nos expone, pero es un mundo en el que el lector podría estar y actuar. En el cruce de mundos al que la tercera mimesis lleva hay un acto de *refiguración*, esto es el enfrentamiento a otros modos posibles de estar en el mundo que presenta el texto y el acto de imaginarse dentro de ellos. Así, al refigurarse, el lector se identifica con el personaje del relato, se *ve como* si fuese *otro*: “[...] apropiarse mediante la identificación de un personaje conlleva que uno mismo se someta al ejercicio de las variaciones imaginativas, que se convierten de ese modo en las propias variaciones del sí mismo” (Ricoeur, 1999, p. 228).

Las *variaciones imaginativas* llevan a que el lector se refigure como ese otro que le presenta el relato, le permiten hacer una translación de su horizonte al que le presenta la obra, se puede ver ella. Lo anterior lleva a imaginar posibles situaciones y posibles acciones que podrían emprenderse. El

lector comienza un ejercicio de comprensión de sí mismo en esas variaciones de acción que puede plantearse, en experimentos mentales que le permite su imaginación en los que empieza a estudiar modos de ser y de actuar distintos o similares a los propios. Con los ejemplos expuestos anteriormente, me puedo cuestionar sobre el enfrentamiento al absurdo en mi vida, con la obra de Camus, o sobre el modo en que experimento el tiempo, con la obra de Mann y emprender acciones nuevas en relación con esa reflexión.

Es por estas variaciones imaginativas que el lector empieza a ver que su experiencia también puede ser narrada, no solo en un ejercicio retrospectivo, sino también en uno creativo en donde imagina nuevos modos en los que puede narrarse y actuar. Esto, porque empieza a asemejar su experiencia con las experiencias que le cuentan las narraciones, porque se refigura a sí mismo con el relato. Este sí mismo refigurado se evidencia en la aproximación que el lector hace consigo mismo y el personaje el texto: la persona se imagina como personaje.

### **1.3. La identidad narrativa**

El personaje del relato y la persona cuentan con características similares que permiten la aproximación imaginativa por la que la persona se refigura en el acto de lectura. El personaje adquiere una identidad dentro de la trama de la que hace parte y se comprende dentro de ella: “la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo —diremos— es “puesto en trama”” (Ricoeur, 1996, pp. 141-142).

La narración tiene, de este modo, una estructura que unifica la acción y al personaje, elementos con base en los que se construye la trama. El personaje cuenta con una identidad a lo largo de toda la historia, es decir, es una identidad que corresponde con la identidad de la narración. La identidad del personaje se reconoce al concebir su singularidad a lo largo de un curso de acciones contingentes. Esta unión entre su singularidad y las acciones con las que se relaciona es posible por la unidad de sentido del relato en donde su identidad está siendo contada. Así, podemos decir que la identidad del personaje es una *identidad narrativa*:

Si toda historia, en efecto, puede considerarse como una cadena de transformaciones que nos lleva de una situación inicial a una situación final, la identidad narrativa del personaje solo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones

objetivas que obedecen a la regla de completud, de la totalidad de la unidad de la trama. (Ricoeur, 1999, p. 221)

Esta relación entre trama y personaje, llevada al campo de la identidad personal, nos vincula con la relación entre la narración y el mundo de la acción. La experiencia práctica comparte elementos con el relato que le permiten ser narrada y, así mismo, la persona comparte características con el personaje que nos llevan a plantear que la identidad personal también es narrativa.

La correlación entre el personaje y la trama presenta una dicotomía en la que los caracteres de la historia son pacientes y agentes al mismo tiempo. Un personaje es paciente en la medida en que es afectado por los procesos de la trama que pueden modificar o conservar el curso de sus acciones; y, por otro lado, es agente porque, dentro de la trama, también es iniciador de esos procesos de modificación y conservación. En palabras del autor: “ser afectado por un curso de acontecimientos narrados, este es el principio organizador de toda una serie de funciones de pacientes, según que la acción ejercida sea una influencia, un mejoramiento o un deterioro, una protección o una frustración” (Ricoeur, 1996, p. 144).

Por otro lado, Ricoeur (1993) describe a la persona como un sujeto que, como el personaje, es agente y paciente. Aunque la persona puede ejercer acciones y responder por ellas, también está presta a las contingencias de la vida que recaen sobre sí y que están fuera de su responsabilidad. Veamos un ejemplo: una persona va por la calle y de repente empieza a llover muy fuerte; en cuanto se percata de ello corre a un lugar cerrado cuidándose de no mojarse. Esta persona es paciente en la medida de que no dependía de ella el que lloviera o no, y es agente en la medida en que tomó la decisión de correr a cubrirse —aun cuando pudo seguir su camino y mojarse, cubrirse con un objeto mientras caminaba, o cualquier otra posibilidad de acción—.

En la narración hablamos de acciones que son llevadas a cabo por personajes que habitan un mundo corporalmente. Estas acciones se desarrollan en una dialéctica de concordancia discordante que Ricoeur (1996) propone inscribir en la dialéctica de la ipseidad y la mismidad bajo la que se configura la identidad de la persona (p. 147). Por la identidad narrativa del personaje es que podemos identificarlo y re-identificarlo como el mismo agente de acción con el pasar de los diversos acontecimientos que forman la historia que expone el relato.

Lo anterior también se puede comprender en un sentido inverso: la identidad de la persona puede comprenderse en una dialéctica de concordancia y discordancia, es decir, podemos

configurar una trama en la que nuestra identidad se manifieste. Por la estructura pre-narrativa de la acción, el ser humano puede comprender su existencia narrativamente, hacer relatos de su vivir, imaginarse en ellos; y con ello, interpretarse y re-figurarse.

La narración no es algo totalmente ficcional, responder la pregunta ¿quién soy? es contar algo, narrarlo: “narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista” (Ricoeur, 1996, p. 146). Somos capaces de narrarnos a nosotros mismos, y somos capaces responder por nuestras acciones en la medida en que las asumimos narrativamente, nos comprendemos y nos imaginamos como agentes protagonistas de la historia de nuestra vida.

Vimos, con la primera mimesis, que la acción cuenta con una cualidad pre-narrativa, hay un momento de “prefiguración” en el que reconocemos que las acciones pueden ser estructuradas de manera que puedan expresarse narrativamente. Esto se refuerza con lo que el autor llama *planes de vida*, unidades prácticas que se forman a medida que se imaginan ideales y modos de actuar que se adecúen a objetivos que esperamos alcanzar —así podemos hablar de la formación de una vida familiar, profesional, académica, etc.—.

Lo anterior nos muestra que el mundo práctico no se desarrolla de manera lineal, contamos acciones que realizamos imaginando ciertos fines a futuro, coordinamos nuestras intenciones con efectos causales que consideramos pertinentes y posibles. Consideramos la acción con sus antecedentes y sus consecuentes, lo que solo es posible si se le considera dentro de algo que unifique estos factores: relatos que hacemos sobre nuestra experiencia.

En la búsqueda de una unidad en la que podamos concebir la acción en su diversidad, Ricoeur (1996) retoma el concepto de *unidad narrativa de la vida*, planteado originalmente por Asladir McIntyre. Esta categoría se plantea a partir de la idea de narrativizar la práctica cotidiana —los juegos, los oficios, los planes de vida, etc.—. Todas estas formas de práctica podrían recogerse de forma unitaria a manera de narración, todas estas prácticas que se muestran fragmentarias y particulares pueden reunirse en un solo relato que hacemos de la vida. Así como en la segunda mimesis, podemos concebir la propia vida como una unidad narrativa en la que el conjunto de nuestras acciones y el reconocimiento de nosotros mismos como agentes configura una posible narración.

Sin embargo, los hechos en los que intervenimos tienen una estructura simbólica y podemos dar cuenta de ellos a modo de relato: “todo aquello en lo que vive el hombre tiene una estructura narrativa, el trabajo, la educación, el amor, el odio, etc, son historias que recibe el recién llegado y que experimenta a lo largo de su vida” (Paredes, 2012, p. 223). No obstante, la vida tiene diferencias con la ficción: no nos es claro ni su inicio ni su final. El nacimiento nos es borroso y la muerte, aunque advertida, es motivo de incertidumbre porque no tenemos total claridad del momento de su llegada.

Por otra parte, Ricoeur (1996) muestra que, a pesar de que es pertinente el concepto propuesto por McIntyre, este deja de lado una dificultad: el modo en que las experiencias de pensamiento a las que nos lleva la ficción contribuyen al conocimiento de nosotros mismos, es decir, a dar cuenta de esa vida narrada que unifica nuestras acciones y en la que participamos como agentes —en la que narrativamente nos reconocemos como personajes, como protagonistas— (pp. 160-161). Lo que está en juego es el modo en que nos conocemos a nosotros mismos: el modo en que configuramos nuestra identidad. La lectura nos brinda un sustento para ello, y esta empieza a ser entendida de modo más amplio: no solo leemos narraciones.

Los relatos y demás símbolos que se nos transmiten culturalmente, todo aquello a lo que nos enfrentamos a lo largo de nuestra vida y de lo que podemos extraer una interpretación narrativa lo leemos y así forma parte lo que somos. Además, en la medida en que la acción tiene una estructura pre-narrativa, también podemos leerla y efectuar variaciones imaginativas sobre ella. Contamos lo que hacemos y lo que nos pasa, de ahí que pueda decir en este momento: estoy escribiendo mi trabajo de grado, ayer estuve enfermo, voy a cocinar, etc. Nuestros actos cotidianos pueden narrarse y así los interpretamos, ejercemos variaciones imaginativas sobre ellos, por ello imagino diversas maneras de guiar la escritura de mi trabajo de grado, modos de tratar la enfermedad, opciones para cocinar, etc.

Recordemos que, al leer, el acto de interpretación propicia un entrecruzamiento del mundo que nos presenta lo que leemos con el mundo propio. En ese entrecruzamiento nos conocemos y nos formamos, nos enfrentamos a textos en su alteridad, interpretamos lo que se nos presenta como distinto e interpretamos nuestro propio mundo a través de ello; es decir, no nos comprendemos de modo inmediato sino a través de lo otro, de lo que nos aporta el enfrentamiento a lo que constantemente interpretamos: en el acto de apropiación del que hablamos anteriormente. Así se expresa una capacidad humana de narrarse que, además, nos

lleva a imaginar nuevos modos de ser. Conocerse en la narración abre la posibilidad de transformar nuestras prácticas, nuestro mundo: “aprender a contarse es también aprender a contarse de otra manera” (Ricoeur, 2006a, p. 134).

¿Cómo ayuda todo esto a proponer la dialéctica entre ipseidad y mismidad? En este punto la construcción de la trama interviene, pues de varios acontecimientos de distinto tipo extrae una historia como unidad. Contamos con un *carácter* que es identificable y re-identificable a lo largo de tal historia, la vida narrada da cuenta de la adquisición de ciertas disposiciones por las que se nos puede tomar como la *misma* persona. El hecho de que podamos hablar de una unidad en la vida que se narra es posible porque podemos hablar de un mismo ser que se enfrenta a múltiples hechos, contingencias, decisiones, etc.

Cuando una misma persona se enfrenta a una diversidad de hechos entra a jugar el otro polo de la identidad: la ipseidad que, además, da un matiz ético al sí mismo desde el mantenimiento de sí. La persona en su ipseidad se designa a sí misma como responsable de sus actos, como agente; se acepta la capacidad de obrar según sus propias intenciones y de generar cambios en el curso de las cosas por iniciativa propia. Reconocernos como responsables de nuestros actos en lo que relatamos de nosotros da pie a que podamos mantener la palabra de que haremos una u otra acción según las posibilidades que el relato sobre nosotros mismos nos muestra, prometer es reconocer qué podemos y qué no podemos hacer. Así, el mantenimiento en el tiempo del carácter y el de la palabra dada se encuentran y se comprenden narrativamente.

El relato que hacemos de nuestra vida propicia un reconocimiento de sí mismo, pero tal narración se desarrolla en interacción con otros agentes con los que nos influimos mutuamente; el mantenimiento de sí mismo en el relato implica a otros. La historia de una vida está *imbricada* con la historia de otros, las acciones propias influyen en la vida de los demás y viceversa. Ante esos otros con los que está imbricada nuestra historia de vida es que mantenemos nuestra palabra. La ipseidad se manifiesta porque nos aceptamos en medio de hechos que cambian todo el tiempo, pero damos nuestra palabra a los otros con los que actuamos, prometemos mantenerla dentro de todos esos cambios. La identidad, en tanto narrativa, acepta lo otro como parte de sí porque a través de ello se conoce y porque con otros —que toma como semejantes— configura su mundo. Hay una alteridad implicada en nuestras acciones ante la que podemos responder por nuestros actos.

Con esta última idea podemos concluir algo. La identidad personal en tanto identidad narrativa es producto de un acto imaginativo en el que nos vemos como el personaje de la historia de nuestra vida. Respondemos a la pregunta ¿quién soy? narrando esa historia, imaginándonos en ella. Narrar la vida es también leerla, interpretarla, lo que implica un acto de apropiación, de refiguración. Es decir, imaginar la historia de nuestra vida es también imaginamos nuevos cursos de acción hacia dónde encaminarla. ¿Pero qué implica el hecho de que la historia de nuestra vida esté imbricada con otras historias de vida? Que imaginar la historia de nuestra vida es un imaginarse con otros. Esta concepción imaginativa de la identidad narrativa tiene implicaciones que en la teoría de la identidad personal expuesta en *Sí mismo como otro* no parecen explícitas. Ahora, nuestra tarea será explorarlas.

## **Segundo capítulo. La imaginación y la identidad narrativa**

En este capítulo se sostiene la tesis de que la imaginación tiene una función poética y práctica que es condición de posibilidad de la configuración de la identidad narrativa y una función intersubjetiva que permite establecer relaciones de semejanza con las identidades de los otros. Tal función intersubjetiva se comprende a la luz de una relación histórica porque la alteridad a la que nuestra identidad se enfrenta hace parte de diversos flujos temporales en los que identificamos a los otros como contemporáneos, predecesores y sucesores.

El objetivo de este capítulo es doble. Por un lado, se pretende dar cuenta del concepto ricoeuriano de imaginación a la luz de la teoría de la identidad narrativa. Por otro lado, se busca mostrar cómo el concepto de imaginación visto de tal manera se plantea como base de una teoría de la experiencia histórica que da apertura a una concepción intersubjetiva de la identidad.

En primer lugar, se da una noción general de imaginación que se va contrastando con elementos propios de la identidad narrativa. En segundo lugar, se expondrán algunos anclajes de la teoría de la imaginación en el campo de la acción personal. En tercer lugar, se mostrará cómo los análisis precedentes llevan a una teoría sobre la experiencia histórica en la que se manifiesta el carácter intersubjetivo del sí mismo condicionado por la función de la imaginación.

### **2.1. La función de la imaginación**

Existen propuestas como las de Marie-France Begué (2002), Jean-Luc Amalric (2012) y Richard Kearney (1988; 1995) en las que se exponen relaciones entre el concepto de imaginación y la teoría de la identidad narrativa, relaciones que no se desarrollan explícita o minuciosamente en los trabajos en los que Ricoeur plantea dicha teoría. No obstante, las tres propuestas concuerdan en que la imaginación es un aspecto central en el proceso de configuración de la identidad que Ricoeur expone. Compartimos la perspectiva transversal a las tres propuestas mencionadas, por lo que se centrará la atención en lo que Begué (2002) denomina el plano “antropológico personal” de la imaginación<sup>6</sup>. Y aunque se retomaran aportes de tales propuestas, nuestra exposición se guía particularmente hacia la exploración de una dimensión histórica de la identidad que es posible gracias a la imaginación.

---

<sup>6</sup> Expuesto principalmente en el ensayo de Ricoeur *La imaginación en el discurso y en la acción*, que hace parte de la obra *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II* (2002).

El filósofo francés plantea una teoría de la imaginación en oposición a la idea de que la génesis de la misma tiene lugar en la percepción. Ricoeur critica el hecho de que dentro de la tradición filosófica se asocie la imaginación con una facultad humana que permite reproducir percepciones que se han tenido previamente —como representación mental o como reproducción en dibujos, retratos, pinturas o elementos similares—, o como una facultad reducida al ámbito de lo ilusorio, algo contrario a la realidad<sup>7</sup>. Estas perspectivas están centradas en una primacía de la percepción y, como lo muestra Taylor (2006), se basan en un “original” del que la imagen solo puede ser copia u oposición (p. 96).

Para Ricoeur, la imaginación tiene un carácter productivo que dichas filosofías dejan de lado. Es decir, la función de la imaginación no sería simplemente reproducir imágenes o distinguir entre lo real y lo ficcional, sino que ella misma se encarga de crear imágenes, de producirlas. Por lo anterior, para una teoría sobre la imaginación, Ricoeur parte desde un punto diferente a la percepción: el lenguaje. Antes de que una imagen se configure como algo en alguna medida perceptible, afirma el autor, tiene una estructura semántica. Así, la producción de una imagen no comienza en la impresión sensible que un sujeto receptor pueda tener de los objetos, sino en conceptos que se tiene sobre ellos, en cosas dichas:

Decir que nuestras imágenes son habladas antes que vistas es renunciar a una primera falsa evidencia, aquella según la cual la imagen sería, en primer lugar y por esencia, una *escena* desplegada en algún *teatro* mental frente a la mirada de un *espectador* interior; pero es renunciar al mismo tiempo a una segunda falsa evidencia, aquella según la cual esta entidad mental sería el material en el cual tallamos ideas abstractas, nuestros conceptos, el ingrediente básico de la alquimia mental. (Ricoeur, 2002a, pp. 200-201)

El filósofo francés vincula el concepto de imaginación con un uso del lenguaje que permite hacer manifiesto su funcionamiento: la metáfora. Como lo expone Begué (2002), Ricoeur toma la metáfora como un modelo que capta el dinamismo de la imaginación, ya que esta última opera

---

<sup>7</sup> George Taylor (2006) reconstruye brevemente algunas de estas teorías de la imaginación de las que Ricoeur pretende tomar distancia. Encontramos ejemplos como la filosofía empirista de Hume en donde se toma la imagen como una simple huella de la percepción —imaginación reproductora de imágenes— (Ricoeur, 2002, p. 199), o filosofías como las de Spinoza en las que la imaginación se pone al nivel de la inadecuación: es ilusión, prejuicio, ausencia —imaginación como distinción de lo real— (Taylor, 2006, p. 96).

en el surgimiento de una innovación semántica de la que nace el enunciado metafórico (p. 61): lo que la metáfora refleja de la imaginación es su capacidad de producir significados nuevos.

La metáfora es descrita como una “estrategia discursiva que regula el *empleo de los predicados extraños*” (Ricoeur, 2002a, p. 201). Es decir, en una metáfora se lleva a cabo un uso desviado de predicados completos: una oración entera tiene una significación que no se toma como literal, sino que la misma introduce un nuevo significado. Cuando el lenguaje explícito se agota para expresar una idea, puede emerger una *enunciación metafórica* que aproxima un campo semántico a uno que parece serle distante. Ricoeur nos pone un ejemplo: ver la vejez como la tarde en el día. Hay dos referentes que en principio parecen distantes: la vejez y la tarde. En el marco del enunciado completo se explicita una semejanza entre ambos referentes, la vejez la podemos comprender como un momento avanzado dentro del ciclo vital de un ser humano; la tarde, por otro lado, la podemos comprender como un momento avanzado en el ciclo horario de un día. La vejez en la vida y la tarde en el día componen dos campos semánticos distintos, ambos referentes significan cosas diferentes, pero la metáfora los aproxima.

Ricoeur retoma la definición de Aristóteles: “hacer buenas metáforas es percibir la semejanza” (*Poética*, 1459a), pero es semejanza que se percibe no sobre ideas homogéneas, sino sobre elementos distintos que a primera vista parecen no poder aproximarse, como la vejez y la tarde. La metáfora suprime la distancia semántica entre dos referentes para crear un nuevo significado. La relación entre la vejez y la tarde no existía literalmente, la metáfora la hizo efectiva, nos expresó un nuevo modo de concebir la vejez de una manera que excede el lenguaje descriptivo. Hay algo que comenzamos a ver después de que se ha empleado la metáfora y que no se puede enunciar literalmente, se configura así una *imagen poética*.

### **2.1.1. El esquematismo metafórico y la configuración narrativa de la vida**

Para explicar por qué se dice que en la metáfora se manifiesta el funcionamiento de la imaginación, Ricoeur nos remite de nuevo al concepto kantiano de *esquematismo*. Como ya se había dicho anteriormente<sup>8</sup>, en la *Crítica de la Razón Pura* (2007), Kant define el esquematismo como un procedimiento para suministrar imágenes a los conceptos. Por la sensibilidad recibimos una multiplicidad de elementos —formas que vemos y tocamos, colores, olores, etc.—, pero podemos concebirlos juntos en la unidad de un mismo objeto porque la imaginación los sintetiza

---

<sup>8</sup> Ver nota a pie de página número cinco.

en un esquema previo. Los esquemas caracterizan a los conceptos de un modo general; por ejemplo, un esquema de “tablero de ajedrez” contaría con características físicas sobre la superficie, los colores, sus funciones etc. Al tener el esquema de “tablero de ajedrez” podemos hacernos una imagen del mismo, y cuando percibimos uno, podemos enunciarlo como tal.

El esquematismo kantiano refleja una primera instancia de la función de la imaginación, como bien lo afirma Kearney (1988); es hacer una síntesis esquemática de lo múltiple bajo el aspecto de lo mismo (p. 119). Para Ricoeur (2002a), el esquematismo kantiano toma la imaginación como un método, como la operación de captar lo semejante. Esta es la primera característica por la que la metáfora sirve de modelo para explicar la función de la imaginación: la aproximación semántica que logra es una operación esquemática en la que se captan semejanzas entre una multiplicidad expresada en campos semánticos totalmente diferentes; se toma esa multiplicidad bajo un mismo enunciado que además se presenta como una significación emergente, una nueva imagen poética que se produce. Este es el esquematismo metafórico.

Aplicado a la teoría narrativa, el esquematismo metafórico de la imaginación tiene lugar en la primera mimesis de la configuración del relato. Podemos esquematizar nuestra práctica cotidiana por su cualidad pre-narrativa, la estructura de nuestra acción permite convertirla en relato. Hay elementos simbólicos en nuestras acciones que posibilitan aproximarlas al campo discursivo para dar cuenta de ellas, esto es esquematizar nuestra práctica. Hemos realizado una multiplicidad de acciones que relacionamos en el marco de una misma historia, y lo hacemos porque la experiencia cuenta con aspectos simbólicos que le permiten a la imaginación hacer tal aproximación en el campo lingüístico del relato.

Esta aplicación a la acción de la función de la imaginación también da cuenta de que la misma introduce un efecto de neutralización sobre nuestra experiencia. Para mirar en retrospectiva nuestro mundo práctico volviéndolo relato hay que tener cierta distancia con él. Esta neutralización también es explicada a la luz de la metáfora: la relación semántica que emerge es producida dentro de un proceso de “suspensión” de la realidad inmediata; se deja de usar un lenguaje descriptivo para usar el lenguaje poético que, como se expuso en el primer capítulo, se sirve de una referencia de segundo orden.

Lo que se suspende es la referencia directa de la que se habla en el discurso literal para entrar en la referencia indirecta de la metáfora. La referencia a la que se dirige la metáfora devela

características propias de la realidad que se escapan a nuestra percepción, pero que el lenguaje poético logra mostrar por medio de una aproximación semántica, es decir, por medio del acto de imaginar:

Esta referencia es llamada referencia de segundo orden solo respecto a la primacía de la referencia del lenguaje ordinario. Pues, en otro sentido, constituye la referencia primordial en la medida en que sugiere, revela, descubre —o como lo quieran llamar— las estructuras profundas de la realidad a la que nosotros estamos vinculados como mortales que nacieron en este mundo y que habitan en él por un momento. (Ricoeur, 1978, p. 153)<sup>9</sup>

El efecto de neutralización es la parte negativa de la función de la imaginación, pues consiste en una suspensión de lo real; pero esta suspensión se efectúa para dar paso a un momento afirmativo. Amalric (2012) asocia la esquematización y la neutralización con lo que él llama imaginación figurativa y prerreflexiva, pues la posibilidad de figurarnos nuestra acción esquemáticamente es lo que permite hacer de ella un relato que podemos interpretar y en el que nos re-figuramos. Por la función figurativa de la imaginación podemos configurar la trama de nuestra propia vida, nos imaginamos como protagonistas; así, la imaginación tiene lugar en la segunda mimesis. No obstante, esta no es una labor meramente reproductiva, al hacer de nuestra vida un relato, reflexionamos sobre ella y la re-figuramos.

### ***2.1.2. Las variaciones imaginativas y el carácter reflexivo de la imaginación***

La reflexión sobre nuestra acción llega por un acto de ficcionalización de la acción, lo cual lleva a que en efecto se produzcan nuevos significados. La imaginación se sirve de la ficción en tanto suspende la realidad, y la ficción permite, a su vez, explorar posibilidades de ser que pueden o pudieron llevarse a cabo. La ficción suspende la referencia a la realidad inmediata para re-describirla. En tal re-descripción, la ficción resalta dimensiones de la realidad por medio de lo que llamamos anteriormente iconicidad.

La imagen permite proyectar cosas que se escapan a lo inmediato, está en el plano de lo posible, no de lo efectivo. Y estas imágenes, antes de verlas, las entendemos por medio de un acto en el

---

<sup>9</sup> Traducción propia. Texto original: “This reference is called second-order reference only with respect to the primacy of the reference of ordinary language. For, in another respect, it constitutes the primordial reference to the extent that it suggests, reveals, unconceals —or whatever you say— the deep structures of reality to which we are related as mortals who are born into this world and who dwell in it for a while”. (Ricoeur, 1978, p. 153)

lenguaje. Nos dice el autor: “imaginar es reestructurar campos semánticos” (Ricoeur, 2002a, p. 202), reestructuración de la que resulta una imagen metafórica en la que vemos un campo semántico como otro: imaginar es “*ver como...*”. Ricoeur (1978) expone que el “*ver como...*” de la imaginación es un proceso en el que encontramos similitudes, imaginar es mostrar una relación que emerge como un significado nuevo.

De este modo, en un estado de distanciamiento con nuestra acción pasada, podemos evaluarla desde el “*ver como...*”. La multiplicidad de nuestras acciones unidas bajo el signo de un mismo relato produce así nuevos significados, nuevas imágenes: pensamos en otros modos en los que pudimos hacer las cosas, asignamos juicios de valor que emergen en la reflexión, en otras palabras, vemos nuestra acción como otra, afirmamos la existencia de nuevas posibilidades de ser.

El “*ver como...*” de la imaginación se evidencia en el acto de lectura. El texto presenta un mundo —el conjunto de significaciones que expresa— que se entrecruza con el mundo del lector —el conjunto de significaciones con las que dicho lector comprende y vive la realidad—. Tenemos el campo semántico que compone el mundo del lector enfrentado al campo semántico que compone el mundo del texto. En tal ejercicio el lector se *imagina* dentro de ese mundo que le presenta el texto. Como se mostró con las narraciones de ficción, la persona se *ve como* el personaje del relato y puede evaluar las acciones que el mismo le muestra, las cuales representan otros modos de ser en el mundo.

El lector hace experimentos mentales en los que reflexiona sobre su acción a partir de esas nuevas posibilidades que le presenta el texto y, así, suspende su acción inmediata, sus prejuicios, sus formas de vida, para entrar en las del texto. Tal suspensión, aunque sea un efecto de neutralización, no es un acto totalmente pasivo, suspender no es eliminar o ignorar. Si el lector se distancia del campo semántico que compone su mundo es para aproximarle al campo semántico que le ofrece el texto. Por todo lo anterior es que a dichos experimentos se les llamó variaciones imaginativas.

Así mismo, cuando evaluamos nuestras acciones porque las miramos en retrospectiva en la configuración narrativa que hacemos de ellas, estamos haciendo variaciones imaginativas sobre nuestra propia acción: vemos nuestra vida como un texto y la leemos, y en esa lectura nos vemos como agentes de las acciones que componen ese relato. Nos vemos como sujetos de acción al

hacer una lectura sobre nosotros mismos mediante el carácter reflexivo de la imaginación, y en tal acto estamos abiertos a re-figurar nuestra vida, a imaginar nuevos modos de narrarnos. Nos comprendemos por la interpretación que hacemos sobre la historia de nuestra propia vida gracias a la imaginación que, de este modo, también tiene lugar en la tercera mimesis. La imaginación tiene una función afirmativa por la que produce significados nuevos narrativamente, con lo que la imaginación es —como lo expresan Kearney (1988), Amalric (2012), y ahora nosotros— imaginación narrativa.

## **2.2. Imaginación y acción**

La función de la imaginación es una función de analogía, de hacer cercano lo distante. Al aplicar esta función a nuestra acción personal, nos servimos de la ficción para suspender la realidad y jugar con otras posibilidades de comprenderla. Por el efecto icónico del relato aumentamos nuestra visión sobre aspectos del mundo que habitamos y esto nos acerca más a él. Tal ejercicio es un ejercicio sobre el mundo de la vida y lo que puede pasar en él.

La imaginación va más allá del efecto de suspensión y de la re-descripción; se sirve de estos elementos de la ficción para la producción de algo nuevo: modos de comprender el mundo y de estar en él, lo que puede tener forma de nuevos valores, nuevos proyectos de acción, nuevos conceptos sobre el mundo, etc. Pero la imaginación va más allá de la reflexión, ya que las variaciones imaginativas sobre nuestra acción devienen en proyectos de acción efectiva; como el mismo Ricoeur lo afirma hablando de la lectura: “distanciándonos del vocabulario de la referencia, adoptamos el de la aplicación” (Ricoeur, 2009a, p. 865).

Logramos proyectar nuestras posibles acciones futuras por la función analógica y de suspensión que tiene la imaginación. Ricoeur (2002a) plantea que la imaginación es anticipatoria del actuar. Antes de tomar la iniciativa de una acción solemos imaginarnos diversos cursos de acción, bien en prácticas cotidianas —por ejemplo, si tengo que llegar a mi casa a una hora particular me puedo figurar qué medio de transporte me llevará con mayor facilidad a tiempo, suspendo mi acción para evaluar qué es mejor hacer—, o bien en prácticas un poco más complejas —por ejemplo, decisiones de carácter moral o político—.

Mediante la imaginación podemos ensayar cursos de acción, lo que el filósofo francés llama un “juego de posibles prácticos”. Estos juegos se sirven de la ficción y de la estructura narrativa para hacer experimentos mentales según acciones pasadas:

La función del proyecto, volcada hacia el futuro, y la función del relato, volcada hacia el pasado, intercambian entonces sus esquemas y sus claves: el proyecto toma del relato su poder estructurante, y el relato recibe del proyecto su capacidad de anticipación. (Ricoeur, 2002a, p. 207)

La imaginación cumple su función analógica: esquematiza medios y fines, los asocia para propiciar acciones efectivas. Pero tal función no se detiene aquí, la imaginación también permite medir, aproximar, comparar lo que nos motiva a actuar. Podemos sopesar nuestras inclinaciones y deseos más personales con leyes y costumbres sociales, “esta forma de lo imaginario práctico encuentra su equivalente lingüístico en expresiones tales como: haría esto o aquello, si lo deseara” (Ricoeur, 2002a, p. 207).

Tanto en el campo de los proyectos, como en el de las motivaciones, la imaginación permite enfrentar nuestras circunstancias con las posibilidades que tenemos sobre ello. Lo anterior lleva a afirmar que la imaginación nos permite reconocer qué podemos hacer, de qué somos capaces:

Solo me imputo a mí mismo mi propio poder, en tanto soy el agente de mi propia acción, al describirla con los rasgos de variaciones imaginativas sobre el tema del *yo podría*, incluso del *yo hubiera podido de otra manera, si hubiera querido*. (Ricoeur, 2002a, p. 207)

Reconocemos qué podemos y qué no podemos hacer porque logramos figurarnos nuestros posibles prácticos. Hacemos experimentos sobre nuestra acción narrativamente en un estado ficcional y, usualmente, llevamos a cabo acciones concretas porque esa reflexión narrativa nos llevó a tomar una decisión particular de acuerdo con las conclusiones a las que llegamos sobre nuestras circunstancias y nuestras capacidades. Tenemos certeza de nuestro *poder ser* por las variaciones imaginativas que hacemos sobre nuestro actuar. De esta manera, nos imaginamos como agentes de acción y, por ende, como protagonistas de la historia de nuestra propia vida.

La exposición en este punto puede enriquecerse de nuevo con las propuestas de Begué (2012) y Amalric (2012). Primero, Begué plantea que la imaginación es condición de posibilidad de la creatividad productora de la obra poética cuestión que, trasladada al ámbito de la identidad personal, deviene en la concepción de la imaginación como condición de posibilidad de la configuración de una poética del sí mismo que hemos llamado identidad narrativa. Así mismo, Amalric afirma que la identidad narrativa resulta de una fusión “poético-práctica” en donde la imaginación media dialécticamente, pues de la configuración poética y reflexiva de nosotros mismos pasamos a la proyección de acciones nuevas en el campo práctico de nuestra existencia.

Podemos decir que la imaginación es condición de posibilidad de una poética práctica del sí mismo, pero sucede así porque la génesis de nuestras potencias humanas habita en la imaginación. El mismo Ricoeur responde a Begué y contrasta su idea de creatividad con una cuestión sobre las capacidades: “podemos decir que la imaginación es ella misma un poder y que, como contrapartida, los poderes de base solo son creadores de sentido en virtud de su estructura, la cual se deja decir en la imaginación” (Ricoeur, 2002b, p. III).

Con lo anterior, afirmamos la imaginación narrativa como una capacidad de crear, como una capacidad de producir nuevas posibilidades prácticas sobre las que podemos proyectar y construir nuestro horizonte de acción, nuestro mundo. Esta capacidad opera sobre otras potencialidades humanas: somos capaces de narrarnos porque la imaginación permite esquematizar nuestra experiencia pasada para que demos cuenta de nosotros mismos, es decir, que nos reconozcamos dentro del relato de nuestra vida como seres que han hablado y actuado de determinada manera, lo que lleva además a reconocernos como seres capaces de asumir la responsabilidad de lo que hemos dicho y hecho. Respondemos por nuestra acción porque nos figuramos nuestra vida en la imaginación.

Vemos ahora la función proyectiva de la imaginación que nos lleva a producir nuevos sentidos en los que podemos orientarnos como personas: proyectamos nuestra acción y nuestras palabras de determinada manera porque mediante la imaginación podemos figurárnoslo. Y de estas proyecciones a futuro deriva nuestra capacidad de prometer, podemos mantener nuestra palabra dada porque hemos evaluado nuestra acción y nuestras posibilidades cuando hemos reconocido nuestras capacidades en el ejercicio de imaginar. Prometemos porque podemos proyectarnos nuestra acción futura en la imaginación.

Lo anterior repercute directamente en la dialéctica entre mismidad e ipseidad. Por un lado, nos reconocemos como la misma persona porque *esquematisamos* las múltiples experiencias que hemos vivido en una unidad narrativa de nuestra vida. Por otro lado, nos *vemos como* el “quién” —propio del *ipse*— de esas múltiples experiencias, como agentes de acción. Este agenciamiento lleva a la proyección de la promesa que permite la imaginación, y como mostramos en el primer capítulo, en la promesa se expresa el modo de permanencia en el tiempo propio de la ipseidad.

Y la ipseidad nos traslada a al plano intersubjetivo de la imaginación. La agencia del *ipse* pasa por la alteridad para configurarse. El sí mismo se figura “como” otro en el relato de su vida, pero a

su vez se reconoce “en tanto” otro. La reflexión acerca del papel que tiene la imaginación en el mundo práctico lleva a Ricoeur a proponer un vínculo de su teoría de la imaginación con una noción de *intersubjetividad*. La función analógica de la imaginación permite establecer aproximaciones con las acciones de los otros seres con los que compartimos el mundo que habitamos. A continuación, veremos esto más detalladamente.

### **2.3. La imaginación y el vínculo histórico con el otro**

Los vínculos de semejanza que produce la imaginación no solo repercuten sobre las acciones que emprendemos en relación con nosotros mismos, sino también en el modo en el que nos relacionamos con otras personas. Si bien nos reconocemos como sujetos de nuestra propia acción y configuramos nuestra identidad por las historias que podemos contar sobre nosotros mismos, hay que recordar que estas historias están imbricadas con las historias de otros. Las acciones de otros pueden llegar a tener consecuencias sobre nuestra vida y viceversa, hay una repercusión mutua.

Ricoeur plantea que existe un vínculo con otros agentes de acción —nuestros familiares, nuestros compañeros de trabajo, de estudio, incluso las personas con las que interactuamos a diario y no conocemos—, intercambiamos acciones con otros agentes constantemente. Pero esto no solo se hace con quienes conocemos directamente, tal alteridad incluye a otros con quienes no sucede esto, bien porque no establecemos relaciones cara a cara, o bien porque hacen parte de otros momentos históricos. El vínculo del que se habla configura un campo histórico de la experiencia que tiene una constitución analógica, por lo que la imaginación es condición de posibilidad de la experiencia que se tiene de este vínculo intersubjetivo.

¿Quiénes son esos otros agentes semejantes a nosotros con quienes compartimos el mundo que habitamos y en el que intervenimos? Sostendremos la idea de que estos otros con los que se entrecruzan nuestras historias son agentes que cohabitan nuestro presente, son *contemporáneos*; pero también, al existir un entrecruzamiento con las historias de otros del pasado, son nuestros *predecesores*; y, así mismo, en la medida en que nuestra historia presente tendrá efectos en la historia de otros del futuro, nuestros *sucesores* también son parte de esos otros. El acoplamiento entre los tres flujos temporales mencionados constituye nuestra experiencia histórica:

Hay un campo *histórico* de la experiencia porque mi campo temporal está ligado a otro campo temporal mediante lo que se ha denominado una relación de *acoplamiento* (*Paarung*), según la cual,

un flujo temporal puede acompañar a otro flujo. Es más, este acoplamiento solo parece un corte en un flujo englobante en cuyo seno cada uno de nosotros tiene no solo contemporáneos, sino también predecesores y sucesores. (Ricoeur, 2002a, pp. 208-209)

El flujo englobante que abarca a contemporáneos, predecesores y sucesores es la historia. Las acciones personales se entretajan con las acciones de otros que hacen parte de nuestro presente, de otros de nuestro pasado y de otros de nuestro futuro, y el tejido que resulta es lo que llamamos historia. Guardamos cierta distancia con las tres dimensiones de la alteridad mencionadas, sus historias de vida son campos semánticos diferentes al campo semántico de la nuestra, pero igualmente estamos relacionados.

Como la imaginación es la que vincula campos semánticos distintos, es posible afirmar que mediante ella es que nos enfrentamos a la alteridad. Y podemos ir un poco más lejos, hay una distancia mayor con predecesores y sucesores, y a la diferencia que tenemos con el campo semántico de su historia personal se le suma la diferencia con el campo semántico de la generación de la que hacen parte. Para ver cómo actúa la imaginación ante dichas cuestiones, ahora es pertinente analizar la configuración de los flujos temporales de esos otros con los que nuestra identidad personal se relaciona por la imaginación

### ***2.3.1. La sucesión de generaciones***

La relación entre predecesores, contemporáneos y sucesores no es una transición de un pasado muerto a un presente que le es radicalmente distante, como un opuesto; la relación temporal entre generaciones se da en lo que Ricoeur (2002a; 2009a; 2009b) llama *tiempo histórico*. El filósofo francés expone que hay dos concepciones temporales que se encuentran en el tiempo histórico: el tiempo cosmológico y el tiempo fenomenológico.

Por un lado, el tiempo cosmológico es un tiempo serial que se alcanza objetivamente por la observación del movimiento de los astros, con los se calculan segmentos temporales que pueden ser medidos: días, meses, años, siglos, etc. Estos segmentos se pueden representar con la figura de una línea marcada entre dos puntos que le determinan, es un tiempo continuo y medible. No hay un presente concreto, sino instantes cualesquiera en una misma línea temporal.

No obstante, el tiempo cosmológico solo es pensable si hay una consciencia que lo organiza, que cuenta instantes e intervalos. Se requiere de un sujeto con un tiempo fenomenológico, que es el tiempo que vivimos, que se sitúa en un presente vivo que alguien experimenta. Hacemos

representaciones temporales sobre el pasado y el futuro a partir de un presente en el que estamos, los experimentamos dentro de un mismo tiempo que no es lineal ni medible.

Nos representamos momentos específicos en segmentos o unidades que nos proporciona el tiempo cosmológico, pero asumimos esos momentos como presentes, “cuasipresentes”, que han sido, son o serán, no como un pasado muerto y distante o un futuro inexistente que se relacionan vagamente en una línea temporal. La aproximación que hacemos fenomenológicamente es analógica, diversos momentos son presentes semejantes, no opuestos en una división radical entre pasado, presente y futuro; lo que ha sido y lo que será lo experimentamos imaginativamente.

Para lograr tal acto imaginativo nos servimos de instrumentos y procedimientos del pensamiento en las que la conjunción entre tiempo cosmológico y tiempo fenomenológico se efectúa. El instrumento más básico es el calendario. El tiempo del calendario refleja una concepción del tiempo en la que se pueden datar acontecimientos concretos. Un acontecimiento fundador o momento axial —como el nacimiento de Buda o Jesucristo— se toma como referencia cronológica desde la que se empiezan a fijar unidades de medida según la recurrencia de fenómenos cósmicos, esto con ayuda de la astronomía. De este modo, podemos contar días, meses, años, etc., a partir del momento axial; por ejemplo, es posible afirmar que estamos en el año 2017 después de Cristo.

Datar un acontecimiento implica una tarea de la imaginación, pues el acto de datación es atribuir a un instante cualquiera el carácter de presente efectivo que fue: datar es *ver* un momento *como* presente. Aunque se pueda ubicar dentro de una línea temporal medible cosmológicamente, el acontecimiento datado cuenta con vida, experiencia; primero porque se mide según un momento axial que tiene un origen en relaciones culturales y existenciales particulares; segundo, datar un acontecimiento es asumir que es, fue o será un presente atravesado por experiencias y vivencias concretas:

Del lado físico, el supuesto de un continuo uniforme, infinito, lineal, segmentable a voluntad y en este sentido compuesto de instantes cualesquiera del significado presente. Frente a ello, la fenomenología destaca la referencia al tiempo axial, que para los hombres del pasado no fue en manera alguna un instante cualquiera, sino un hoy vivo en función del cual hubo un mañana y un ayer [...] A partir de este tiempo axial, verdadero presente histórico, el tiempo puede ser efectivamente recorrido en los dos sentidos. (Ricoeur, 2002a, pp. 246-247)

Lo que datamos resulta significativo, interpretamos los hechos al datarlos, ello implica narrarlos, imaginarlos. Por ejemplo, datamos nuestro nacimiento, relatamos cuándo fue y asumimos nuestra experiencia presente vinculada a ese acontecimiento. Así, el tiempo histórico del que hablamos es un tiempo narrado. Nuestra experiencia temporal no es meramente lineal, sino que es experiencial; pasado, presente y futuro no son una línea temporal quebrada, son presentes vividos a los que nos aproximamos imaginativamente por medio de instrumentos como el calendario.

Otro procedimiento propio del tiempo histórico por el que nos aproximamos a esos otros presentes, es la *sucesión de generaciones*. Ricoeur (2009a) argumenta que contemporáneos, predecesores y sucesores se vinculan en una relación que describe como anónima y que plantea desde la idea de generaciones. Quienes hacen parte de una misma generación comparten influencias similares y están marcados por eventos que les son comunes; entre sí son influenciados y generan influencia sobre los modos de obrar, sentir y vivir —aunque también repercute la locación y el contexto particular en donde se viva, hacer parte de la misma época no implica necesariamente las mismas influencias—.

En esta sucesión se refleja las dimensiones cosmológicas y fenomenológicas del tiempo histórico, pues habitamos biológicamente épocas medibles en el tiempo, pero ese habitar está atravesado por experiencias que son a las que nuestra imaginación nos aproximaría:

[E]n un momento dado, una escala de edades otorga determinado perfil biológico a la comunidad humana en la cual varias generaciones, tres, a veces cuatro, son contemporáneas unas de otras. Pero por otro lado la noción de generación tiene un significado cultural. Se habla de la misma generación para designar a aquellos que recibieron las mismas influencias, vivieron las mismas experiencias, compartieron las mismas esperanzas. (Ricoeur, 2009b, p. 63)

Constantemente están llegando nuevos seres humanos al mundo, nuevos agentes; y, a su vez, están partiendo otros. Tras la muerte de los agentes de una generación hay una sustitución por los que llegan: una nueva generación sucede a la anterior. Tal sucesión designa una cadena de agentes históricos que con el pasar de los años ocupan el lugar de los muertos. Nosotros ocupamos el lugar de nuestros predecesores —que en su presente ocuparon el lugar de los predecesores suyos— y, del mismo modo, nuestros sucesores ocuparán el nuestro.

Así, el reino de los contemporáneos se describe como un desarrollo simultáneo de “diversos flujos temporales” que pueden entenderse como historias de vida singulares, identidades narrativas, que se forman en una relación de comunión manifestada en un tiempo presente. Es decir, yo como sujeto singular me relaciono con otros a diario, con las personas con las que vivo, con las con las que estudio, con las que trabajo, etc.

Esta simultaneidad excede estas relaciones cara-a-cara en donde yo reconozco quiénes son esos otros con los que comparto mi existencia presente, hay una *contemporaneidad anónima*. No todas nuestras relaciones personales son inmediatas. Para explicar esto, Ricoeur retoma el concepto de *tipos ideales* de Max Weber; esto describe el modo en que comprendemos a contemporáneos que son desconocidos para nosotros. Así, llegamos a ellos por ciertas funciones tipificadas que les son asignadas. Por ejemplo, hay alguien que maneja el bus en el que me subo para transportarme a la universidad, pero nunca llegamos a vernos o a relacionarnos directamente. Hay una función tipificada que reconozco: conducir el bus; sé que hay alguien que conduce, pero el mayor vínculo que logro con ese alguien es por medio de esa función que reconozco. Estos *tipos ideales* hacen parte de la historia de nuestra vida porque cumplen un rol dentro de ella, pero no llegamos a identificarlos en su particularidad personal.

Con la contemporaneidad hay un primer entrecruzamiento entre la historia personal y una historia que es de carácter más bien común. Esto comienza a ampliarse si estudiamos la idea de *predecesores*. Los predecesores son *otros* que no son contemporáneos a mí, su mundo existió antes de mi nacimiento y no hay forma de influir sobre sus acciones desde en el presente que vivimos. Con nuestros predecesores hay un distanciamiento, su acción fue efectuada en un momento anterior a nuestra llegada al mundo.

Con esos seres que mueren a los que sucedemos también tenemos una relación anónima; no sabemos con exactitud quiénes son todos ellos, pero somos sus herederos. Del mismo modo, nosotros seremos predecesores de otros que vendrán después de nuestra muerte, nuestros sucesores: “los antepasados y los sucesores son *otros*, cargados de un simbolismo opaco, cuya figura viene a ocupar el lugar de Otro, completamente distinto, de los mortales” (Ricoeur, 2009a, p. 801).

Una generación es *heredera* de la otra. Es decir, nuestro presente está influido por lo que ha quedado de nuestros predecesores, por sus vivencias y sus acciones y por los significados que

les atribuimos; así como el futuro se verá afectado en alguna medida por nuestras acciones presentes. Nuestra identidad narrativa excede el ámbito privado y se entrecruza con las identidades de otros, influye sobre ellas y recibe influencia de las mismas. Las relaciones interpersonales que repercuten en la identidad de cada cual están mediadas temporalmente, están en un plano histórico:

En efecto, la relación directa del yo con el tú y con el nosotros está estructurada temporalmente desde el principio: estamos orientados en tanto agentes y pacientes de la acción, hacia el pasado recordado, el presente vivido y el futuro anticipado de la conducta del otro. Aplicada a la esfera temporal, la génesis de sentido del anónimo consiste, por lo tanto, en derivar de la triada presente, pasado, futuro —característica de la relación interpersonal directa—, la triada del reino de los *contemporáneos*, del de los *predecesores*, y del de los *sucesores*. (Ricoeur, 2009a, p. 796)

El plano histórico del que ahora hablamos no hace referencia exclusiva a la historia personal de cada quien, sino también a “la totalidad del curso de los acontecimientos y la totalidad de las narraciones que hacen referencia a este curso” (Ricoeur, 2009a, p. 781). Y bien, la identidad personal se halla dentro de ese curso de acontecimientos, del curso de la historia. La identidad narrativa se halla en medio de un fenómeno más general que se entreteje con las historias de los que habitan, habitaron o habitarán el mundo: de quienes ejercen acciones en él.

### ***2.3.2. La función análoga de la imaginación en la experiencia histórica***

Finalmente, podemos decir que hay un *encadenamiento temporal* entre generaciones. Ricoeur arguye que tal encadenamiento está mediado simbólicamente, el pasado nos es transmitido y lo interpretamos. Un ejemplo paradigmático de esta transmisión son los relatos ancestrales: a través de ellos nos cuentan acontecimientos de seres que ya no podemos conocer, pero la narración nos da la posibilidad de interpretar esos acontecimientos, imaginarlos y apropiarnos de ello. Estos relatos propician un entrecruzamiento entre la memoria del antepasado y del sucesor. El encadenamiento temporal entre generaciones deviene en el flujo englobante de la historia.

Nuestra identidad narrativa se imagina dentro del flujo histórico y es capaz de reconocer a los otros con los que allí cohabita por una acción imaginativa. La imaginación aproxima nuestra identidad personal análogamente a las identidades personales de contemporáneos, predecesores y sucesores, lo que lleva a un acoplamiento histórico: “estos campos son análogos en el sentido de que cada uno de nosotros puede, en principio, ejercer *como cualquier otro* la función del yo e imputarse a sí mismo su propia experiencia” (Ricoeur, 2002a, p. 209).

La imaginación refleja en este punto el esquematismo y el “ver como...” que le constituye. Hay un acoplamiento en el que esquematizamos nuestra experiencia histórica: primero, una multiplicidad de historias personales las sintetizamos bajo el signo de una misma generación; segundo, una multiplicidad de generaciones las sintetizamos bajo el signo de una misma historia. Por otro lado, en la analogía que hacemos con otros campos temporales nos vemos como esos otros que lo componen, no para comparar su comportamiento con el nuestro, sino para reconocer su semejanza con nosotros mismos.

Ricoeur nos habla de una analogía del ego con lo cual se transfiere el significado “yo” en donde se reconoce que nuestros contemporáneos, nuestros predecesores y nuestros sucesores también pueden decir “yo”. En otras palabras, reconocemos que los otros con los que habitamos el mundo también son agentes de acción, que son seres capaces de configurar su identidad personal narrativamente. Reconocemos que hay otros que, aunque configuran mundos e historias alternas a las nuestras, son semejantes a nosotros.

Aproximamos los diversos campos semánticos que configuran al campo semántico de la historia de nuestra vida. Y, en consecuencia, imaginar a los otros como agentes y reconocer que algunas de sus acciones intervienen en nuestras vidas es afirmar que los otros también son protagonistas de nuestra propia historia. Es decir, la analogía del ego que permite la imaginación secunda el hecho de que nuestra identidad personal está constituida con el otro, por el otro y para el otro.

En un plano intersubjetivo, imaginar es afirmar las potencialidades del otro en tanto semejante a mí. E imaginar también es ser capaz de figurarnos lo que pensaríamos y experimentaríamos si estuviésemos en el lugar del otro:

La tarea de la imaginación productora consiste, entonces, en luchar contra esta terrible entropía en las relaciones humanas [...] la imaginación tiene como competencia preservar e identificar, en todas las relaciones con nuestros contemporáneos, nuestros predecesores y nuestros sucesores, la *analogía del ego*. En consecuencia, su competencia es la de preservar e identificar la diferencia entre el curso de la historia y el curso de las cosas. (Ricoeur, 2002a, p. 210)

La imaginación, de esta manera, produce una nueva imagen: la de una experiencia histórica, lo que nos deja explorar relaciones con otros que quizá no llegamos a concebir, produce nuevas conexiones intersubjetivas que repercuten en el modo en el que comprendemos el mundo y nos comprendemos a nosotros mismos. Esto concreta la afirmación con la que cerramos el primer

capítulo que decía que la identidad narrativa tiene una configuración imaginativa, y nos mostró que concretamente ello implica un imaginarse con otros.

La experiencia histórica, de este modo, es parte de la configuración de la identidad y la imaginación narrativa no solo es imaginación poético-práctica, sino que también es imaginación intersubjetiva, y más concretamente, es imaginación histórica. Con lo anterior, podemos concluir algo más. Ricoeur (1996) desarrolla los estudios de *Sí mismo como otro* entorno a “cuatro maneras de responder la pregunta *¿quién?*: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién es sujeto moral de imputación?” (p. 173). Con nuestro estudio podemos complementar esto con una nueva pregunta: ¿quién imagina?, y más concretamente, ¿quién se imagina con otros?

### **Tercer capítulo. La dimensión histórica de la identidad narrativa**

El objetivo de este capítulo es mostrar, mediante la teoría ricoeuriana de la imaginación, una dimensión histórica de la identidad narrativa que no se centre únicamente en la configuración de una historia individual, sino que también tenga en cuenta la relación del sí mismo con predecesores, contemporáneos y sucesores. También se defenderá la tesis de que la imaginación es condición de posibilidad de esta dimensión histórica de la identidad narrativa.

En un primer apartado se propondrá un concepto de imaginación histórica desde la relación entre tradición, presente histórico y la pregunta por la realidad del pasado, en donde se intenta dar una apuesta interpretativa sobre el accionar del vínculo analógico de la experiencia histórica. En un segundo apartado se proponen las relaciones de tal concepto de imaginación histórica con la identidad narrativa para mostrar la tesis del capítulo y algunas consecuencias de la misma.

#### **3.1. La imaginación histórica**

Hemos visto que la imaginación condiciona la experiencia histórica porque efectúa un vínculo análogo entre generaciones. Empero, hace falta aclarar cuál es esa historia que experimentamos en la imaginación. ¿En qué sentido estamos tomando el término historia? Ricoeur (2009b) expone que tal concepto podría entenderse de dos modos: primero, la historia como historiografía, pues solemos llamar historia a la producción de los historiadores; segundo, con el concepto de historia también nos referimos a “todo aquello que sucede o, más exactamente, a todo aquello que los hombres provocan y todo aquello que padecen y sufren en virtud de la acción de los otros hombres” (p. 57). Precisamente, la historia que experimentamos es a la que nos referimos en este segundo sentido: lo que el ser humano hace y padece. Esta historia tiene efectos sobre nosotros porque la vivimos, y la vivimos con otros que asumimos como nuestros semejantes por la imaginación:

[L]a posibilidad de una experiencia histórica en general reside en nuestra capacidad de permanecer expuestos a los efectos de la historia, para retomar la categoría de *Wirkungsgeschichte* de Gadamer. Pero quedamos afectados por los efectos de la historia solo en la medida en que somos capaces de ampliar nuestra capacidad de ser así afectados. La imaginación es el secreto de esta competencia. (Ricoeur, 2002a, p. 210)

Esta historia que vivimos con otros se configura con ese encuentro imaginativo de experiencias entre contemporáneos, predecesores y sucesores; la historia es un solo flujo temporal en donde

coexisten estos tres tipos de agentes. Pero no es un solo flujo en la medida en que sea una unidad acabada y absoluta, sino que es un mismo encuentro de diversos flujos temporales que están en constante relación, interpretándose y reinterpretándose entre sí, re-figurándose. No es una historia absoluta, sino que es una historia inacabada, en una condición de apertura en un constante hacerse.

La imaginación permite tal encuentro de experiencias en el que nos hacemos conscientes de la presencia de esos otros en nuestra vida; es decir, las acciones de los otros tienen efectos sobre nuestro horizonte de acción, pero somos capaces de concebir esos efectos en la relación imaginativa entre generaciones, así ampliamos esa capacidad de ser afectados, porque nos aproximamos a la experiencia de otros análogamente. Podemos hablar ahora de una imaginación que es imaginación histórica. Vivimos el vínculo histórico por medio de tradiciones que nos son heredadas por nuestros predecesores y a las que les damos continuidad y frente a las que imaginamos acciones nuevas en un presente histórico. Ahora bien ¿qué entendemos por tradición y por presente histórico?

### **3.1.1. La tradición**

Ricoeur comprende la tradición a partir de la concepción gadameriana del concepto. Sin embargo, lo desarrolla desde tres nociones diferentes: *la tradición*, *tradiciones*, y *tradicionalidad*. En primer lugar, a *la tradición* se le atribuye un carácter de legitimidad. Contamos con costumbres, con modos de ser y de pensar particulares que suelen ser compartidos —como vestirnos de determinada manera, comer ciertas comidas, o incluso tener ciertas posiciones políticas y religiosas—. Estas costumbres no se adoptan libre o aleatoriamente, son acogidas y validadas por una tradición que les da fundamento. La tradición es algo que pervive, que se mantiene en el tiempo y que es transmitido. La tradición expresa un fenómeno de continuidad del pasado en nuestras acciones y juicios. La tradición logra tal conservación porque tiene un carácter de autoridad. Así, por ejemplo, se suele practicar la religión de los padres, aunque esta disposición pueda variar a lo largo de la vida; o se asumen creencias propias del contexto en el que se crece, como que hombres y mujeres tienen roles sociales determinados, o que debemos estudiar ciertos contenidos en la escuela.

A lo que adoptamos por *la tradición* no le solemos buscar fundamentos racionales porque nos determina mundanamente; de ella viene la base del modo en que concebimos las cosas y

emprendemos acciones. Cuando algo se mantiene en la tradición es porque conserva un valor significativo para la existencia de quienes la comparten. La tradición incide en nuestros prejuicios, en nuestro modo de comprender las cosas.

La tradición es el suelo de la *situación* en la que vivimos, es decir, es la base con la que se configuró el presente en el que nos encontramos. La situación nos proporciona una perspectiva sobre las cosas que configuran nuestro mundo, un campo de visión desde el que miramos: un horizonte. Pero la tradición implica el hecho de que tenemos un horizonte de nuestro presente que se pondría en tensión con el horizonte del pasado que nos transmiten e interpretamos en lo que Gadamer (2003) llama —y que Ricoeur (2009a) retoma— *fusión de horizontes*.

La fusión de horizontes lleva a la idea de que la tradición no es una tradición estática, aunque tenga un valor de autoridad. Lo que nos lleva a la idea de *tradicionalidad*, que denota el modo en el que la tradición encadena las experiencias de predecesores con la de sus sucesores: este modo es el de una tradición viva, modo en el que una fusión horízontica permite un cuestionamiento de nuestros juicios y acciones desde el encuentro con nuevos horizontes que, finalmente, son nuevas perspectivas, nuevas concepciones y formas de ser en el mundo que se nos están presentando y que logramos ver por medio de una actividad imaginativa. Es decir, la tradicionalidad muestra una continuidad con posibilidad de innovación.

Si se sigue la interpretación que se le dio al fenómeno de la lectura a la luz de la imaginación en el segundo capítulo, podemos afirmar que la fusión de horizontes de la tradicionalidad es un acto de lectura en el que nos imaginamos el pasado transmitido: nos asumimos como lectores de nuestro pasado. Y como lectores, nos refiguramos, cuestionamos nuestra situación desde la perspectiva de lo que recibimos del pasado, efectuamos variaciones imaginativas sobre ella.

En la fusión de horizontes asumimos que nos encontramos *dentro* de la tradicionalidad, nuestra relación con el pasado no es de una lejanía insuperable, es de pertenencia a ese pasado, de comportarse según la voz de lo que sobrevivió. Así, aunque tengamos creencias a las que les otorgamos una autoridad cultural, las podemos cuestionar y cambiarlas, podemos asumir nuevas perspectivas frente a lo que la cultura nos transmite: podemos imaginar otras religiones, otros roles y expresiones de género, otros contenidos para aprender en la escuela. ¿Por qué aprender álgebra y no agricultura? ¿por qué vestir de azul y no de rosado? O veamos un ejemplo más concreto: en 1954 se le reconoce el derecho al voto de las mujeres en Colombia, antes de ello se

tenía por verdadera la creencia de que las mujeres no estaban en capacidad para elegir, pero esta creencia devino en su contraria, en medio de diversas luchas se le cuestionó y se asumió otra posición al respecto que les reconoció tal derecho.

La fusión de horizontes de la tradicionalidad es posible porque recibimos algo del pasado que podemos interpretar: las *tradiciones*, que “consisten en los contenidos transmitidos en tanto portadores de sentido; colocan todas las herencias recibidas en el orden de lo simbólico y, virtualmente, en una dimensión lingüística y textual” (Ricoeur, 2009a, p. 969). Ricoeur reconoce acá el carácter lingüístico de la tradición, que no solo existe en la medida en que haya un sistema de lengua en el que se expresen sentidos, sino también porque la tradición consta de cosas dichas, oídas y recibidas. A la tradición le componen cosas que ya fueron dichas y que se han transmitido en cadenas de interpretaciones y reinterpretaciones.

Podemos imaginar el pasado por el carácter lingüístico que permite su transmisión, el cual, además, propicia que establezcamos una *conversación* con él. Este aspecto lingüístico posibilita fusionar horizontes. Por ejemplo, las creencias que nos transmiten nuestros padres y que asumimos y re-interpretamos pueden expresarse lingüísticamente, tienen un sentido que permiten expresarlas. Esto sienta sus bases en la posibilidad de *pregunta* y *respuesta* que se logra en una conversación que emprendemos con aquello que interpretamos, en términos de Grondin: “entender algo significa haber aplicado algo de tal modo que a nosotros que encontramos en ello una respuesta a nuestras preguntas. Pero solo son «nuestras» en la medida en que también fueron recogidas y transformadas desde una tradición” (Grondin, 1999, p. 169).

La historia tiene efectos en nuestro presente, dejó marcas. Si el ser humano se comprende a sí mismo narrativamente, el relato de su vida estaría perfilado por la situación en la que se encuentra, por la tradición. El ser humano tiene la condición de *ser-marcado-por-el-pasado*, hay rastros de nuestros predecesores en el presente. Entrar en una conversación con el pasado es comprender mejor lo que somos y lo que podemos ser, porque ese pasado aún es presente, no está muerto; esto es afirmar la existencia de nuestros predecesores y la deuda que tenemos con ellos, esto es reconocer su alteridad como parte de nuestra identidad.

### ***3.1.2. La realidad del pasado***

Podemos decir que hay un encuentro entre pasado y presente en la medida en que hay algo que permanece de la acción de nuestros predecesores, ellos han dejado marcas a las que le atribuimos

significados particulares en la tradición. Tal marca del pasado es lo que Ricoeur denomina *huella*, definida como un vestigio que ha dejado algo o alguien tras su paso. La huella es visible en el presente como marca de un acontecimiento anterior, es prueba de que algo ha sucedido, es lo que prevalece de ello “el paso ya no es, pero la huella permanece” (Ricoeur, 2009a, p. 807).

En el presente se conservan construcciones, documentos, invenciones, relatos, etc., que se crearon en el seno de una generación anterior a la nuestra; pero son elementos que perduran y hacen parte de nuestra actualidad. Esto da cuenta de que le debemos a nuestros predecesores muchas de las condiciones de nuestra cotidianidad presente, tenemos una deuda con nuestros antepasados: “en tanto marca, [la huella] se relaciona con la noción de fecha, pero en tanto signo inmaterial remite al mundo ausente del cual es solamente vestigio, resto. Es en ese sentido que se puede decir de la huella que conserva el pasado en el presente” (Ricoeur, 2009b, p. 64)

El significado de la huella contiene una dialéctica entre mostrar y ocultar, pues significa algo sobre el pasado en el presente sin mostrar el pasado explícitamente. Las huellas “valen por” el pasado, cumplen una función de *representancia* o *lugartenencia*. Esta relación de representancia da cuenta del modo en el que se asume la realidad del pasado, las construcciones que se hacen sobre él y el modo en el que nos relacionamos con él. Ricoeur (2009a) arguye que dentro del estudio histórico la relación de representancia que se establece entre la huella y el pasado se ha visto bajo tres grandes géneros: lo Mismo, lo Otro y lo Análogo.

Las perspectivas que pretenden suprimir la distancia temporal entre el pasado y el presente se ubican en el género de lo Mismo. Expone Ricoeur que para Collingwood, por ejemplo, un acontecimiento histórico tiene un lado interno relacionado con el pensamiento, producto del ser humano, y un lado exterior que depende de los cambios naturales. Según esto, la labor del historiador sería reefectuar dicho pensamiento por medio de su imaginación, reefectuación que sería idéntica al pensamiento del pasado: se estaría repensando. Esto último anularía la distancia temporal entre ambos pensamientos porque se estarían tomando como si fueran el mismo. Ricoeur (2009a) dice que la relación de identidad entre el pensamiento que propone esta perspectiva no explica la alteridad de su repetición; no pueden ser el mismo pensamiento, pues se conoce el propio pensamiento sobre el pasado, mas no el pasado como tal (p. 846).

El género alterno al de lo Mismo es el que Ricoeur denomina género de lo Otro, en donde se ve en la historia una alteridad ausente; el pasado es tomado como algo que falta. Según Sergio Valverde:

La presencia del presente no es plena, sino que es siempre otra, debido a que su pasado es incognoscible, solo manifestable por la tradición que es una tradición del presente. El pasado es una alegoría del presente, construida en el presente, y nunca sabremos como realmente fue. (Valverde, 2003, p. 57)

Desde esta perspectiva el pasado sería algo radicalmente lejano a nosotros. En este género hay un reconocimiento de la diferencia de cada hecho histórico pasado, pero esta diferencia, expone Ricoeur, estaría destemporalizada. Frente a la cuestión por la realidad del pasado, esta categoría de diferencia muestra un lado negativo, una imposibilidad. Ricoeur (2009a) dice que esto no es justo con la tradición que pervive, es decir, con lo que permanece del pasado en nuestros días, porque ciertamente lo niega (p. 853). Recordemos que el tiempo histórico no es un tiempo meramente lineal que considere el pasado como un momento muerto o un instante cualquiera, el tiempo histórico asume la experiencia de nuestros predecesores como parte de nuestra experiencia actual. ¿Cómo es posible esto? Por analogía, por la imaginación.

La solución que el filósofo francés propone a la cuestión de la realidad del pasado se da en el marco de un tercer género: lo Análogo, que asocia dialécticamente lo Mismo y lo Otro. Ricoeur comienza trayendo a colación el hecho de que podamos diferenciar las narraciones históricas de las de ficción. En el campo de la historia se espera cierta correspondencia entre la narración y los sucesos que realmente ocurrieron y que en ella se relatan. En la configuración del relato histórico se es consciente de que, aunque se pretenda hacer una reconstrucción de los hechos, la reconstrucción es una construcción diferente a los acontecimientos a los que la misma hace referencia. Es decir, como en el género de lo Mismo, los relatos históricos pretenden hacer una reconstrucción de hechos pasados que realmente se dieron; pero, como en el género de lo Otro, se toman los hechos por reconstruir como acontecimientos individuales y diferentes a la narración que habla de ellos.

Dentro del género de lo Análogo la narración histórica hace referencia al pasado, pero no se toma este último como algo idéntico a un discurso que lo esté reefectuando, ni como algo totalmente opuesto al presente. Según esto, la referencia al pasado no puede ser directa porque es algo que ya sucedió, podemos acercarnos a ello por analogía, hallando semejanzas mediante

las huellas que perviven, es decir, imaginando: “entre una narración y un curso de acontecimientos, no hay una relación de reproducción, de reduplicación, de equivalencia, sino una relación metafórica” (Ricoeur, 2009a, p. 859).

La idea del género de lo Análogo no solo repercute en el ejercicio de la historiografía, sino también en lo que hemos llamado anteriormente experiencia histórica en el ámbito de la identidad personal. Nuestros predecesores dejan huellas de su acción que perduran en nuestro presente por la tradición, y nuestras interpretaciones sobre esas huellas son vehículo para lograr una aproximación al presente en el que fueron dejadas. De esta manera es que aproximamos análogamente las acciones de las generaciones anteriores a la historia de nuestra vida a nuestra identidad narrativa. No sobra decir que la aproximación por analogía es la función de la imaginación en el que vemos el pasado como un presente que fue efectivo y que incluso podríamos ubicar en el tiempo del calendario.

El hecho de que el pasado sea efectivo por la tradición —es decir, que tenga efectos sobre nuestro tiempo— soporta la dialéctica entre lo Mismo, lo Otro y lo Análogo. Ricoeur (2009a) afirma que, sin la eficiencia del pasado, tal dialéctica amenaza con despertar “un sueño de poder ejercido por el sujeto del conocer” (p. 971). Se habla acá de una conciencia que busca dominar la relación del pasado conocido con el pasado acontecido, una conciencia que cree controlar el pasado. Acercarse análogamente a nuestros predecesores por la imaginación no es ejercer poder sobre los hechos acontecidos, es dejarse afectar por ellos:

La aproximación hermenéutica [...] comienza por reconocer esta exterioridad del pasado respecto a cualquier intento centrado en una conciencia constituyente, ya sea reconocida, oculta o desconocida. Ella hace inclinar toda la problemática de la esfera del *conocer* a la del *ser-afectado*, es decir, del *no hacer*. (Ricoeur, 2009a, p. 971)

La dialéctica de lo Mismo, lo Otro y lo Análogo reconoce el pasado como algo que no hemos hecho y por lo que somos afectados, la dialéctica está gobernada por la deuda que tenemos con el pasado. Deuda que vista desde la tradición contiene una idea de herencia, de transmisión, lo que le da vida al pasado. Sobre la tradición descansa la red de contemporáneos, predecesores y sucesores. Somos seres narrativos, pero somos seres inmersos en la tradición a la que le damos vida y continuidad en la conversación que podemos entablar con otras generaciones desde sus huellas por nuestra imaginación, con lo que ampliamos la perspectiva desde la que relatamos nuestra propia vida.

### 3.1.3. *El presente histórico*

Nos relacionamos análogamente por la imaginación con lo que en la tradición pervive del pasado, nuestra situación está marcada por ello. Pero bien ¿cómo caracterizamos esa situación en la que nos encontramos? Si el pasado aún vive y lo interpretamos por sus marcas, nuestro presente no es un momento temporal cerrado en sí mismo, nuestro presente es histórico. Los diversos flujos temporales se encuentran en el presente: contemporáneos, predecesores y sucesores coexisten imaginativamente en él. Ricoeur (2009a) define al *presente histórico* como el encuentro dialéctico entre *espacio de experiencia* y el *horizonte de espera*, conceptos que retoma del historiador alemán Reinhart Koselleck.

Por un lado, la experiencia se entiende como una adquisición, como un extrañamiento que fue superado y se puede llegar a ella de modo privado e individual o por la transmisión de generaciones anteriores o instituciones actuales. El espacio, por su parte, conlleva posibilidades de recorrido según formas en las que él mismo se organiza. Así, el espacio de experiencia denota la diversidad y amplitud que nos ofrece el encuentro con la experiencia pasada.

Por otro lado, el horizonte, como ya se expuso, indica una perspectiva, un campo visual desde el que es posible ver el mundo al que nos enfrentamos desde una situación concreta. La espera, por su parte, incluye todo tipo de manifestaciones que se tienen con miras al futuro, como deseos, temores, esperanza y desesperanza, etc. Así, el horizonte de espera da cuenta de una amplia perspectiva sobre el futuro, pero bajo los límites de la situación desde donde miramos.

Tanto la experiencia que se tiene del pasado como las expectativas que se tienen sobre el futuro son estados que se manifiestan en el presente: experiencia y expectativas se encuentran en un 'ahora'; es decir, no hay una ruptura entre pasado, presente y futuro, sino que el presente es un encuentro dialéctico entre lo que fue y lo que puede ser. El vínculo dialéctico entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa se da entre la acción que se emprende en el presente para comenzar a hacer efectivo lo que se espera del futuro y el pasado que recibimos en el que no intervenimos y sobre el que configuramos nuestra identidad. La tradición pasada ayuda a regular las acciones presentes con vistas al futuro de manera razonada:

[...] el potencial de sentido así liberado de la ganga de las tradiciones puede contribuir a dar vida a aquellas de nuestras esperas que tienen la virtud de determinar, en el sentido de una historia que hay que hacer, la idea reguladora, pero vacía, de una comunicación sin trabas ni limitaciones.

Gracias a este juego de la espera y de la memoria, la utopía de una humanidad reconciliada puede actuar en una historia *efectiva*. (Ricoeur, 2009a, p. 971)

Llegamos a una concepción del presente como presente histórico. Como un presente puesto en tradición. Los hechos que vivieron nuestros antepasados tienen efectos en nuestro tiempo, una historia efectiva reconoce eso y, además, reconoce que el presente tendrá efectos en el futuro. Esta historia involucra al sí mismo como una conciencia que se imagina como ser histórico en tanto pertenece a la historia y es parte de tradiciones, así como es un agente del presente que hace historia y puede emprender acciones de acuerdo con las esperas que tiene del mañana.

A este presente histórico le caracteriza la *iniciativa*, esto es, el comenzar, *en efecto*, acciones conscientes determinadas. El presente histórico está situado en el reino de los contemporáneos, en donde los agentes que le conforman comienzan a hacer que sus esperas sobre el futuro empiecen a hacer parte del presente. Lo que implica que esas esperas son reguladas por las posibilidades de acción que brinda la situación en la que la persona se encuentra.

Y aquí la imaginación narrativa deviene en imaginación histórica. La imaginación permite esquematizar el espacio de experiencia en la tradición que recibimos y así lo podemos cuestionar en el estado de suspensión de la referencia inmediata que nos permite la imaginación. Y este cuestionamiento implica una aplicación, la conversación con la tradición permite dar respuestas en el nivel de la acción. Proyectamos, imaginamos un horizonte de espera que sienta sus bases en las variaciones imaginativas sobre el pasado, y las acciones que emprendemos las hacemos en tanto son iniciativa de la realización de esas esperas. La imaginación poético-práctica se sitúa en el curso de la historia.

Cuando nuestra identidad personal se encuentra análogamente con el pasado por la imaginación es posible emprender acciones a partir de esa conciencia de la acción de nuestros predecesores. La imaginación ejerce su función creativa: el ser humano produce nuevas imágenes posibles sobre la historia. Sin embargo, la iniciativa está condicionada por el pasado, por los efectos que de él quedaron; padecemos circunstancias que exceden nuestra acción. Pero de nuevo, la función de la imaginación, dijimos, en su función reflexiva y proyectiva nos proporciona conciencia de nuestras capacidades. Nos figuramos acciones nuevas en la medida en que son posibles, es decir, en tanto sabemos nuestras limitaciones y probabilidades al hacer cálculos de causalidad y de motivos, lo que se logra con un suelo retrospectivo de concienciación de la situación en la que nos encontramos.

Ser conscientes de nuestra situación para emprender acciones nuevas es narrar nuestra vida, pero también es situar nuestra narración dentro de la tradición, en donde hallamos la posibilidad de *innovación* respecto a la misma. El concepto de situación nos ubica en el corazón de la función de la imaginación como imaginación histórica: la sucesión de generaciones. El presente, configurado en el seno del reino de los contemporáneos, lo hacemos con los otros con los que se imbrica la historia de nuestra vida: “el presente histórico es inmediatamente aprehendido como espacio *común* de experiencia” (Ricoeur, 2009a, p. 979).

Por otro lado, creamos vínculos análogos en los que reconocemos la alteridad de nuestros predecesores desde la interpretación de las huellas que dejaron y los imaginamos como semejantes desde la tradición. También emprendemos acciones con vistas al futuro siendo conscientes de que nuestros actos tienen repercusiones sobre los otros que vendrán. La imaginación posibilita que nuestra identidad personal se configure con otros, los vuelve semejantes. Lo anterior afirma el hecho de que somos seres *dentro* de la historia, pero no de una historia muerta que da cuenta de hechos lejanos, sino una historia viva en la que se entretajan nuestras acciones con las de los otros; una historia que padecemos, pero que también continúa haciéndose con nuestro accionar. La imaginación como imaginación histórica proporciona un valor intersubjetivo a las dimensiones poéticas y prácticas de la identidad narrativa. Así, por la función de la imaginación, nuestra identidad personal encuentra su conciencia histórica.

### **3.2. La imaginación histórica en la configuración de la identidad personal**

En el segundo capítulo se mostró que la imaginación, en sus aplicaciones poéticas y prácticas, es condición de posibilidad de la configuración de nuestra identidad personal como identidad narrativa, lo que aproximamos a pregunta por el quién en la forma ¿quién imagina? Empero, para que esta labor se cumpla, es menester tener en cuenta el aspecto histórico de la imaginación por el que emprendemos acciones con la conciencia de que no estamos solos en el mundo y de que tenemos deudas con el pasado, con lo que proponemos la pregunta ¿quién se imagina con otros? La respuesta está en un sí mismo que se imagina históricamente, que se ofrece a los efectos de la historia en la imaginación.

Ricoeur (2002a) nos dice que nos ofrecemos a los efectos de la historia en la imaginación, pues ella nos permite realizar el vínculo analógico que convierte a todo ser humano en nuestro semejante. Pero el filósofo francés arguye que ese vínculo es accesible por prácticas imaginativas

que trascienden la imaginación individual porque se efectúan colectivamente. Estas prácticas son la *ideología* y la *utopía* (p. 211).

La ideología tiene la labor de enlazar eventos significativos con los que una comunidad puede identificarse, así como enlaza formas de ser y de pensar por las que el grupo se da una imagen estable y perdurable de sí. Sin embargo, la imagen de sí de una sociedad puede ser instaurada por alguna autoridad —determinados relatos, figuras religiosas, históricas o políticas, etc.—, por lo que la ideología puede devenir en la legitimación de tal autoridad. La legitimación corre el riesgo corromperse y traer la “patología” de la ideología, lo que convierte a esta última en “un proceso de distorsiones y disimulos mediante los cuales nos ocultamos a nosotros mismos” (Ricoeur, 2002a, p. 349); así, tenemos una posición en la sociedad —como nuestra posición de clase— que legitimamos y en la que nos refugiamos para disimular el hecho de que tenemos ciertos privilegios y que sufrimos ciertas injusticias por estar en tal posición, pues todo parece ser así por una justa razón.

Por otro lado, la utopía tiene la función de proyectar lo real hacia un lugar que no es “ningún lugar”, es decir, la realidad social se proyecta en lugares a los que no pertenece. La utopía tiene una función subversiva, ya que proyecta potencialidades que han sido reprimidas por el orden social instaurado: por la utopía se pueden proyectar otras posibilidades de sociedad. La utopía pone en cuestión cada dimensión de la vida social y los modos en los que allí se ejerce el poder, efectúa variaciones imaginativas sobre él, por lo que las proyecciones de nuevos órdenes sociales tienen suelo sobre lo ya existente. Pero la utopía también tiene su patología, puede olvidar las condiciones que le proporciona la realidad y proyectar acciones comunes perfeccionistas e irrealizables.

Ricoeur (2001; 2002a) expone que ideología y utopía se encuentran para componer el imaginario social por el que una colectividad configura su identidad narrativa. La ideología tiene la función positiva de integrar sintéticamente a la sociedad proyectando una imagen unificada de sí misma (por el esquematismo de la imaginación), aunque esta podría caer en una imagen engañosa. La utopía tiene la función de proyectar nuevos modos de organización de la sociedad (por la función creadora de la imaginación), aunque podrían ser modos irrealizables. Ideología y utopía funcionan en conjunto para curar sus patologías recíprocamente: la utopía puede proyectar mundos posibles que funcionan como crítica de lo legitimado por la ideología e identifica sus posibles engaños; la ideología puede proporcionar un lugar estable desde el que la sociedad

reflexiona sobre sí misma y se hace consciente de las condiciones con las que cuenta para proyectar utopías realmente alcanzables.

¿Por qué Ricoeur dice que en la ideología y la utopía nos ofrecemos a los efectos de la historia? Como lo expone Deciu (2001): “la ideología, como la define Ricoeur, es lo que conecta una tradición y, cuando lo necesita, también es lo que la justifica” (p. 80. Traducción personal) y la utopía “desempeña un rol importante en la “fusión de horizontes”, asegurando que un horizonte —la tradición— no llegue a ser limitante” (p. 81. Traducción personal). Es decir, la ideología actúa en la configuración de la tradición, pues la recibimos en el marco de una identidad colectiva que ha sedimentado ciertos aspectos desde tiempos atrás y los transmite. Pero el presente puede mirar críticamente esa tradición por medio de la utopía y reflexionar sobre lo sedimentado para figurar nuevas expectativas sobre el futuro y emprender iniciativas en función de ellas. Como lo afirma Masiá (1998), las figuras del imaginario colectivo relacionan tradiciones, expectativas e iniciativas (p. 65).

Preguntamos nosotros: ¿el ámbito de la imaginación personal está fuera del ámbito de la imaginación colectiva? No. Queda algo por decir: la imaginación sitúa la acción personal dentro de la acción colectiva. Dicho de otro modo, la imaginación sitúa nuestra historia personal —de la que se compone nuestra identidad narrativa— en el flujo englobante de la historia. Así la función de la imaginación es condición de posibilidad de una dimensión histórica de la identidad narrativa, la configura.

Sostendremos la idea de que la dimensión histórica de la identidad narrativa se configura por la síntesis entre diversos flujos temporales que se logra por la imaginación. Esto repercute en la configuración de la historia personal: como vimos en el segundo capítulo, por la imaginación comprendemos nuestra vida cuando sintetizamos nuestras acciones pasadas y nos figuramos vías de acción para el futuro. Pero vimos también que la imaginación histórica reconoce el hecho de que hay una alteridad en la historia de nuestra vida, alteridad que incluye contemporáneos, predecesores y sucesores. Y aunque nos relacionemos con esa alteridad en las figuras del imaginario social, la función análoga de la imaginación nos hace ser conscientes del otro al emprender nuestra acción personal. Es decir, nuestra experiencia, nuestra iniciativa y nuestra proyección personal están en medio de ideologías y utopías que se configuran colectivamente, nuestra identidad narrativa es afectada por ellas, pues la imagen que tenemos de la sociedad en la que estamos es parte de la imagen que tenemos de nosotros mismos.

Del agenciamiento de sí mismo configurado en la imaginación, en donde reconocemos nuestras capacidades, pasamos a un agenciamiento histórico, en donde somos agentes con los otros. La imaginación nos permite posicionarnos como sujetos individuales dentro de la tradición para innovar dentro de ella. Así se afirma el hecho de que somos capaces de asumir la responsabilidad de nuestra realidad histórica y de producir acciones conscientes en el marco de una colectividad.

La acción individual consciente de la historia tendría un matiz ético. Kemp (1997) sostiene que hay una visión de una “verdadera vida” social, una vida buena, con la que actuamos respecto a las prácticas de ideología y utopía, esto es una vida buena en comunidad que imaginamos narrativamente (p.331). La vida buena es planteada por Ricoeur (1996) como el objetivo hacia el cual se dirige su ética, “[...] la «vida buena» es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada” (p. 184). Es decir, la vida buena es una proyección hacia la que encausamos nuestras acciones, es lo que consideramos el mejor modo de vivir en comunidad y nos ocupamos de procurárnoslo. Nuestras críticas a la ideología se configurarían con base en utopías que se dirigen a esa vida buena que nos imaginamos. Así, nuestra posición frente al imaginario social está atravesada por un objetivo ético.

No obstante, imaginar una vida buena en comunidad, siendo conscientes de la historia, implica que esta comunidad se conciba como el encuentro entre contemporáneos, predecesores y sucesores. Es necesario reivindicar la existencia de esos otros que hacen parte de nuestra experiencia histórica, sobre todo cuando han sido ocultados por una ideología dominante, o cuando sus esperas sobre el futuro no fueron alcanzadas y vemos que aún son pertinentes:

Tal es la fuerza del presente, equivalente de la iniciativa en la escala de al de historia: es la que da a nuestras intenciones éticas y políticas sobre el futuro la fuerza de reactivar las potencialidades incumplidas del pasado transmitido. (Ricoeur, 2002a, p. 256)

Kearney (1995), por otro lado, expone que el encuentro con el pasado a veces toma un carácter ético cuando se asumen los testimonios que difieren a los de la ideología dominante, cuando la imaginación nos enfrenta a la experiencia del horror del pasado de quienes han sufrido injusticias por parte de quienes legitiman tal ideología.

La visión de una vida buena se contrasta con el enfrentamiento al horror del pasado, nos figuramos estos hechos en la imaginación para dejarnos tocar por ellos: “la ficción da ojos al

narrador horrorizado. Ojos para ver y para llorar” (Ricoeur, 2009a, p. 912). Tomamos posición frente a la tradición al imaginarnos estos hechos y nuestra acción adquiere el compromiso de abogar por una no repetición y por un recuerdo, pues “hay crímenes que no deben olvidarse, víctimas cuyo sufrimiento pide menos venganza que narración. Solo la voluntad de no olvidar puede hacer que estos crímenes no vuelvan *nunca más*” (p. 912).

La posición que tomamos frente a la tradición y las proyecciones que hacemos sobre el futuro implican una reflexión ética sobre el mejor modo de emprender nuestra acción en el presente. Pero la analogía del ego, que posibilita la imaginación histórica, nos aproxima a la experiencia de contemporáneos, predecesores y sucesores, y nos hace responsable de ellos. Nuestra capacidad humana de responsabilidad es posible por la función de la imaginación histórica, ya que ella nos hace conscientes de que nuestras acciones repercuten en la vida de los otros y, además, que debemos responder por ello. Y con el horror del pasado, la responsabilidad sobre los otros se extiende, somos responsables de procurar la no repetición de determinadas acciones que resultaron desastrosas.

El hacernos responsables que posibilita la imaginación histórica nos devuelve sobre la dialéctica de la ipseidad y la mismidad. Respondemos por la alteridad porque la imaginamos análogamente, pero esto implica un sí mismo que se mantiene en su palabra de responder por los proyectos que asume. La iniciativa de acción en el presente lleva a la promesa de un agente que toma la responsabilidad de efectuar acciones. Pero como vimos, son acciones que se dan dentro de una colectividad, acciones influidas por otros y que tienen influencia en otros; acciones que, conscientes de su tradición, son producto de reflexiones sobre cómo y por qué se comienzan a realizar.

No se debe olvidar que para encontrarse dentro de la tradición y responder a ella en un compromiso de acciones nuevas, el sí (la ipseidad) se asume como una misma persona (la mismidad), sus promesas tienen un sostén en su carácter. Una misma persona se imagina como el quién de la historia de su vida, pero imagina el quién de la historia de vida de los otros y, además, los imagina como un quién en la propia vida por el que responde y con el que se compromete.

Kearney (1995) dice que la poética de la imaginación provee una identidad perdurable capaz de comprometerse y que le permite a esa identidad trascender a mundos posibles o extraños, pero

que esto no es suficiente para lograr una ética porque se queda en el plano de la interpretación de un sí que está a cargo de efectuar la analogía con el otro. Para Kearney la ética se logra cuando el sí pregunta ¿dónde estás? y el otro responde ¡aquí estoy!, lo cual excede la imaginación individual. Puede que este autor tenga razón y la función de la imaginación no alcance estas dimensiones, pero, de igual manera, si la imaginación es condición de posibilidad para reconocer al otro, lo es también para que podemos preguntarle ¿dónde estás? La imaginación histórica es por la que buscamos la respuesta del otro, aunque esta no se logre siempre.

¿A qué nos lleva lo anterior? Una persona que da cuenta de sí narrativamente ve que su sí mismo está atravesado por la existencia de otros agentes y los busca porque hacen parte de sí, les pregunta ¿dónde estás? porque los asume como otros sí mismos capaces de acción: “la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad” (Ricoeur, 1996, p. 352). Esta búsqueda, por ejemplo, es la que nos lleva a preguntarnos por aquellos predecesores víctimas del horror: su recuerdo es un potencial ¡aquí estoy! que, aunque no sea una respuesta directa de ellos, es un intento por defender la existencia de su voz y de los efectos de la historia de su vida sobre el presente.

Narrarse a sí mismo por la imaginación es dar cuenta de la alteridad que nos constituye y es reconocerse también como ser dentro de la historia, de la que se es paciente y agente. La capacidad de imaginar nos permite cuestionar y transformar paradigmas de la vida en comunidad desde la acción individual, de trasgredir lo hegemónicamente sedimentado. Yendo más allá, imaginar nos permite hacer frente a lo totalitario, a lo que pretende imponer una única forma de comprender el mundo y de estar en él. Pero es un hacer frente que se sostiene sobre una responsabilidad con sí mismo y con el otro, sobre la búsqueda de la alteridad; lo que se sostiene sobre el reconocimiento de que hay múltiples futuros posibles y de que, además de agentes, somos pacientes de la historia y que debemos tener en cuenta las condiciones del mundo que se escapan de nuestro hacer y que los múltiples otros de los diversos flujos temporales hacen parte de nuestra acción.

La imaginación tiene una función configurativa en la dimensión histórica de la identidad narrativa, la hace posible. El que la identidad tenga tal dimensión afirma el hecho de que somos seres históricos porque nos reconocemos como agentes de acción en la historia de nuestra vida y porque actuamos en la historia que configuramos con contemporáneos, predecesores y

sucesores: la historia común de los seres humanos. De este modo, habitamos dentro de la historia y, como versa el epígrafe con el que se inició el recorrido de esta investigación, tejemos diversos flujos temporales para hacer cercano lo que parece distante. Con la imaginación damos apertura a una relación particular con la historia que da cuenta de nuestra realidad, en donde nos reconocemos en ella y podemos transformarla.

## Conclusiones

En el primer capítulo reconstruimos los principales argumentos con los que Ricoeur afirma que la identidad personal es narrativa y dijimos que es así gracias a la imaginación. Nos imaginamos como protagonistas de la historia de nuestra vida e imaginamos múltiples posibilidades de acción en ella y con esto podemos reconfigurar nuestra historia de vida y construir nuestra identidad en tanto agentes. Con lo anterior, en el segundo capítulo mostramos que la imaginación configura una dimensión poética y una dimensión práctica de la identidad narrativa, pero mostramos que la imaginación también configura la experiencia que tenemos entre contemporáneos, predecesores y sucesores. Por esto último, en el tercer capítulo mostramos la propuesta de nuestra investigación: que la imaginación tiene una función configurativa en una dimensión histórica de la identidad narrativa que nos permite asumirnos como agentes de la historia que compartimos con otros y por quienes respondemos. Esta dimensión histórica se encuentra con las dimensiones poéticas y prácticas de la identidad para configurarla narrativamente por la capacidad de la imaginación.

La imaginación nos permite responder a la pregunta ¿quién soy?, pregunta que denota los modos en los que un sí mismo se mantiene en el tiempo, es la pregunta por su identidad: qué soy y quién soy a lo largo de mi vida. Respondemos a esa pregunta haciendo un relato de nuestra vida en el que se refleja nuestro carácter, en el que confiamos para dar nuestra palabra; es un relato que refleja nuestra permanencia en el tiempo como un sí mismo. Pero hace falta ser capaz de imaginar para lograrlo, narrar la vida es imaginarse como protagonista de ella. Quien se narra, imagina, hace síntesis de su vida para leerla. Y al ser un acto de lectura, quien se narra, sintetiza sus acciones para apropiarse de ellas y re-figurar su vida. Quien se narra imagina nuevos cursos de acción, imagina proyectos frente a los que da su palabra. Y quien lee su vida en una narración se da cuenta de que su acción está atravesada por las acciones de otros: quien se narra se imagina con otros.

¿Y quién se imagina con otros? Quien siente los efectos de la historia. Nos imaginamos como protagonistas de una vida envuelta en tradiciones en las que nos relacionamos con otros. Los otros con los que nos imaginamos son contemporáneos, predecesores y sucesores con quienes habitamos un presente histórico en el que experimentamos los efectos del pasado e iniciamos acciones respecto las esperas que tenemos sobre el futuro. La imaginación ubica a nuestra identidad narrativa en el marco de una colectividad histórica. Si una persona busca ser consciente

de sí misma narrativamente, también busca las marcas del pasado que la tradición deja en la historia de su vida. Afirmamos el sí mismo como ser histórico por la imaginación.

Asumirnos como seres históricos nos hace exceder las proyecciones egoístas sobre nuestra acción y tomar la iniciativa de acciones nuevas con la consciencia de que vivimos con otros, de que somos afectados por ellos. Asumirnos como seres históricos por la imaginación es vernos dentro de un colectivo por el que respondemos y con el que nos comprometemos; pero también es asumir la reflexión sobre la historia que entretijemos conjuntamente y es ser capaces de ponerla en cuestión para plantear diversos cursos prácticos posibles por los que podríamos llevarla.

Con lo anterior planteamos que la identidad narrativa tiene una dimensión histórica, la persona es afectada por la historia, pero esta afección solo es posible por la capacidad del sí mismo de imaginarse junto con otros agentes históricos. Quien se narra se imagina históricamente, lee su vida como parte de la historia que entretije con otros, la historia común de los seres humanos; una historia que es inacabada, que se hace efectiva en un presente histórico en el que el sí mismo se reconoce como parte de lo sucedido y lo que está por suceder y emprende acciones respecto a ello. Quien se imagina históricamente lee su vida y la refigura intersubjetivamente, junto con los otros con los que habita la historia, por lo que la acción re-figurada es una acción consciente de la historia.

La propuesta de este trabajo puede dar lugar a investigaciones teóricas sobre la obra de Paul Ricoeur. Por ejemplo, trabajos sobre la transición del análisis a obras posteriores como *Caminos del reconocimiento* y *La memoria, la historia, el olvido*, en donde las categorías trabajadas se relacionan con conceptos como memoria y olvido, que no se tematizan en el marco de las obras base de nuestra investigación: *Tiempo y Narración* y *Sí mismo como otro*. Algo como que lo hace Esteban Lythgoe (2014; 2015), quién plantea algunas diferencias entre las últimas dos obras mencionadas y las propuestas de *La memoria, la historia, el olvido* respecto al tratamiento de la relación entre historia e imaginación.

También, como vimos al final del tercer capítulo, podría darse apertura a investigaciones más detalladas sobre la función de la imaginación en el campo de la ética. Si bien enunciamos una relación de la imaginación con el concepto de vida buena, objetivo al que se dirige la ética, sería pertinente continuar indagando sobre el papel de la imaginación en las demás dimensiones de lo

que Ricoeur (1996) llama intencionalidad ética, definida como “*la intencionalidad de la «vida buena» con y para el otro en instituciones justas*” (p. 176). Se podría investigar más detalladamente el rol de la imaginación y las limitaciones de la misma en tal intencionalidad.

La propuesta de nuestra investigación también podría encontrar lugar en la aplicación de prácticas que excedan el análisis sobre la teoría ricoeuriana. La configuración imaginativa de la dimensión histórica de nuestra identidad narrativa nos lleva a abogar por espacios de encuentro en donde sea posible imaginar y reconocernos recíprocamente con otros, en donde sea posible dejarnos afectar por diversos relatos de personas que habitan o habitaron el mundo. Estos espacios pueden tener lugar en el campo educativo.

Podemos plantearnos prácticas pedagógicas en donde se reconozca la capacidad de acción de los diversos agentes que intervienen en el acto educativo, pedagogías que tomen al estudiante y al docente como seres humanos capaces de acción consciente. Podemos buscar una pedagogía consciente de la alteridad, consciente de la historia, que sea capaz de reflexionar sobre la tradición sobre la que sienta sus bases para innovar de acuerdo a las condiciones que la realidad le va proporcionando. Esto sería abogar por una *pedagogía del encuentro*, en donde busquemos el lugar del otro en la historia de nuestra propia vida, una pedagogía de la imaginación. Con la idea de reconocer al otro como un agente capaz de acción, como un semejante, podemos construir espacios formativos en donde se busque aprender desde narraciones que hacemos de nuestras experiencias para cuestionarlas y abrir nuevas posibilidades de comprendernos y relacionarnos.

Estos espacios formativos pueden ser pertinentes en momentos históricos de conflictos violentos y de superación de los mismos como el que vive Colombia en la actualidad, en donde hay agentes cuyos relatos han sido negados, en donde hay víctimas del horror que exigen recuerdo. Estos pueden ser espacios de intercambio de experiencia desde relatos de diversos agentes del conflicto, en donde se empieza a configurar una historia en la que se reconozcan diversas versiones de los hechos memorables, en donde el testimonio de las víctimas y de los vencidos tenga fuerza y significado. Y más allá del conflicto, una pedagogía del encuentro busca un quién que imagina, que proyecta nuevos mundos; no busca sujetos de aprendizaje que reciben información sin un acto de apropiación y re-figuración, sino que busca agentes que apliquen en su mundo lo que aprenden en el intercambio con otros transformándose a sí mismos y transformando la vida en comunidad.

Estos espacios que podrían darse tendrían un carácter práctico, los encuentros que en ellos se propician habrían de ser motivo de acciones en el presente. Estos serían espacios en donde podríamos imaginarnos nuevas dimensiones de la realidad y de nosotros mismos en el encuentro de diversos modos de comprender el mundo. Puede darse un campo de estudio amplio al respecto, pero su desarrollo sería labor para otras investigaciones. Por ahora, podemos decir que es oportuno generar espacios en donde podamos imaginarnos en la historia para proyectar nuevas acciones de manera consciente. Es decir, es pertinente buscar espacios en donde se puedan imaginar otros mundos posibles.

## Bibliografía

- Amalric, J-L. (2012). L'Imagination poético-pratique dans l'identité narrative. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 2, (3), 110-127. Doi: 10.5195/errs.2012.130.
- Aristóteles. (1999). *Poética*. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- Begué, M. F. (2002). *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Deciu, A. (2011). Hermeneutics as Project of Liberation: The Concept of Tradition in Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer. En, F.J. Mootz III y G. Taylor, (Eds.). *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. Londres, Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Gadamer, H.G. (2003). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Empresa Herder Editorial, S.A.
- Jaramillo, V.R. (2005). *Filosofía como medicina: una mirada hermenéutica*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue clásica.
- Kearney, R. (1988). Ricoeur and the hermeneutical imagination. *Philosophy and social criticism*, 2, (14), 115-145.
- Kearney, R. (1995). Narrative imagination: between ethics and poetics. *Philosophy and social criticism*, 5 / 6, (21), 173-190.
- Kemp, P. (1997). Ética y narratividad. A propósito de la obra de Paul Ricoeur «Tiempo y relato». En, G. Aranzueque (Ed.). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. (pp. 317-333). Madrid: Cuaderno Gris.
- Lythgoe, E. (2014). El papel de la imaginación en La memoria, la historia, el olvido de Paul Ricoeur. *Diánoia*, 73, (LIX), 73-88.

- Lythgoe, E. (2015). El rol político del historiador en el último Ricoeur y el papel de la imaginación productiva en su labor. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 16, 24-60.
- Masiá, J. (1998). El arte de la mediación. En, J. Masiá, T.D. Moratalla y J.A. Ochaíta. *Lecturas de Paul Ricoeur*. Coslada - Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Paredes, D. M. (2012). Paul Ricoeur: Hacia una formación en clave narrativa. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, VI, 213-231.
- Prada, M. (2006). Sujeto, narración y formación desde Paul Ricoeur. En: P. Mena Malet (comp.). *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur* (pp. 341-362). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Ricoeur, P. (1978). The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling. *Critical Inquiry*, 5 (1), 143-159. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/1342982>
- Ricoeur, P. (1993). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós Editores, S.L.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, S.A.; Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Ricoeur, P. (2001). *Ideología y utopía*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Ricoeur, P. (2002a). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2002b). Prefacio. En, M. F. Begué. *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*. (pp. I-V) Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Ricoeur, P. (2006a). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006b). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Madrid, España: Siglo XXI editores, S.A.

Ricoeur, P. (2009a). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, S.A.; Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A.

Ricoeur, P. (2009b). *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Ricoeur, P. (2013). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

Taylor, G. (2006). Ricoeur's Philosophy of Imagination. *Journal of French Philosophy*, 1 / 2, (16), 93-104.

Valverde, S. (2003). Paul Ricoeur: Hermenéutica y simbolismo. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 104, (104), 51-60.