

Tiempo, identidad y creatividad en la modernidad tardía

Estefanía Davila*

Universidad Pública de Navarra (Navarra, España)

RESUMEN

En la modernidad tardía se ha producido un profundo cambio en la concepción espacio-temporal relacionado con la aceleración de los cambios sociales y la crisis de los relatos del progreso. Esta transformación se traduce en la experiencia de la inmediatez, lo efímero y lo fragmentario tanto a nivel colectivo como individual. Nos centraremos en analizar este último aspecto, la construcción de la identidad entre las ruinas del sujeto moderno, que ya no estará ligada con el concepto de autenticidad o "identidad sustancial" sino con el de creatividad o "identidad situacional". En este contexto, la condición humana entendida como la capacidad de iniciar nuevas trayectorias de vida, dimensión profundamente vinculada a la temporalidad, se convierte en un imperativo que de forma paradójica puede conducir a la imposibilidad de crear algo verdaderamente nuevo.

Palabras clave: Teoría sociológica, tiempo, identidad, creatividad, modernidad.

Time, Identity and Creativity in Late Modernity

ABSTRACT

In late modernity there has been a profound change in the spatio-temporal conception related to the acceleration of social changes and the crisis of the narratives of progress. This transformation translates into the experience of immediacy, the ephemeral and the fragmented both collectively and individually. We will focus on analyzing this last aspect, the construction of identity among the ruins of the modern subject, which will no longer be linked to the concept of authenticity or 'substantial identity' but to that of creativity or 'situational identity'. In this context, the human condition understood as the capacity to initiate new life trajectories, a dimension deeply related to temporality, becomes an imperative that paradoxically can lead to the impossibility of creating something truly new.

Keywords: Social Theory, Time, Identity, Creativity, Modernity.

DOI: 10.25074/07198051.37.1965

Artículo recibido: 10/08/2021

Artículo aceptado: 10/09/2021

* Doctora en Sociología por la Universidad Pública de Navarra, España. Mail: estefania.davila@gmail.com.

INTRODUCCIÓN

La identidad representa un acto creativo, no es una realidad objetiva que podamos alcanzar. Pero el sujeto no ejerce esta acción al margen de las posibilidades culturales que le ofrece la sociedad en la que vive, ni al margen de la capacidad de ejercer su libertad como artista-artífice de sí mismo. Por ello es importante, al aproximarnos al problema de la identidad, comprender cuáles son las categorías conceptuales que nos permiten pensar nuestro presente. Uno de los rasgos que definen la época actual es la aceleración, tanto a nivel individual como económico-social. Si la concepción temporal de la primera modernidad se representaba como una línea recta, dirigida por el progreso hacia lo mejor, hoy en día esta imagen ha sido reemplazada por una concepción presentista, una serie de puntos aislados unos de otros que se suceden a gran velocidad, sin dirección fija ni estabilidad aparente, en “un ciclo interminable cuyo único elemento constante es la aceleración” (Concheiro, 2016, p. 12).

Actualmente vivimos sometidos a la tiranía de la creatividad, o la necesidad permanente de reinventar nuestras vidas. No sabemos qué nos depara el futuro, lo que produce vértigos, y la fatiga de estar continuamente reconstruyéndonos conduce con frecuencia a una suerte de inmovilidad ante la incertidumbre. La construcción de la identidad está sometida a los mecanismos de control de las instituciones sociales, y las exigencias de aceleración y creatividad se podrían analizar desde esta perspectiva. “Se ha dado plena libertad a las identidades y ahora son los hombres y mujeres concretos quienes tienen que cazarlas al vuelo, usando sus propios medios e inteligencia” (Bauman, 2005, p. 68). Podríamos asumir que la expresión de la creatividad es siempre algo positivo, la realización de una capacidad connatural al ser humano y, sin embargo, en la modernidad avanzada se ha convertido en un imperativo que nos obliga a reinventarnos sin descanso.

Con frecuencia repetimos la afirmación de no tener tiempo para nada (Dávila, 2016). El problema radica en la lógica de la competición o “lógica del incremento”: se nos presenta la opción de hacer cada vez más cosas y, por consiguiente, cada vez tenemos menos tiempo para interesarnos en cada una de ellas. “Ya que la aceleración tecnológica implica que un menor tiempo es necesario, el tiempo debiera volverse abundante. Si, por el contrario, el tiempo se vuelve más y más escaso, este será un efecto paradójico que requiere una explicación sociológica” (Rosa, 2011, p. 18). Aumentar la velocidad de la vida no nos ayuda a resolver el problema del tiempo, más bien al contrario, cuanto más tiempo ganamos gracias a la aceleración, paradójicamente, menos tiempo tenemos. Baudrillard habla del “drama del ocio” en la sociedad de consumo. A pesar de la ficción de libertad que el ocio representa, asistimos a la imposibilidad de perder el propio tiempo en la medida en que el tiempo libre nunca constituye más que un paréntesis evasivo en el ciclo de la producción. “Cuando hablo del tiempo es porque ya no lo tengo”, decía Apollinaire. Respecto al ocio, podríamos afirmar que “cuando uno tiene tiempo, es porque ya no es tiempo libre” (Baudrillard, 1974, p. 194-195).

El siglo XX, que comenzó siendo futurista, ha terminado siendo presentista. En la modernidad tardía la categoría temporal del futuro fue reemplazada por la de un presente prolongado, proceso que precipitó la aparición de la conciencia postmoderna del tiempo. El discurso progresista de la modernidad, que para François Hartog se encuentra enmarcado entre 1789 y 1989, se ha quebrado, dando lugar a una nueva brecha que acorta la perspectiva del tiempo como horizonte de acción que

hace irrelevantes tanto el pasado como el futuro (Hartog, 2003, p. 297-327). En la actualidad, la idea de progreso resulta problemática, nos infunde un cierto temor e inseguridad, y al mismo tiempo no se considera a la historia como maestra de la vida. “Cuanto más creemos en la novedad de los tiempos en los cuales vivimos, más insignificante resulta el espacio de experiencias disponible; y, de otro lado, cuanto más se debilite la creencia en el progreso, el vacío abierto detrás de la creencia se convierte en ámbito de fascinación” (Aristizábal, 2008, p. 93).

LA IDENTIDAD SITUACIONAL

Desde una perspectiva sociológica, la modernidad se ha analizado como un proceso de individualización, intrínsecamente ligado a la transformación de las estructuras de organización y conducta social, así como a la ruptura con la tradición. Ciertos parámetros identitarios como la religión, el lugar de residencia, la orientación política o la profesión dejan de considerarse herencia para convertirse en una elección personal. Taylor ha mostrado que en las sociedades premodernas el concepto de identidad no tenía un rol predominante en la definición de los sujetos, mientras que con el surgimiento de la edad moderna el proceso de individualización designa la aparición de alternativas en relación a la acción y a la propia vida que transfieren de forma progresiva a los individuos una creciente responsabilidad acerca de la configuración de su existencia (Taylor, 1996, p. 209). El tiempo pierde su carácter estático, su aparente inmovilidad, para dejar lugar al cambio y al progreso. El sujeto deviene, entonces, un “proyecto reflexivo”, articulado en torno a un horizonte de planificación estable: la biografía, concebida como la historia de una progresión, era un movimiento dirigido hacia el desarrollo de una existencia emancipada.

En la modernidad clásica, las personas concebían su vida de acuerdo con un modelo temporal estructurado en tres niveles: educación, vida laboral y jubilación –o bien, infancia, vida adulta y vejez (Kohli, 2005, p. 39-63), los cuales definieron una estructura institucionalizada y segura y una perspectiva orientadora alrededor de las que los individuos podrían planificar sus vidas. Las identidades modernas clásicas fueron por consiguiente proyectos a largo plazo que deberían evolucionar como una novela de formación (Bildungsroman). Nuestra biografía, sin embargo, ya no se construye de forma lineal, sino que numerosos estudios muestran un cambio significativo en la perspectiva y organización vital. Las decisiones no se planifican sobre una línea que se extiende desde el pasado hacia el futuro, sino que se toman según las necesidades y los deseos contextuales. Sennett sostiene que la estabilidad del carácter y la adherencia a un plan de vida resistente al tiempo son incompatibles con las demandas del mundo de la modernidad tardía. De este modo, una concepción de la buena vida basada en compromisos a largo plazo, duración y estabilidad, se vería frustrada por el acelerado ritmo del cambio social.

Desde los años setenta, momento en que situamos la transformación del régimen espacio-temporal moderno hacia el presentismo que caracteriza nuestros días, la sociología de la cultura ha analizado el surgimiento de una “segunda ola” de individualismo y de pluralización que ha significado una ruptura del equilibrio entre dinamismo y cambio propio de la identidad clásica. La consciencia de la contingencia y la pluralidad creciente de opciones conllevan la pérdida del sentido de la evolución biográfica en favor de una decisión individual más libre y abierta en todos los aspectos de nuestra vida. En la modernidad tardía, la aceleración de los cambios sociales se refleja en un lenguaje que,

en lugar de emplear predicados de identidad, utiliza indicadores temporales. La gente habla de trabajar, de momento, como camarero, en lugar de definirse como tal, de votar socialista o conservador, más que ser socialista o conservador, y así sucesivamente. Este uso del lenguaje parece indicar un incremento de la conciencia de la contingencia, incluso donde el ritmo real del cambio aún no se ha hecho efectivo: nuestros planes de vida (laboral, política, religiosa, conyugal, etc.) podrían cambiar en cualquier momento (Beriaín, 2008, p. 159). El aumento de la contingencia, si bien no es equivalente al proceso de aceleración, parece una consecuencia de la experiencia temporal propia de la modernidad avanzada, de la contracción del presente que se traduce en la percepción de una presión temporal que deriva en la contracción de la identidad.

Rosa describe este proceso de “temporalización del tiempo” en relación a la “destemporalización de la vida” (Rosa, 2011, p. 286-287). La promesa del futuro que orientaba nuestra acción en la primera modernidad pierde su carácter de seguridad, impidiendo que la biografía pueda planificarse como un proyecto extendido en el tiempo. Pero la temporalización del tiempo no se manifiesta únicamente en la desestructuración temporal del curso de nuestra vida, sino también en la creciente flexibilización de nuestra cotidianeidad. La práctica temporal contemporánea ya no sería el cálculo, sino el juego, la continua creación y reinención de las identidades en un marco no lineal, en un horizonte flexible y variable en permanente transformación. El sujeto moderno, caracterizado por su relativa permanencia, es sustituido por la figura de una identidad pastiche, superficial y camaleónica, que se adapta a los diferentes contextos sociales para extraer de ellos todas las experiencias posibles. “Yo soy múltiple”, afirmó la postmodernidad. Y, añadimos, “yo estoy obligado a ser creativo”, a reinventarme a cada instante. Este imperativo ha sido explorado por artistas como Cindy Sherman o Sophie Calle, quienes a través de su obra han investigado diversas prácticas de construcción del yo como un pastiche o collage que representa la concepción del sujeto-artista en constante mutación, mostrándonos identidades proteiformes de difícil definición, entre la autoficción y la autobiografía. Kenneth Gergen describe la compleja ambivalencia de esta nueva forma de situacionismo o identidad situacional en los siguientes términos:

La personalidad “pastiche” es un camaleón social que toma en préstamo continuamente fragmentos de identidad de cualquier origen y los adecua a una situación determinada. Si uno maneja bien la propia identidad, los beneficios pueden ser sustanciosos: la devoción de los íntimos, la felicidad de los hijos, el éxito profesional, el logro de objetivos comunes, la popularidad, etc. Todo es posible si se elude la mirada de reconocimiento para localizar al yo auténtico y consistente, y meramente se procede con el máximo de las posibilidades a cada momento. Simultáneamente, los sombríos matices de la multifrenia –el sentimiento de superficialidad, la culpa por no estar a la altura de múltiples criterios– cede paso al optimismo frente a las enormes posibilidades que se abren (Gergen, 2006, p. 211).

La identidad está ligada a “la sensación de un yo sostenible” (Sennett, 2000, p. 25), es decir, a las cualidades que mantienen una cierta coherencia vital y que se ven precisamente amenazadas por la condición fragmentaria de la vida en el nuevo capitalismo. Las ideas de la sostenibilidad del yo o de coherencia vital remiten, como venimos señalando, a las condiciones temporales de la identidad. Sin embargo, la consigna “nada a largo plazo” del neocapitalismo desorienta la acción planificada y disuelve los vínculos de confianza, creando un conflicto entre carácter y experiencia: la experiencia

de un tiempo desarticulado que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas. El tiempo se ha vuelto problemático, difícil de narrar.

EL SUJETO FATIGADO

Nos encontramos ante un sujeto errante, un hombre sin atributos que vive hipotéticamente, como diría Musil, con una identidad provisional, desempeñando tantos roles como sean necesarios, al igual que aquellos treintañeros desarraigados que describió Douglas Coupland en *Generación X* (subtitulado: "Cuentos para una cultura acelerada"). El sujeto moderno es un sujeto plural, y la identidad deviene un juego, una escenificación teatral en la cual hace uso de diferentes máscaras. Hannah Arendt (1993) repara en el dato de que la máscara que en la antigüedad cubría el rostro del actor tenía en el lugar de la boca un agujero por donde la voz (individual y no disfrazada) del actor podía resonar, para destacar que es a esta resonancia a la que la palabra persona hace referencia; per-sonare (resonar a través de) es el verbo del cual persona (máscara) es el sustantivo. La máscara romana ilustra con mucha precisión la forma en que nos mostramos en sociedad. El conjunto de roles por el que somos reconocidos equivale a la máscara a través de la cual resuena, se manifiesta, "algo singular e indefinible y que, sin embargo, se puede identificar con una certeza absoluta" (Cruz, 1996, p. 14). Estos roles o máscaras que el mundo nos impone son intercambiables, y en esa misma medida, exteriores a nosotros.

La percepción de la intimidad cambia, "lo íntimo se convierte en lo que permite desprenderse de un destino en provecho de la libertad de elegir la propia vida. A la conformidad de una norma única la sustituye, progresivamente, una pluralización de los valores y una heterogeneización de los modos de vida" (Ehrenberg, 2000, p. 133). Este hombre sin atributos, de posibilidades, encuentra "una salida en los milagros extracotidianos de la aventura y la experiencia estética de la movilidad pura" (Ramos, 2000, p. 37). Sin embargo, la incapacidad de involucrarse en compromisos a largo plazo y de desarrollar un marco de prioridades resistentes al tiempo parece conducir con frecuencia a una paradójica contradicción, en la que la experiencia de un tiempo temporalizado y de un cambio frenético da paso a la percepción de un tiempo congelado sin pasado y sin futuro.

La aparición a finales del siglo XIX de un nuevo discurso sobre la aceleración en términos de patología médica (neurastenia) puede ser considerada como el síntoma más evidente de una oleada generalizada de aceleración. La Revolución Industrial aumentó la velocidad en todos los ámbitos de la experiencia humana dando lugar a un clima de cambio frenético en el que la misma historia se imaginaba como un tren expreso. La melancolía había sido diagnosticada por Nietzsche como "el mal de nuestro siglo" y, desde la sociología, Simmel observó que los cambios sociales conducían a un aumento de la vida nerviosa y la ansiedad. La desilusión ante un mundo en constante cambio puede ilustrarse con las palabras de Henry Adams:

Una revolución de estas características no había sucedido desde el año 300. El pensamiento había experimentado, en más de una ocasión, trastornos, pero nunca había sido lanzado hasta este punto a la vorágine de fuerzas infinitas. [...] El hombre ya no era un maestro del tiempo. [...] Las imposibilidades ya no eran obstáculos. Las vidas de todos se habían nutrido de imposibilidades. Antes de llegar a los seis años, el niño ya había visto cuatro imposibilidades convertirse en realidad: el barco de vapor sobre los océanos, el ferrocarril, el telégrafo y el

daguerrotipo, sin poder distinguir cuál de los cuatro había precipitado la aparición de otros. [...] Cada día, la naturaleza se rebelaba violentamente, provocando lo que denominamos accidentes, enormes destrucciones de las propiedades y de las vidas, mientras reía a carcajadas al ver al hombre gimiendo, gritando o temblando con desesperación, pero totalmente incapaz de detenerse, aunque sólo fuese por un instante. Tan solo los ferrocarriles causaron una masacre digna de la guerra; los automóviles y las armas de fuego devastaron la sociedad, hasta el punto que un terremoto, en comparación, podría haber pasado por un momento de relax (Rosa, 2010, p. 62).

El individuo concreto experimenta la forma desestructurada no como una liberación, sino en forma del inmenso ennui descrito por Baudelaire. La lectura del nihilismo moderno realizada por Ehrenberg vincula la idea del sujeto acelerado o “el individuo trayectoria” con la crisis de sentido. Estrés, fatiga, depresión, estos tres males modernos se vinculan a una sociedad en la que la norma se funda sobre la iniciativa de los individuos. Estamos obligados a elegir, lo que puede resultar paralizante: cuando parece que “nada está verdaderamente prohibido, nada es verdaderamente posible” (Ehrenberg, 2000, p. 14). En su cuaderno de notas preparatorias para *La náusea*, publicada en 1938, Sartre anotó: “¿Qué es pues el tedio? Es donde hay demasiado y, al mismo tiempo, no hay suficiente. Insuficiencia porque hay demasiado, demasiado porque no hay suficiente” (Bartra, 2004, p. 147). El protagonista de la novela, Antoine Roquentin, es asaltado por la melancolía al descubrir la contingencia en un mundo blando e insípido donde el hombre es superfluo. La náusea melancólica permite descubrir, en la contingencia, la libertad: una libertad con la que no se sabe qué hacer. Se ha producido una nueva oleada de la aceleración en el paso del siglo XX al XXI, con síntomas patológicos como el incremento del estrés, el síndrome de fatiga crónica o el síndrome de déficit de atención, respuesta a las excesivas exigencias de velocidad y movilidad en una sociedad globalizada. Cuando este ritmo se percibe como excesivo, imposible de seguir, el sujeto se paraliza, mostrándose entonces “un atascamiento general de la persona que se manifiesta por la inhibición, la astenia, una dificultad general de los movimientos del cuerpo y del pensamiento” (Ehrenberg, 2000, p. 199).

El proceso de fragmentación biográfica que conlleva las condiciones del mercado laboral actual fuerza igualmente a una falta de verosimilitud en la vida, y resulta incompatible con el ideal de autonomía ética. Mientras que hace un siglo el problema era cómo escapar de la rigidez de las estructuras burocráticas, ya fueran estatales o empresariales, en este momento nos enfrentamos a una suerte de movilidad que, lejos de significar una liberación, produce una cierta desmotivación y falta de compromiso. Sennett denuncia que estar continuamente expuesto al riesgo se ha vuelto causa de desorientación y depresión, lo que muestran las declaraciones que recoge en diferentes entrevistas: “Me sentía siempre volviendo a empezar de cero [...] Mira, esos caballeros tienen una memoria muy corta. Como te dije, ahí siempre estás volviendo a empezar, tienes que demostrarte que vales todos los días” (Sennett, 2000, p. 87).

LAS APORÍAS DE LA IDENTIDAD

El problema de la identidad resulta central precisamente por su problemática experiencia en la sociedad actual, dominada por la aceleración y la contracción de los horizontes temporales, que dificultan la posibilidad de construir una identidad estable. Es un problema plagado de aporías,

dilemas y paradojas, que apuntan a realidades pragmáticas cotidianas. Ramón Ramos ha propuesto una clasificación significativa de estas paradojas (Ramos, 2014). En primer lugar, la identidad debe comprenderse como un concepto que supone al mismo tiempo la permanencia y el cambio, la estabilidad y la apertura al devenir. ¿Cómo puede haber un yo idéntico en el cambio perpetuo de sus estados? La reflexión de Ricoeur nos servirá de hilo conductor para el planteamiento de esta problemática. Parece que hay una oposición infranqueable entre tiempo e identidad, entre la sucesión de los diversos estados que experimentamos y la identidad del sujeto; la vida humana se presenta como una continuidad sujeta a discontinuidades. Su propuesta es que hay que pensar la situación de manera inversa: el tiempo no es el enemigo de la identidad, sino su condición de posibilidad. Tiempo e identidad guardan una relación de mutua implicación, no de oposición.

A partir de esta aporía central se derivan otras variantes igualmente presentes en los debates actuales sobre la identidad: la multiplicidad, la ligereza, la tipicidad y la praxis. Todas estas características se ven reflejadas en el concepto de identidad situacional. Tanto en los individuos como en los grupos se encuentran identidades múltiples, coexistentes o sucesivas, incluso incoherentes, conflictivas o trágicas. Esta idea nos remite, de nuevo, al concepto de persona como máscara. Por otra parte, el concepto de identidad en la modernidad tardía ha perdido su estabilidad, su fortaleza, sustituyéndose más bien por la idea de un estilo de vida plástico y abierto a replanteamiento o abandono. Este fenómeno podría analizarse en una doble vertiente, nostálgica (Dubar, 2000) o liberadora (Maffesoli, 2000). Al mismo tiempo, la identidad se muestra ambivalente ya que supone singularizar (bien sea auto-identificación o hetero-identificación) y, a la vez, tipificar, clasificar o normalizar lo identificado. Y, por último, como intuyó Aristóteles, se construye en la repetición de las acciones, lo que plantea el dilema de si nos definimos por actuar de una determinada manera, o si actuamos de esta determinada manera por nuestra forma de ser.

Resulta interesante la propuesta de Ramos para replantear el problema de la identidad: rescatar sus pliegues, prestar atención a su acción constituyente, que ocurre siempre en un espacio y un tiempo concretos. Una dificultad añadida sería la memoria y el olvido, cuyos marcos parecen desvanecerse en nuestras sociedades presentistas. Sin embargo, existen intentos de recuperación de la memoria, por muy limitada que ésta sea. Desde el ámbito de la estética y el arte contemporáneo, encontramos diversas propuestas que podrían ilustrar esta idea, entre las que podrían destacar la obra de Aby Warburg, *Atlas Mnemosine*, una colección de imágenes (sin apenas texto) mediante la cual pretendía narrar la historia de la memoria de la civilización europea, o la obra *Autobiography* del fotógrafo Sol LeWitt, donde el autor se muestra a través de los objetos cotidianos que le rodean. Bajo el rótulo de “autobiografía” no enseña su rostro, sino que nos presenta detalles de la construcción de su casa, como puertas o ventanas, instantáneas de sus plantas, fotos de familia, libros, recuerdos, etc. Si seguimos la secuencia de este inventario de imágenes sin índice aparente, descubriremos una serie de capítulos con cierta estructura narrativa cuyos elementos “no forman parte de una narración canónica –principio y fin– sino un ritmo, un movimiento que posibilita al espectador su construcción y reconstrucción por la mitad” (Guasch, 2009, p. 71). Aunque resulten formas precarias, no dejan de ser narraciones o relatos de una identidad en construcción. El presente consigue su sentido gracias a una sabia combinación de un pasado narrable y un futuro conjetural. El pasado está abierto siempre a la redescipción; la

memoria está cargada de futuro y lo importante no es lo que se ha sido, sino lo que se pretende (en el doble sentido de intentar y mostrar al otro) ser.

Un inquietante cuadro de Magritte es nuestro punto de partida. La composición está presidida por el rostro blanco de una muchacha, expuesta a la luz una mitad y en la penumbra la otra. Es una cabeza esculpida a la manera clásica, que tiene el pelo recogido, los ojos cerrados, el semblante sereno y una tenue sonrisa. Todo parece en su lugar, bien calmo. Sin embargo, brotando de la ceja y cayendo sobre los párpados y la mejilla, la escultura tiene una mancha de sangre. ¿Qué significa eso? La muchacha no se inmuta, ningún gesto traslada a su rostro anonadado la alarma de la herida. Pero nosotros la vemos e inevitablemente sentimos que algo no encaja. El título de la obra –“La memoria”– nos ayuda a comprender: la sangre surreal que empaña la mirada antigua es una metáfora del recuerdo que agita las aguas subterráneas de la conciencia. La memoria se nos anuncia en un rostro aparentemente impertérrito como una marca o huella indeleble, como la presencia de una ausencia, como un elemento que desquicia la cómoda instalación en el presente (López Alcañiz, 2013, p. 14).

Si la memoria, en sentido tradicional, es imposible, ¿podríamos hablar de una contramemoria? Este concepto, de raigambre foucaultiana, debe entenderse en su doble significado de invención y de discurso. Invención porque, como pretendía la genealogía de Nietzsche, no pretender buscar la esencia perdida de las cosas, sino los significados que residen en su superficie, en lo contingente y accidental. Invención también en el sentido en que construimos genealogías imaginarias tanto a nivel individual como colectivo. El segundo significado es el de discurso, y en este punto la hermenéutica recogerá el desafío lanzado por la filosofía de la sospecha.

Después de Nietzsche, Marx y Freud, el único modo de acceder al sujeto estará mediado por la interpretación de sus símbolos, los cuales ocultan a la vez que desvelan. En este respecto, será decisivo el tránsito desde el símbolo y la metáfora al relato y al texto, donde el aspecto de la creación, de la irrupción de lo nuevo, de la temporalidad, así como de la identidad narrativa ahondarán en esta problemática. Ricoeur propone una particular hermenéutica del sí “que se encuentra a igual distancia de la apología del Cogito y de su destitución” (Ricoeur, 1999, p. 15).

Benjamin (1992) había relacionado la crisis de la subjetividad moderna con la caducidad de un molde narrativo tradicional: necesitamos inventar un nuevo modo de contar, de relatar nuestra experiencia, para articularla de forma significativa. Los supervivientes de las guerras del catorce y del dieciocho, acostumbrados a narrar su experiencia según el molde de la novela, se encuentran con una vivencia que, dadas sus dimensiones inimaginables, ya no se puede contar como una gesta. Los que regresan de la guerra, regresan mudos. En un momento en que el horror tiende a reemplazar cada vez más las virtualidades utópicas, lo que está en juego es nuestra posibilidad de crear en el mundo nuevas formas de vida, la posibilidad de conferir una singularidad a lo que es fluir puro y simple, de experimentar el peso del mundo y, al mismo tiempo, de liberarse de él.

La configuración ambigua de la nueva novela, definida por Robbe-Grillet, repercute sobre el desdibujamiento de los propios personajes-sujetos, pero estos agujeros biográficos no confieren a la historia inverosimilitud, sino que más bien posibilitan la creación de un éthos. En este sentido adquiere relevancia la condición humana como capacidad de iniciar, dimensión creativa

profundamente vinculada al tiempo. En palabras de Castoriadis, “el ser es tiempo porque el ser es creación” (Castoriadis, 2003, p. 27). La idea de creación marca un antes y un después que es distinto del tiempo cronológico, fragmentado: se trata de un tiempo poético, el tiempo de la narración en el que es posible dotar de sentido a nuestra vida.

La dificultad de pensar el tiempo surge en nosotros porque intuitivamente tenemos una doble experiencia del mismo. Por una parte, nos sentimos formando parte del tiempo llamado cronométrico, es decir, de un tiempo pautado por instantes sucesivos e iguales que pasan unos detrás de otros. Pero nuestra experiencia íntima del tiempo es vivida como una distensión en un presente que permanece desde un pasado que se está yendo y hacia un futuro que todavía no ha llegado. El problema del tiempo es articular esa distancia que en el hombre parece infranqueable entre el tiempo vivido, la temporalidad existencial, y el tiempo vulgar, en términos heideggerianos, que puede medirse con el reloj, compuesto de instantes sucesivos y fragmentados.

Blumenberg (2007) afirmó que es en el intento de reconciliar el tiempo de la vida con el tiempo del mundo donde el hombre se juega su consistencia temporal, y es posible que encontrar esta reconciliación entre ambos tiempos sea una de las tareas más importantes que deba realizar el hombre en vida, sin embargo, ser hombre consiste en no poder reconciliarlos jamás. Frente a esta idea, Ricoeur propone la noción de identidad narrativa como forma de enfrentarse al carácter aporético del tiempo.

IDENTIDAD NARRATIVA Y TEMPORALIDAD

El tiempo de la identidad no es la sucesión homogénea o lineal de instantes (aunque, de hecho, el esquema de la sucesión objetiva rige el tiempo de nuestra comprensión cotidiana de los fenómenos), es un tiempo en el que pasado, presente y futuro guardan relaciones de mutua implicación. Recordemos el concepto de tiempo en Heidegger (2009). Al referirnos a la dimensión temporal de la identidad, destaca el papel que juega el pasado a través de su retención en la memoria. La presencia de esa ausencia que es el pasado ofrece la garantía de una continuidad. Pero la continuidad que parece garantizar la memoria no se puede pensar sin atender a la relación con el por-venir: el proyecto de sí, la tensión hacia el futuro, despierta la conciencia de la propia identidad. La concepción extática del tiempo implica la reversión del futuro sobre el pasado y la conformación del presente a partir de ella. La idea del tiempo-ahora que sugiere Benjamin ofrece una caracterización similar: el proceso en que se forma la identidad, lejos de ser un despliegue lineal y progresivo (al estilo hegeliano), el ahora es la concentración de la posibilidad a la que tiendo y del pasado que se retoma, cuyo resultado es el hacerse presente del mundo y de uno mismo.

La identidad no aparece como algo fijo, sino más bien como la figura o el trazo que se dibuja en el mantenimiento de un cierto proyecto de sí del que depende la constante reinterpretación del pasado y que dota de sentido a las acciones presentes. Esa identidad que se anuda en torno al proyecto de sí es una concreción de la temporalidad, pues ésta obliga con su reobrar del futuro sobre el pasado a dotarse de expectativas determinadas, extraídas del mundo, que determinan nuestra acción (Rodríguez, 2002, p. 187). Relatando historias, los hombres articulan su experiencia del tiempo. La identidad no es más que la forma de la gestación de la vida, necesita darse un

contenido que sólo puede provenir del mundo. Es, en amplia medida, cultural: obedece a patrones, representaciones y modelos con los que contamos y que constantemente adoptamos. Por eso los cambios en la estructura del mundo y en el tiempo propio de sus procesos la afectan de lleno. No es, por tanto, una obra exclusiva de la temporalidad como estructura ontológica, pero sin embargo es ésta la que la hace posible.

¿Cómo, se pregunta Ricoeur, un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no es en forma de relato? La asociación entre identidad y narración está sujeta a sospecha, desde Nietzsche: la ilusión biográfica no sería más que una ficción del yo. Sin embargo, Ricoeur va a defender la pertinencia de la ficción narrativa para hacer de la vida biológica una vida humana, posibilitando la articulación de la doble experiencia del tiempo. Propone una lectura creativa de la identidad que, antes de señalar sus constricciones, dé cuenta de sus posibilidades. Trataremos de valorar el alcance de este recurso a lo imaginario que la hermenéutica del sí contempla siempre en el terreno de una zona media, prevenida tanto contra el esencialismo cartesiano como contra el riesgo de la dispersión. No hay que perder de vista el hecho de que la ficción tiene, ciertamente, una fuerza subversiva y crítica, pero también un potencial alienante e ideologizante.

El concepto central, tanto de las teorías narrativas actuales como de la Poética de Aristóteles, es el concepto de trama (*mythos*) que significa a la vez fábula (historia imaginada o inventada) e intriga, en el sentido de historia bien construida. Es este último sentido el que Ricoeur considera que resuelve, de manera no especulativa sino práctica, el carácter aporético del tiempo. La intriga no es una estructura estática sino una operación dinámica, un proceso integrador que se realiza en el lector-espectador (nunca en el actor) de la historia relatada. Se define de manera general como una actividad de síntesis de elementos heterogéneos: los acontecimientos o las incidencias que se suceden linealmente en el tiempo, y la historia completa y una. La intriga tiene la virtud de transformar esos acontecimientos episódicos en un todo inteligible. Por tanto, contar una historia consiste en extraer una configuración de una sucesión. Si aplicamos a nosotros mismos este análisis de la función integradora de la intriga entre los dos tipos de temporalidad, sucede entonces que nuestra vida, abarcada con una sola mirada, se nos aparece como el campo de una actividad constructiva mediante la cual intentamos, a través de la narración, reencontrar, y no simplemente imponer desde afuera, la identidad que nos constituye; tarea infinita, pues el relato es siempre provisional y debe estar sometido a una revisión constante. La trama, por lo tanto, construye una unidad dinámica de sentido a través de la diversidad de nuestras cogniciones, voliciones o emociones. Es lo que Ricoeur denomina una identidad narrativa (Ricoeur, 1996, p. 215).

La identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida, al contraponer la identidad concebida como lo mismo (*idem*) a la identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). El ser como *idem*, como mismidad, es un ser neutro, impersonal, que se traduce en un existente entre existentes semejantes y, por ello, otros. El ser de *ipse* es aquél que, a partir de la auto-designación (*yo*) puede contar su historia, y que, por un proceso de distanciamiento, puede preguntarse por sí mismo. Y, en la medida que se objetiva en el auto-análisis y en la reflexión, atestigua su propia existencia y la existencia del otro, se constituye como ser de la responsabilidad y de la promesa.

El ámbito de la subjetividad se presenta, de esta forma, escindido entre la esfera de la mismidad y de la ipseidad, que hacen referencia a la complejidad de la identidad personal. Dicha escisión será mediada por la identidad narrativa, equilibrio de la mismidad-idem del carácter como sustrato invariable de la identidad, determinante de la permanencia en el tiempo, y la identidad-ipse como identidad esencialmente ética, que hace referencia al comportamiento en la dimensión crucial en que el otro puede contar conmigo y me hace responsable de mí mismo, introduciéndose así la alteridad de modo determinante y constitutivo de la identidad. La identidad narrativa coaliga la permanencia material en el tiempo que aporta el carácter, con la permanencia ética en el tiempo del *maintien de soi*, restaurando en cierta medida el cogito quebrado. La identidad como ipse es pensada conforme a la estructura temporal dinámica que surge de la composición propia de la trama del relato. Es por eso que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida: el agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado, pero, al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia. Es posible ver aquí el aspecto circular, a la vez activo y pasivo, de esta comprensión: en el mismo acto en que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa permite que sea posible rescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia, los roles o máscaras que nosotros adoptamos para participar en el juego del mundo.

Hablar de identidad, afirma Ricoeur (como ya apuntó Arendt) es responder a la cuestión: ¿quién? En primer lugar, se contesta a la pregunta nombrando a alguien, es decir, designando un nombre propio. La identidad del *quién* es una identidad narrativa, inseparable del lenguaje: ser sujeto, en su dimensión creativa o creadora, significa mirar de frente las cosas y nombrarlas. Se trata de poner en relación lo que aparentemente no la tiene. La eterna infinitud sin límites es inhabitable para el hombre, luego producir sentido no es sino la capacidad de dar forma a la realidad, convirtiéndola en orden. La cuestión de la identidad está íntimamente vinculada a la búsqueda de una respuesta armoniosa al caos.

Si, como afirmó Nietzsche, el hombre es un puente, un tránsito o un proyecto, entonces la falta, la ausencia o la alteridad nos constituyen. El sujeto no es más que una inclinación hacia lo otro, y hacia el otro. La identidad surge de la tensión entre lo individual y lo común, de la confrontación del yo y el nosotros en un proyecto colectivo (Lasén, 2000, p. 113). Sólo podemos llegar a ser nosotros mismos cuando comprendemos el hecho de que nuestras acciones e incluso nuestros pensamientos adquieren un contexto al ser compartidos. La mediación narrativa le permite a Ricoeur mostrar cómo es posible la capacidad ética y política del hombre en tanto que ser de decisión. En conclusión, el planteamiento del problema de la identidad, como ya venimos anunciando, nos conduce a su aparente contrario, el de la alteridad. Castoriadis resumió este proyecto político con una bella expresión: “ser es también un otro, el hacer ser otro” (Castoriadis, 2003, p. 44).

CONCLUSIONES

Responder a la pregunta acerca de quiénes somos (o cómo nos gustaría ser, o incluso cómo deberíamos ser) es uno de los grandes retos a los que se enfrentan los individuos en las sociedades actuales. Un reto y una tarea, ya que como hemos analizado la identidad no es algo dado sino algo

por construir, en lo que influye nuestra mirada y la del contexto en el que vivimos. Al hablar de identidad no hablamos de algo objetivo o terminado; sería por tanto más apropiado referirnos a las identidades múltiples que se alternan y suceden en nuestra existencia individual.

En la modernidad tardía la identidad se encuentra fragmentada, ha perdido la pretendida unidad que caracterizó a la noción clásica de sujeto, abandonando la idea de un futuro progresista por la desconfianza ante el porvenir en un movimiento del tiempo acelerado. La desnarrativización postmoderna se relaciona con este incremento de la velocidad. Resulta imposible hilvanar un relato coherente de nuestras vidas, experimentadas como una rápida sucesión de acontecimientos sin dirección ni finalidad. Esta desarticulación que genera la aceleración conduce, paradójicamente, a la inmovilidad: los individuos, desorientados, no siempre son capaces de seguir el ritmo desacompasado que impera en nuestra sociedad.

A partir del concepto de identidad narrativa expuesto por Ricoeur, hemos analizado la dimensión creativa de la construcción del sujeto atendiendo a las aporías de la identidad para concluir con la necesidad de encontrar una nueva forma de narrar(nos) a través de un relato que asuma esta condición precaria y fragmentaria de la identidad en la modernidad tardía. Un relato abierto a la alteridad y, en este sentido, a los otros que nos rodean y a nuestros diversos otros. Que sitúe la diferencia en el centro de la identidad, recuperando la tensión narrativa desde la conciencia del dinamismo y la contingencia inherentes a la propia experiencia del tiempo presente.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Aristizábal, P. (2008). Fenomenología y Crisis: Apuntes a las ciencias sociales. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, II, 83-93.

Bartra, R. (2004). *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. Valencia: Pre-Textos.

Baudrillard, J. (1974). *La sociedad de consumo*. Barcelona: Plaza y Janés.

Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Madrid: Losada.

Benjamin, W. (1992). *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.

Beriain, J. (2008). *Aceleración y tiranía del presente*. Barcelona: Anthropos.

Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pre-textos.

Castoriadis, C. (2003). *Tiempo y creación*, Anthropos, 198.

Concheiro, L. (2016). *Contra el tiempo. Filosofía práctica del instante*. Barcelona: Anagrama.

Cruz, M. (1996). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós.

Dávila, E. (2016). Rápido a ninguna parte. Consideraciones en torno a la aceleración del tiempo social. *Acta Sociológica*, 69, 55-75.

- Dubar, C. (2000). *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Barcelona: Bellaterra.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gergen, K. (2006). *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Guasch, A. M. (2009). *Autobiografías visuales. Del archivo al índice*. Madrid: Siruela.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París: Seuil.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Kohli, M. (2000). Social Organization and Subjective Construction of the Life Course. En R. Miller (Ed.). *Biographical Research Methods*, pp. 271-292. Londres: SAGE.
- Lasén, A. (2000). *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*. Madrid: Siglo XXI/CIS.
- López Alcañiz, V. (2013). Contra memoria. Historia, genealogía y ontología del presente en Michel Foucault. *Historiografías*, 6, 13-31.
- Maffesoli, M. (2000). Postmodernidad e identidades múltiples. *Sociológica*, 43, 247-275.
- Ramos, R. (2014). Atemporalización y presentificación del mundo social en la sociología contemporánea. *Política y Sociedad*, 51(1), 147-176.
- Ramos, R. (2000). Simmel y la tragedia de la cultura. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, 37-72.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Rodríguez, R. (2002). *La dimensión temporal de la identidad. En El buscador de oro. Identidad personal en la nueva sociedad*. Madrid: Lengua de trapo.
- Rosa, H. (2011). Aceleración social: consecuencias éticas y políticas de una sociedad de alta velocidad desincronizada. *Persona y Sociedad*, 25(1), 9-49.
- Rosa, H. (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. París: La Découverte.
- Sennett, S. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Taylor, Ch. (1996). *Las Fuentes del Yo*. Barcelona: Paidós.