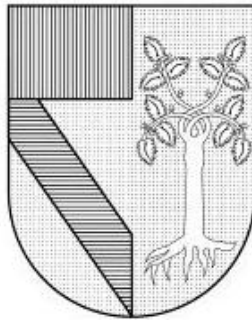


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Acuerdo número 974179



“Carácter y promesa en la forja de la identidad”

Algunas consideraciones a partir de la Antropología de Paul Ricoeur

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

P r e s e n t a:

HILDA LETICIA CERVANTES BARRAGÁN

Director de Tesis: MTRO.VICENTE DE HARO ROMO

México, D.F. 2010

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	4
Capítulo I: Hacia una posible determinación del criterio de identidad	9
1.1 Aproximación al concepto de Identidad personal: status quaestionis.....	10
1.1.1 Constitución del yo en términos cognoscitivos	14
1.1.2 Un giro en la constitución del yo: voluntad y acción	16
1.1.3 Construyendo la identidad personal en sí mismo y con los otros	19
1.2 Noción de identidad en Paul Ricoeur.....	21
1.2.1 La Identidad personal y la identidad Narrativa	24
1.2.2 Teoría narrativa y consideraciones éticas.....	27
1.2.3 Distinción ricoeuriana entre <i>Idem</i> e <i>Ipse</i>	29
1.2.4 La identidad personal: dos modos de permanecer	30
Capítulo II: Papel del carácter en la configuración de la identidad.....	32
2.1 Noción de carácter.....	32
2.2 Proceso de personalización	35
2.3 Distintos aspectos del carácter en Sí mismo como otro	37
2.4 Disposiciones en las que las personas se reconocen.....	39
2.5 Hábito y virtud: hacia la configuración del carácter.....	41
2.5.1 Naturaleza de la virtud ética	42
2.5.2 Las virtudes y la identidad	44
2.5.3 Posesión de la virtud	45

Capítulo III: El mantenimiento de sí en la promesa	48
3.1 Intencionalidad de la decisión: el proyecto y la promesa.....	49
3.2 Paradigma de la ipseidad.....	50
3.3 La promesa como acto performativo	52
3.4 La promesa como acto interpersonal y unificante del yo	53
3.5 Promesa: elemento clave en la trama de una vida	57
3.6 Edificación del yo en la fidelidad.....	58
3.7 Crisis y compromiso	61
3.7.1 Convicción y perdón	64
3.7.2 La promesa como reto, esperanza de nuestro futuro	67
CONCLUSIONES	69
BIBLIOGRAFÍA	74

INTRODUCCIÓN

La pregunta sobre el hombre, expresada tanto en el sentido objetivo como en el sentido subjetivo del *¿quién soy yo?*, es la cuestión antropológica por excelencia. Algunos consideran la pregunta subjetiva como la central respecto a la objetiva, más general, que abre paso a la investigación metafísica desde la perspectiva de la tercera persona. La primera lo hace desde la perspectiva de primera persona. La interrogación sobre la identidad personal implica un estudio profundo, no es una pregunta sobre la identidad del ser humano en general, sino por la identidad del yo. El problema de la identidad se aborda desde distintos planos: uno más existencial y otro ontológico o metafísico. En este trabajo interesa el primero, sin dejar de considerar la realidad metafísica, tratando de marcar criterios de identidad a través del tiempo.

En sus últimas formulaciones, el problema de la identidad personal se ha convertido en un problema de realización existencial –biográfica- de la propia identidad. En este sentido el hermeneuta francés, Paul Ricoeur (1913-2005) plantea que dicha identidad se articula por la dimensión temporal de la existencia humana y desde la noción de *sí mismo*; esto permite entender el concepto de identidad desde una dimensión narrativa, que no está exenta del dinamismo que hemos mencionado. La reflexión plantea la posibilidad de cambio en la configuración de la identidad, por esto aparece un planteamiento más: ¿el dinamismo es capaz de diluir la permanencia?... al parecer la respuesta no es afirmativa.

Interesa valorar en este trabajo el movimiento que se ha dado desde la constitución del yo en términos cognoscitivos a su constitución en términos de voluntad y acción. En el Capítulo I se hace un breve recuento de la génesis y desarrollo del concepto de identidad personal y se explica la mediación narrativa propuesta por Ricoeur. A lo largo de estas páginas también se considera el punto de vista ontológico, es decir: la identidad del ser humano que la persona es y en un sentido posterior, desde el punto de vista existencial, la identidad de la persona que depende de su acción, y consiste esencialmente en la unidad de las acciones de un

agente racional en un contexto social. Por esto, la identidad personal es vista como algo que se construye de una manera dinámica, no es solamente un fenómeno para la observación, es un hecho que se *experimenta*. Con las primeras consideraciones, se vislumbra que en este dinamismo se esconde un movimiento que toma como pauta las nociones metafísicas de acto y potencia, en un desarrollo existencial donde se conjugan los aportes de naturaleza y libertad.

Al final del primer capítulo se mencionan dos tipos de permanencias que nos acompañan y se pueden reconocer en la experiencia según el filósofo de Valence: en la figura del carácter y de la palabra mantenida; la primera se estudia en el capítulo II, tratando de entender su papel en la configuración de la identidad. “Carácter” parece esconder algo de núcleo inamovible, es una manera personal de existir que añade a lo heredado e inmutable la libertad y una especie de familiaridad de cada ser humano en particular que se vuelve propia de la existencia vivida. Esta posibilidad de apropiación del carácter es lo que lo distingue del temperamento, ya no es sólo el perfil de nuestro existir que viene con nuestro nacimiento y a lo cual debemos consentir, sino también aquello que se ha ido sedimentando en nuestra relación con los otros y con el mundo, de manera que la constitución del yo no es algo cerrado, está abierta. En este punto se comenta el progreso que el autor va logrando, poco a poco, va de la imagen estática del carácter a una nueva –dinámica. Cuando Ricoeur recurre a la noción de disposición adquirida se amplía la visión que permite al carácter la continuidad ininterrumpida: pasa del término inmutable a la *acción* de perdurar.

En la historia personal podemos descubrir inicialmente una acción espontánea, una iniciativa creadora de novedad práctica, que luego, con el tiempo y la repetición, se va interiorizando y sedimentando en forma de hábito, hasta volverse como una segunda naturaleza. Ricoeur reconoce que esta segunda naturaleza “sigue siendo el mismo yo”. En este punto interesa reconocer la influencia aristotélica en el autor, por esto dedicaremos en el capítulo una reflexión sobre la virtud, tomando como referencia principal la *Ética Nicomáquea*. Haremos también alguna referencia a *Tras la virtud*, del neoaristotélico Alasdair MacIntyre (1929).

En el Capítulo III abordaremos el otro modo de permanecer en el tiempo: la palabra mantenida, la fidelidad a la palabra dada, que expresa un mantenerse a sí de modo concreto, no general. Donde el quién de cada uno se edifica según como se mantiene ligado a su palabra. Distinguiremos la perseverancia del carácter y la fidelidad a la palabra dada, siguiendo a Ricoeur, que para distinguir la promesa de la constancia del carácter prefiere darle el nombre de “mantenimiento de sí”. Analizaremos cómo en toda promesa se pone en juego a dos personas, es decir, el carácter relacional de la promesa. Ambas personas están inscritas, al mismo tiempo, en una estructura más amplia, social y comunitaria, que habla del reconocimiento de la confianza mutua. También tomaremos en cuenta que la relación produce un vínculo mediante el cual se establece una unificación del yo interior, que al uniformar edifica; por esto el mantenimiento de la promesa es parte importante en la construcción de la identidad personal.

A Ricoeur le interesa particularmente la promesa porque su estudio de la identidad empieza con los actos de habla, con el lenguaje, y la promesa es uno de esos actos de habla que se llaman *performativos*, es decir, nunca se describe una promesa, sino que se *hace* una promesa; es un uso de las palabras que cambia de suyo el estado de cosas en el mundo. Así, la promesa conecta lenguaje-acción-compromiso moral, además de conectar a una persona con otra.

Otra de las cuestiones a explicar en este trabajo es cómo la palabra modifica al sujeto. El estudio es interesante porque plantea el tema de la identidad como un problema de realización existencial, que no recae absoluta ni exclusivamente sobre cada individuo, sino que se alcanza en la relación con los demás. Considera la finitud del sujeto individual, que no es capaz de una justificación total. La investigación puede resultar oportuna para contrarrestar la mentalidad moderna que se centra en una identidad perfecta, alcanzable con las propias fuerzas y que es tarea de cada individuo. Estudiar este punto reforzará, ante personas acostumbradas a vivir en medio de redes sociales, la importancia del reconocimiento en la configuración del yo. La promesa adquiere una importancia especial por su carácter relacional y

porque ayuda a rescatar el sentido de fidelidad que se está perdiendo en la actualidad por ver el compromiso como algo que esclaviza y no como una realidad que nos engrandece. Al mencionar la expresión “fidelidad creadora” de Gabriel Marcel (1889-1973) -que influyó notablemente en Ricoeur cuando éste comenzó sus estudios en la Sorbona- se busca suscitar *magnanimidad*. Ésta debe despertarse al escuchar la palabra “fidelidad”, sin dejar de lado las situaciones de crisis que se salvan con convicciones mediadas por la afectividad, testimoniando así la “grandeza del corazón”. Al superar una crisis se confirma la fuerza que movió a prometer, hay, por tanto, una purificación del deseo originario: se dice y se hace, o se pone por obra en el tiempo, manifestando así la capacidad humana de estar por encima del cambio y de las pasiones. Por ejemplo, en la carrera tecnológica se exige inmediatez y resultados que se quieren trasladar al terreno de las relaciones interpersonales, lo que en el encuentro con el otro se traduce en la exigencia de respuestas rápidas y en ocasiones violentas, olvidando que el amor es difícil y requiere tiempo; la persona, respeto. Desafiar el cambio es un proceso que configura a la persona y se pone a prueba a lo largo de una existencia fiel a las promesas.

Explicar cómo se forja la identidad a través del tiempo por medio de las acciones del sujeto, es el objetivo general del trabajo. Por esto resulta necesario conocer el papel de los actos en la configuración de la identidad personal e identificar el sentido que Ricoeur les concede. Vamos con Ricoeur a mirar al hombre como agente, autor de acciones que dependen de él mismo y le configuran, toda una paradoja que se encierra en el hombre “capaz” y “falible”. En el concepto de carácter, podremos identificar elementos originarios y los que se adquieren por las relaciones con el mundo y los demás. El recorrido, citando diversos escritos del autor, pretende ser punto de partida para la reflexión con el afán de escuchar, para volver a comprender al modo hermeneútico y así en el comprender se encuentre el trascender haciendo entender a otros. El método fenomenológico que marca la pauta en la hermenéutica de Paul Ricoeur lo considero oportuno para poder entrar en

diálogo con la juventud contemporánea que, más que ver, argumentar o explicar, debe habituarse a *escuchar* para responder a medida de sus ideales.

Capítulo I: Hacia una posible determinación del criterio de identidad

“La fuerza creativa de la libertad de cada persona (...), hace de cada hombre una fuente de historia, un acontecimiento nuevo sobre la tierra”.

Juan Luis Lorda (1999)

A través del tiempo los filósofos han mostrado interés por el problema de la identidad, y es por esto que no existe un sólo planteamiento, sino diversidad de propuestas que responden a intereses teóricos y vitales a satisfacer. Son precisamente los grandes pensadores los que van dejando esparcidas sus ideas, como semillas que germinan en el gran campo del mundo. Cuando se trata este tema se tiene el riesgo de reducir, de simplificar demasiado; no obstante intentaré en este capítulo hacer una aproximación al concepto de identidad personal, para lo cual considero importante considerar que:

- a) La noción de identidad depende de una anterior y ontológica: la noción de substancia.
- b) Desde la Antigüedad, hay una inquietud por el devenir. Asimismo son filósofos de esa época los que llegan a descubrir el carácter de lo estable y permanente de todo lo real. Pero realmente, es hasta la Modernidad cuando el tema de la identidad personal se torna en un auténtico debate del que resultan diversas aproximaciones a la noción.

En este primer capítulo abordaré la cuestión de la identidad de diversas maneras; iniciaré en términos cognoscitivos hasta llegar a planteamientos de autores que postulan la identidad narrativa como un modo de lograr la conexión de una vida, y

que mezclan permanencia y no permanencia¹. Me remitiré frecuentemente al pensamiento de Paul Ricoeur y también mencionaré a un representante neoaristotélico de la teoría narrativa, Alasdair MacIntyre, debido a que hay una coincidencia entre ellos, al concebir la unidad de una vida en forma de relato, que resultará punto de apoyo al objetivo de la vida buena, piedra angular de su ética².

1.1 Aproximación al concepto de Identidad personal: *status quaestionis*

Para llegar a una caracterización más adecuada del problema, conviene hacer un poco de historia, comenzaré con unas pequeñas “pinceladas” del pensamiento griego clásico. Desde el inicio –especialmente con Aristóteles- se considera que la substancia tiene cierta suficiencia –es en sí- y está “debajo” de los cambios y de las determinaciones accidentales, como soporte (aquí hay que precisar que la sustancia no debe ser entendida como soporte nada más, sino como principio del cambio y articulación dinámica de los accidentes, pues parte del problema de negar su mismidad es precisamente por entenderla nada más como soporte). Cuando se aplica al hombre este aspecto develado por el Estagirita, el yo humano será sustancialmente el mismo desde el inicio de su existencia, aunque en el curso de la vida biográfica sufra cambios o transformaciones, que serán *accidentales*. Lo que cambia, permanece a través de su variación; no se trata de un dejar de ser. En el hombre debe haber algo que no cambie, que permanezca soportando las diversas determinaciones de uno y el mismo individuo, ya que “se comporta como substancia la determinación que le conviene de modo fundamental o primordial. Ningún individuo es meramente la suma de los atributos que le atañen (...) La unidad de

¹ Cfr., RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Ed. Siglo XXI, México 1996, p. 160 y también RICOEUR, P., *Historia y Narratividad*. Traducción de Gabriel Aranzueque, Paidós, Barcelona, 1999. p. 218

² En la teoría narrativa de MacIntyre hay una búsqueda de coherencia y unidad narrativa. El modo en que encuadra sus diversas explicaciones es abiertamente ético y reivindica el concepto aristotélico de virtud. Se puede encontrar en esto cierta coincidencia con los planteamientos del hermeneuta francés. Para ampliar la información recomendamos Cfr. PEÑA, J., *La Poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002. p. 91 y ss. Además de haber cercanía teórica entre Ricoeur y MacIntyre, ellos tuvieron cercanía personal e incluso editaron juntos un libro llamado *The Religious Significance of Atheism*. CUP, Nueva York, 1969.

cada individuo supone un centro común de referencia de sus diversas determinaciones”³ sigue siendo el mismo “a pesar del tiempo” y cambiando. Con otras palabras se podría decir, “permanecer idéntico a través del tiempo requiere ir adquiriendo (y perdiendo) nuevas propiedades”⁴.

Si seguimos el curso de la historia, en el siglo XIII con Santo Tomás de Aquino, se considera la distinción real en toda criatura entre *el acto de ser* y la *esencia*. El *actus essendi* personal no es una substancia cerrada, o aislada, sino que es algo que puede crecer y actualizarse irrestrictamente. La aportación aristotélica y este develamiento del Aquinate, nos sintonizan con la dialéctica entre permanencia y cambio, entre estabilidad y dinamismo, que Paul Ricoeur propone para la identidad humana.

Al recoger lo hasta aquí dicho, la identidad puede ser entendida primeramente de un modo más ontológico–metafísico, como lo que permanece a lo largo del tiempo en una persona, quien es por esto capaz de ser reconocida como ella misma y distinta de los demás. Aquí se toma en cuenta un primer sentido básico: la identidad de la persona que se manifiesta en la identidad del cuerpo, pero no se identifica con él⁵. El segundo es un sentido más dinámico, de corte existencial, que implica cambio a lo largo del tiempo. Sin embargo, este dinamismo no supone dejar de ser la misma persona, hay algo que se mantiene. Si acotamos lo mencionado hasta el momento, habría que decir que, la identidad constitutiva⁶ -radical- es un aspecto y el otro

³ MILLÁN –PUELLES, A., *Léxico filosófico*. Rialp, Madrid 1984. p. 540

⁴ INCIARTE, F., “La identidad del sujeto individual según Aristóteles”, [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 26 (1993) p. 293.

<http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]

⁵ En *Sí mismo como otro*, se menciona al cuerpo propio como una dimensión del *sí* y le atribuye una función mediadora “en la estructura del ser en el mundo” (...) *cfr.* Ibidem., p. 150.

⁶ Paul Ricoeur hace mención de la temporalidad constitutiva, refiriéndose a que la identidad personal está marcada por el tiempo. La persona es su historia. En este trabajo se da un sentido más metafísico a la respuesta, sin dejar de relacionarlo con lo mencionado por el autor. La propuesta del filósofo francés, que toma en cuenta la dualidad acto-potencia, se estudiará con más detenimiento en el apartado 1.2 *Cfr.* RICOEUR, P., *Volverse capaz, ser reconocido*. Traducción de Mónica Portnoy. Revisión de Arturo Vázquez Barrón (CPTI-IFAL) p. 1. Texto escrito con motivo de la recepción del premio Kluge, otorgado por la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos en 2004. Es interesante también tomar en cuenta que no se puede construir una historia aislada de un contexto y de los otros. En este sentido, como explicaremos más adelante en 1.1.3, MacIntyre menciona que existe una pregunta clave para los hombres, y no versa sobre la autoría de las historias sino ¿de qué historia o historias me encuentro formando parte? Para ampliar se

aspecto sería lo que llamaremos identidad existencial –libre- modelada con los actos y en el tiempo; ambas son las dos caras de la misma moneda: la identidad personal. Esta concepción implica una finitud natural en el sujeto, una constante búsqueda de perfección y acabamiento, donde el sujeto se vuelve para sí mismo una tarea interminable⁷. Una persona “siempre satisfecha será incapaz de advertir las situaciones de inidentidad agudizada –los fenómenos de inadecuación- y estaría cerrada a un ámbito de experiencias de la vida que suponen desacuerdo consigo mismo y, por tanto aprendizaje y rectificación”⁸

Otros consideran que la cuestión de la identidad puede situarse básicamente como un movimiento introspectivo, hacia las formas de autoidentificación como “yo” de cada individuo, un yo substancial –o formal- y hacia las formas de objetivación de la personalidad; o a las relaciones sociales en que se define la identidad de la persona, que pertenece a un sistema social concreto⁹. En este trabajo interesa considerar que la identidad da conciencia de *sí mismo*, abre la posibilidad de ser *sí mismo* y a la vez deja claro que se es distinto de los demás, pero que ellos participan en la construcción de la propia identidad. Tampoco se puede perder de vista que en la identidad del hombre se entreteje la riqueza interior y su capacidad de ser relacional, de ahí que para saber *quién* soy necesito el reconocimiento de los demás. Un reconocimiento que no se queda en la simple relación operativa entre sujetos, sino que es una auténtica relación de acogida, que facilita poner en condiciones de ejercicio las competencias del propio sujeto. El reconocimiento auténtico es el que se da gratuitamente, como afirmación de la libertad del otro.

puede consultar MACINTYRE. A., *Tras la Virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel. Crítica. 2ª ed. Barcelona, 2004.p. 266

⁷ “No se puede entender bien la condición humana –su finitud- si se considera al hombre como un sujeto perfectamente acabado, que ocasionalmente entrara en alguna de esas situaciones que pomposamente denominamos crisis de identidad (...), pero al que ninguna circunstancia puede remover o sacudir en su mismidad”.

Cfr. INNERARITY, D., “Convivir con la diversidad”, [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 26 (1993) p. 361. <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]

⁸ NAVAL, C., “Identidad personal, hábito y educación”. *Tópicos*, 9 (1995-2) Universidad Panamericana, México 1995. p. 32

⁹ Cfr. *Ibidem.*, p. 34

Hasta el momento he considerado diversos planos desde los que se puede enfocar el problema de la identidad. Interesa también mencionar que actualmente, dentro de la filosofía analítica, el debate parece estar definido por el plano metafísico y por el eje diacrónico, es decir, una identidad que exige temporalidad: un fenómeno que ocurre a lo largo del tiempo, donde el problema fundamental no es encontrar el principio de individuación en un momento dado, sino cuáles son los criterios de identidad a través del tiempo: ¿qué hace que la persona sea la misma que antes? ¿Por qué una persona puede ser distinta de otras en un mismo momento? Es por esto también que, en sus últimas formulaciones dentro de la filosofía continental, el problema de la identidad personal ha cambiado, se ha convertido en un problema de realización existencial, es decir biográfica:

“Al hablar de biografía, nos referimos a esa segunda dimensión de la experiencia personal y vital, que resulta de la realización deliberada e intencionada de las posibilidades concretas con las que el ser humano se enfrenta; y es un medio inagotable para la creación de otras nuevas”¹⁰.

En este cambio, que parte de una perspectiva más existencial –libre y creativa- y que no pierde de vista la herencia aristotélica, Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre y Hannah Arendt entre otros, han planteado la identidad narrativa. Subrayan la importancia de la persona como agente capaz de acción racionalmente dirigida, caracterizada por superar la inmediatez, yendo más allá del presente, gracias a que posee un horizonte abierto en donde le es posible interpretar el presente práctico inmediato a la luz del proyecto de vida, que va delineando con sus afanes, deseos y expectativas.

Con la teoría narrativa se vislumbra “un claro movimiento desde la constitución del yo en términos cognoscitivos a su constitución en términos de voluntad y acción. La identidad del sujeto no puede establecerse como sujeto de la representación

¹⁰ SISON, Alejo G., *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*. EUNSA, Pamplona 1992. p. 20

intelectual”¹¹. La clave para precisar el concepto de identidad consiste, en no dar un estatuto de fundamento a la introspección del sujeto, ni a la construcción de la identidad basada exclusivamente en las relaciones personales, ni a cualquier otra variable que pretenda explicarlo todo. La identidad, como estudiaré siguiendo al filósofo de Valence, implica equilibrio y armonía de lo que el sujeto es y puede llegar a ser, por los proyectos que se trace y ejecute por sí mismo y con la ayuda de otros en instituciones concretas. A continuación precisaré un poco más la noción de identidad, para después detenerme en los planteamientos de Paul Ricoeur.

1.1.1 Constitución del yo en términos cognoscitivos

Hasta la Modernidad, las identidades tenían, en mayor o menor medida, carácter de identificaciones. La Modernidad viene a plantear un problema, debido a que el *Cogito* adquiere una significación filosófica prioritaria al ser tratado como fundamento último, e intentar establecer la identidad absoluta del hombre consigo mismo como un ideal absoluto y a buscar en la propia autoconciencia. A esto responde la oscilación bajo cuyo efecto el *yo* del *yo pienso* parece, alternativamente, exaltado en exceso al rango de verdad primera, o rebajado al rango de ilusión importante. Esta ambición del fundamento último se ha radicalizado desde Descartes a Kant, después de Kant a Fichte, Nietzsche y, finalmente al Husserl de las *Meditaciones cartesianas*¹².

El *yo* cartesiano, que duda, es desligado de todas las referencias espacio-temporales, es un *yo* que pierde la determinación singular y se hace pensamiento. “Soy una cosa que piensa”¹³ una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere o que no quiere, que también imagina o que siente. El *yo* entiende y sabe que entiende, imagina y se da cuenta que imagina. Cabe aclarar que para Descartes el querer, el sentir y el imaginar, no son más que modos de pensar, de ahí

¹¹ ARREGUI, V., “Presentación”, [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 208 <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]

¹² Cfr. ,RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Prólogo p. XV

¹³ DESCARTES, R., *Meditaciones*, II, AT,IX/1,21

que su *yo* es mero *Cogito*, un *yo* pienso¹⁴. Por otra parte, la postura de Hume es crítica directa al racionalismo y a la concepción de la identidad del *yo* consciente de sí mismo, que permanece invariablemente el mismo a través de la vida. Sostiene que no se puede hablar del *yo* como algo distinto de las percepciones. Y si el *yo* no puede distinguirse de sus percepciones, tampoco puede aislarse de ellas, ni puede existir separadamente o al margen de ellas. Al no permanecer idénticas las percepciones, tampoco puede mantenerse idéntico el *yo*.

Hume asimila el *yo* con sus percepciones y lo expresa diciendo que no somos más que “un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible y que están en perfecto flujo y movimiento”¹⁵. El autor considera que, en nuestro interior sólo encontramos una multiplicidad de percepciones cambiantes, ninguna de las cuales corresponde a algo así como una sustancia espiritual. No hay, por tanto, tal sustancia. Las personas no son más que una colección de percepciones variables, sin embargo aunque éstas sean cambiantes y no permitan hablar de permanencia idéntica, se encuentran unidas entre sí por ciertas relaciones, como las de semejanza y causalidad. Estas relaciones nos harán olvidar la diversidad, creyendo que se trata de un conjunto idéntico.

La teoría del haz, de corte empirista y según los metafísicos la teoría del *ego*, confluyen en que tienen como punto de partida una misma epistemología al compartir un modelo de autoconocimiento basado en la perspectiva de la primera persona, es decir, una percepción interna infalible del *yo* o de los estados mentales¹⁶. Como consecuencia, para ambas teorías, el *yo* es un objeto privado cognoscible sólo por observación interna. Entender el *yo* como un objeto privado supone acortar el horizonte y tiene una doble consecuencia: en primer lugar se puede decir, que el

¹⁴ El planteamiento cartesiano parece ser limitado y reducido. En cambio para la teoría narrativa, el *yo* incluye el pensar y todas las demás acciones pero sin reducir al pensar; de aquí que esta teoría pueda resultar más explicativa e interesante para el trabajo.

¹⁵ HUME, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, IV, VI, SB, 253

¹⁶ La identidad que sostienen los empiristas consiste en la continuidad mental y su conexión, mientras que el *ego*, constituye la existencia continua de la persona. Por lo que la identidad personal para substancialistas consistiría en la identidad del alma substancial. Para ampliar se puede consultar a CUYPERS, S., “Hacia una concepción no atomista de la Identidad personal”. [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico* 1993 (26), p. 223-248. <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [Consulta: abril 2009].

problema de la identidad personal es problema de la identidad del *yo*, es decir de la primera persona. En segundo lugar, es también un problema de la *autoidentidad* del *yo*, en el sentido de que "únicamente el *yo* –la mente– de la primera persona puede ser relevante para la constitución de la identidad". De este modo, se puede ver con claridad cómo surge un desconocimiento de las dimensiones sociales de la constitución de la primera persona, o sea, de la inter- subjetividad¹⁷.

Kant trata de dar una respuesta diferente y positiva al problema de la identidad personal. Su estrategia consiste, básicamente, en abandonar el intento de derivar la unidad e identidad del *yo* a partir de los contenidos representativos dados en la experiencia interna. Para el profesor de Königsberg, la unidad e identidad del *yo* no se deriva originalmente de los contenidos de la experiencia, sino que está presupuesta en toda experiencia posible. El *yo* kantiano no es un sustrato sustancial de las representaciones, sino el sujeto lógico de todos los juicios en los que pueden articularse los contenidos de la experiencia interna. El planteamiento kantiano, contrasta con la filosofía clásica inglesa ya que esta última intentaba derivar la unidad e identidad a partir de los contenidos de la experiencia interna; Kant muestra de manera diferente, que la unidad de la conciencia está ya siempre presupuesta *a priori* en toda experiencia posible y por tanto es anterior. Precede a la aparición de una multiplicidad de re-presentaciones como determinaciones o estados internos del *yo*. Se considera una aportación kantiana:

"haber llamado por primera vez la atención sobre el componente trascendental que entra necesariamente en la constitución de la identidad personal. La conciencia de sí está siempre ya coimplicada en toda experiencia interna o externa"¹⁸.

1.1.2 Un giro en la constitución del *yo*: voluntad y acción

Entre los pensadores que se encuadran en la filosofía contemporánea, unos critican el planteamiento de Hegel reivindicando el *yo* humano individual frente al *yo*

¹⁷ Cfr. ARREGUI, V. *op.cit.*, p. 209.

¹⁸ VIGO, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal". [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 275. <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]

absoluto, otros absorbiendo enteramente el yo humano en alguna realidad omniabarcante e impersonal, como la voluntad de poder que postula Nietzsche¹⁹. Para el pragmatismo, el yo se resuelve en sus acciones, y para ciertos movimientos sociológicos o psicológicos del s. XX el yo parece más bien un invento social, un tipo de ideal convencional. Cada hombre se inserta dentro de un contexto, una clase, un tipo, un rol, y de esas fijaciones convencionales se origina lo que se conoce como el yo; también se podría decir que se proyecta una determinada visión del sujeto. El yo parece ser algo construido, adquirido, a través de un proceso de producción. Tratándose del hombre, no puede pensarse su identidad como un núcleo firme al que se añaden accidentalmente variaciones relativas al hacer o al representar. Aquí entraríamos en la paradoja donde el acto es anterior y superior a la potencia y los cambios potenciales serían accidentales o secundarios.

Por otra parte, desde el punto de vista existencial, la identidad de la persona depende de la acción y consiste esencialmente en la unidad de las acciones de un agente racional en un contexto social. Este planteamiento que busca la unidad en la vida, es contrario a la fragmentación de la vida moderna, donde el individuo es distinto a los roles o papeles que representa. Los autores que proponen la identidad narrativa comentan que dicha unidad viene asegurada por la permanencia, por la continuidad que debe existir en la biografía, entre el individuo y los papeles que representa. El yo es soporte para las virtudes y para las relaciones sociales, que a su vez lo hacen alguien capaz de ser identificado.

En *Tras la virtud* (1981) se menciona el “concepto concomitante del yo, un concepto de yo cuya unidad reside en la unidad de la narración que enlaza nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración”²⁰. Con

¹⁹ La voluntad de poder nietzscheana se puede entender, como realidad trascendente y como una propiedad de todo viviente que no acepta ser interpretada solamente como dominio, sino también como afirmación y proyección. También se puede decir que es un querer contra toda razón, que busca algo más (...) es una teoría del universo. Esta voluntad llega al extremo de poder condicionar los valores, que son como proyecciones, juegos que la vida realiza inconscientemente para afirmar y experimentar el poder. Los valores acaban siendo relativos a la vida. Cfr. FAZIO, M., Y FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía IV*. Filosofía Contemporánea. Colección Albatros PALABRA, España 2004. p. 159 y ss.

²⁰ MACINTYRE. A., *Tras la Virtud*. Crítica. 2ª ed. Barcelona, 2004. p. 254. Este autor apunta a tres dimensiones centrales del concepto de identidad personal. “A causa de que soy y no *tengo* meramente un

una visión así, puede resultar natural pensar el yo de modo narrativo, las experiencias se organizan en unidades narrativas coherentes que describen la vida del sujeto y es precisamente ahí donde los actos se hacen inteligibles, capaces de definir e identificar a *sí mismo* y a los otros. Si los actos son reconocidos en el tiempo, se puede decir que tienen un carácter histórico. Hasta aquí hemos explicado brevemente cómo la identidad consiste en unidad de acciones de un agente racional, pero también es necesario, considerar el contexto social –soy parte de una comunidad- en donde me relaciono con los otros, realizo acciones y transacciones que permanecen a lo largo del tiempo. Esto lleva a reconocer que la identidad implica ser alguien capaz de dar cuenta de lo hecho, de esas acciones que me configuran en algún sentido. Soy alguien que debe dar cuentas y también alguien que puede pedir siempre respuestas a los demás, que puede poner a los demás en cuestión. Soy parte de su historia como ellos lo son de la mía:

“La historia de mi vida está siempre embebida en la de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden”²¹.

cuerpo, parte de ser una y la misma persona a lo largo de toda la vida, es tener uno y el mismo cuerpo. En segundo lugar, yo, como miembro de una comunidad, me ocupo en transacciones con otros, los cuales se prolongan a través del tiempo; puesto que yo, en el seno de mi comunidad emprendo proyectos que se prolongan en el tiempo; (...) ha de ser posible a lo largo de esta vida corporal atribuir continua responsabilidad al obrar. Así, parte de ser una y la misma persona a lo largo de esta vida corporal, es estar continuamente sujeto a responder de mis acciones, actitudes y creencias, ante otras personas que están dentro de mis comunidades. En tercer lugar, mi vida tiene la continuidad y la unidad de una búsqueda, puesto que mi vida ha de entenderse como una unidad ordenada de manera teleológica, como un todo cuya naturaleza y cuyo bien he de aprender a descubrir. Esta búsqueda cuyo objeto es descubrir esa verdad sobre mi vida como un todo, es una parte indispensable del bien de esta vida. Así mi vida tiene la continuidad de una historia con un comienzo, medio y un final.” Este tercer aspecto de la unidad y de la permanencia de la vida humana que menciona Alasdair MacIntyre es inseparable de los otros dos. Cfr. NAVAL, C., *op.cit.* p. 42-43. Estas dimensiones del concepto de Identidad, podrían considerarse análogas a la caracterización fenomenológica de las dimensiones de la persona de Emmanuel Mounier: encarnación, comunión y vocación. Cfr. BURGOS, JM., *El personalismo*. 2ª ed. Madrid, 2003. p. 62-63.

²¹MACINTYRE. A., *Op.cit.*, p. 272. Esta puede ser considerada una aportación de MacIntyre: La recuperación de la identidad social del yo, debido a que me encuentro en y formando parte de una comunidad y el carácter histórico que me hace deudor de una herencia, de una tradición de la que no puedo desprenderme a lo largo de mi vida. Para profundizar en el sentido de la identidad personal en este pensador se recomienda consultar no. 3 y 4. Cfr. NAVAL, C., *op.cit.* p. 42-49. Y sobre unidad de vida

1.1.3 Construyendo la identidad personal en sí mismo y con los otros

Para Paul Ricoeur, la identidad personal está marcada por la temporalidad. Cada persona es su historia; cada uno es protagonista y forjador de la propia identidad. La identidad personal es algo que se construye de una manera dinámica, no es solamente un fenómeno observable o sobre el cual se pueda reflexionar de una manera exclusivamente teórica. La identidad, para Ricoeur, es una identidad abierta al presente, que no es posible reducir a un constructo solamente individual. En este sentido, tomando en cuenta la intersubjetividad se podría considerar: "... ser alguien que, en el entretejido de una vida real y concreta, edifica su identidad a partir del reconocimiento del Otro, de los otros y de lo otro, que de alguna manera lo constituyen; semejante a un artista que edifica su obra en el quehacer de la temporalidad cotidiana"²². La identidad personal adquiere así el matiz de realización existencial –proyecto-, e inscribe a su constitución dinamismo, alteridad y acción, sin perder de vista que sí existe un núcleo inmutable que soporta el cambio, en una relación de actividad- pasividad y tomando en cuenta que la edificación no es una tarea inmanentista, sino por el contrario, implica el reconocimiento que constituye en cierto sentido al sujeto²³.

narrativa en el mismo autor se sugiere Cfr. PEÑA, J., *La Poética del tiempo. Ética y Estética de la narración*. ed.cit., p. 91.

²² BEGUÉ, M-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Editorial Biblos, Argentina 2002. p. 226

²³ Para ampliar la noción de reconocimiento hay que tomar en cuenta que Ricoeur confirma la importancia del término con su última obra *Caminos del Reconocimiento*. Se puede consultar la traducción de Agustín Neira. Ed. Trotta, Madrid, 2005. Cabe aclarar que literalmente, en la noción de identidad, el autor reconoce que hay solamente la idea de lo mismo: en tanto que el reconocimiento es un concepto que integra directamente la alteridad, [es] que permite una dialéctica de lo mismo y de lo otro. La búsqueda de reconocimiento implica la reciprocidad y gratuidad; es una necesidad del hombre como lo menciona Botturi: "Se trata de la necesidad de reconocimiento por parte de otro sujeto, en la que toma forma la relación intersubjetiva como tal, que no es una simple relación operativa entre sujetos (de naturaleza lingüística, cognitiva, afectiva), sino más bien una relación de *hospitalidad activa* por la cual uno está presente en el pensamiento (imaginación y afecto, inteligencia y voluntad) del otro. (...) Existe una espera de reconocimiento, porque esto es condición imprescindible para que se activen las competencias del propio sujeto". BOTTURI, F., "Escisión de la experiencia e Identidad antropológica", [en línea] Milán: *Università del Sacro Cuore*, 2008. p.9 <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2598/1/Botturi%2c%20F.pdf> [consulta: abril 2009] Siguiendo a Begué, en *Poética del sí mismo*, puede llamarse a la tendencia de búsqueda de reconocimiento, "demanda de estima" por lo que considera que el hombre necesita valer en la opinión de otros. En esa demanda "hay un deseo de existir, no por la afirmación vital de sí mismo, sino por la gracia del

La historia personal está enredada en las innumerables historias de nuestros compañeros de existencia. Ricoeur y MacIntyre son conscientes de que no se puede construir una historia aislada de un contexto y de los otros. En este sentido el segundo nos dice: la pregunta clave para los hombres no versa sobre la autoría de las historias sino ¿De qué historia o historias me encuentro formando parte? ... “Entramos en la sociedad humana con uno o más papeles-personajes asignados, y tenemos que aprender en qué consisten para poder entender las respuestas que los demás nos dan y cómo construir las nuestras”²⁴. Ricoeur dirá que somos coautores, no tenemos toda la trama en nuestras manos pues nos encontramos con un límite que es cómo entrar en un escenario que no hemos diseñado. Cada uno de nosotros es el personaje principal en su propio drama y subordinado en los dramas de los demás. Ante esto se puede deducir el carácter impredecible de la vida, pues si en el entramado de nuestra propia historia hay otras, ¿se podrá pretender tener todo controlado o habrá que contar necesariamente con variables? A cada uno toca descubrir acontecimientos ante los que se ha de responder de una manera propia. Paul Ricoeur introduce el concepto “poder actuar”, se entiende como la capacidad de producir acontecimientos en la sociedad y en la naturaleza. Esta intervención transforma la noción de “acontecimiento”, que no es sólo “lo que pasa”²⁵. Incluye la contingencia humana, la incertidumbre, y lo imprevisible en el curso de las cosas²⁶.

reconocimiento del otro” con esto entramos a considerar la fragilidad o amenaza que puede derivarse del “falso reconocimiento”; hay un vínculo entre nuestra indigencia ontológica y esta dependencia de la opinión de los otros. Cfr. BEGUÉ, M-F., *Op.cit.*, p. 57.

²⁴ MACINTYRE. A., *Op.cit.*, p. 266

²⁵ Cfr. RICOEUR, P., *Volverse capaz, ser reconocido* p.1

²⁶ Tomando en cuenta estos límites, se menciona la antropología de la desproporción. La cual considera que en el hombre hay una desproporción inherente entre finito e infinito. La falibilidad, significa “grieta”, en este sentido se puede hablar entonces del hombre agrietado, rasgado, con fallas o como lo llama Ricoeur, el hombre “quebrado”. La ambivalencia del hombre, es constitutiva y hace que se oriente simultáneamente hacia lo finito y hacia lo infinito, generando un dinamismo propio. Lo finito parece detenerlo en su “aquí y ahora”, mientras que lo infinito hace que su sinfonía sea siempre inconclusa. Esta ambivalencia exige el recorrido por múltiples mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad, fuera de él y en él mismo. Cfr. BEGUÉ, M-F., *Op.cit.* p. 30. En este sentido, entre otras mediaciones, se puede situar la dinámica tendencial humana, la afectividad y la plasticidad de las tendencias humanas (Familia, Cultura y Educación).

1.2 Noción de identidad en Paul Ricoeur

La obra del filósofo francés titulada *Sí mismo como otro*, publicada en 1990 y traducida al castellano en 1996, comprende un prólogo y diez estudios. En ese escrito, para los fines de esta tesis, adquieren especial importancia los estudios quinto y sexto. Para entender el concepto ricoeuriano de identidad personal y narrativa, es oportuno mencionar que ya en las conclusiones de *Tiempo y narración* (1987) se presenta por primera vez el concepto de identidad narrativa, que, un año más tarde, en 1988, es abordado en un artículo que publica en la revista *Esprit*. Además Ricoeur, desde el prólogo de *Sí mismo como otro*, quiere dejar claro que la hermenéutica del sí se separa de las filosofías del *Cogito*: decir *sí* no es decir *yo*. El *yo* se pone o es depuesto. El *sí* está implicado de modo reflexivo en las operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo. Sobre esta dialéctica de análisis y reflexión se injerta el *ipse*, como aquello que guarda relación con el tiempo, lo que es propio – el *sí mismo*–, y en el otro polo se encuentra lo inmutable y lo que no cambia a lo largo del tiempo el *idem* –*lo mismo*. El autor concluye subrayando dos rasgos que se distinguen claramente: la inmediatez del *yo soy*, y la ambición desfasada de colocarlo como último fundamento.

Los estudios primero y segundo de *Sí mismo como otro*, competen a una filosofía del lenguaje; pretenden introducir la problemática del *sí* en la pregunta *quién*; el tercero y cuarto ponen de manifiesto una filosofía de la acción, donde las preguntas clave son *qué* y *por qué*. En estas exposiciones se da una especie de competencia entre la filosofía analítica y la hermenéutica. En los estudios quinto y sexto, la cuestión de la identidad personal se plantea en el punto de la intersección de las dos tradiciones filosóficas, ligada a la de temporalidad. Ricoeur en *Sí mismo como otro*, retoma sus consideraciones sobre la identidad en el punto en que las había dejado en escritos anteriores. Por lo que se refiere a los estudios séptimo, octavo y noveno, proponen dar un último rodeo a las determinaciones ético –morales de la acción, relacionadas, respectivamente, con las categorías de lo bueno y de lo obligatorio. Con esto se dejan claras las dimensiones éticas y morales de un sujeto al que se le puede imputar una acción. En el décimo estudio se menciona el compromiso

ontológico de la atestación²⁷ o certeza moral, gracias a la cual se descubre que somos los mismos que actúan y sufren, que pueden obligarse con una promesa, capaces de amar y solicitar amor a otra persona, es decir: múltiples formas de alteridad constitutivas de la identidad²⁸.

La obra presenta un carácter fragmentario por su estructura, que en cierto sentido le impone la hermenéutica, sin embargo se puede decir que el conjunto de estos estudios tiene por unidad temática el actuar humano. El autor mantiene a lo largo de los diez estudios un discurso filosófico autónomo, prefiere argumentar de esta manera y en esta ocasión parece que decidió poner entre paréntesis, o mejor dicho, no hacer explícita su fe bíblica²⁹.

Resulta interesante observar la aproximación al término “identidad” que consigue el autor. Inicia aclarando lo que se entiende por *identificar*. “Identificar es poder dar a conocer algo a los demás, dentro de una gama de cosas particulares del mismo tipo, aquélla de la que tenemos intención de hablar”³⁰. Cuando se refiere a la persona, dice que se identifica primeramente por el cuerpo³¹, sin embargo identificar en este

²⁷ En el estudio, la atestación es primordialmente de sí. Esta confianza. “atestación fiable”, será, “alternativamente, confianza en poder decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡heme aquí!, según la expresión del gusto de Lévinas. En esta frase, la atestación será lo que comúnmente se llama “conciencia moral, y que precisamente (...) se dice certeza”. Ricoeur concreta que atestación puede definirse entonces como: “la seguridad de ser uno mismo agente y paciente”. Cfr. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Prólogo. p. XXXVI

²⁸ Cfr. JERVOLINO.D., “El cogito herido y la ontología del último Ricoeur”. Artículo publicado en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, septiembre 2006. p. 67-68

²⁹ Cabe destacar que Juan Pablo II entregó a Ricoeur en julio de 2003 el quinquenal Premio Internacional Pablo VI y reconoció que la investigación del filósofo manifiesta cómo es fecunda la relación entre filosofía y teología, entre fe y cultura. Paul Ricoeur es el primer protestante en recibir este premio, destacando su capacidad para mediar entre aparentes opuestos, siempre a la escucha y abierto al diálogo. Cfr. BALAGUER, V., “Paul Ricoeur, Premio Internacional Pablo VI de 2003, Una teoría de la historia”. [en línea] *Anuario de Historia de la Iglesia* 13 (2004) 257-282. <http://www.unav.es/sagradaescritura/cvs/cvvbb/default.html> [Consulta: mayo 2009] Y también Cfr. ALBERTOS, J.E., “El primer Ricoeur: La fractura de la razón, la supremacía de la fe y la ética dialógica”. [en línea] p. 108. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/2568> [Consulta: mayo 2009] y /o en *Actas del VI Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea “¿Ética sin religión?”*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 103-111.

³⁰ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 1

³¹ El cuerpo, es considerado como apertura expresiva, nos abre al mundo y a los otros mediante lo percibido. “Él manifiesta exteriormente lo vivido en el interior de cada uno. Él es caja de resonancia, de ambos polos y, de esta manera se convierte en signo para los demás. Él es también poder de acción y

estadio no es identificarse a sí mismo, sino identificar algo. El autor propone el término de “individualización” mejor que el de “identificación”. La individualización puede caracterizarse, en líneas generales, como proceso inverso al de la clasificación, que elimina las singularidades en provecho del concepto. El objetivo individualizador es designar a uno sólo. La denominación singular consiste en hacer corresponder una designación permanente con el carácter no repetible e indivisible de una entidad. El nombre propio admite todos los predicados, por lo tanto, admite una determinación posterior. Ricoeur considera que los nombres propios asignados a humanos se deben a su papel ulterior de confirmación de su identidad y que el objetivo de nombrar es designar siempre a un individuo con exclusión de todos los demás de la clase considerada. Más adelante responde a la interrogante: ¿cómo pasar del individuo en general al individuo que somos cada uno?

La primacía dada al *mismo* con relación al *sí* está subrayada principalmente por la noción de reidentificación³². No se trata solamente de hablar de la misma cosa, sino de que se le pueda identificar que es la misma cosa en la multiplicidad de circunstancias. Ahora bien, esto no se logra más que por la referencia espacio-temporal: la cosa sigue siendo la misma en lugares y tiempos diferentes. Finalmente, la mismidad fundamental es la del propio contexto espacio-temporal: para ocasiones diferentes, utilizamos el mismo contexto. *Mismo*, entonces, quiere decir único y recurrente.

Después de intentar acceder al *sí* como referencia identificante, por medio de la filosofía del lenguaje, accederemos a otra vía -la de la enunciación- en la que los actos de discurso (*Speech-acts*) constituyen el elemento clave. Se toman como punto de partida dos clases de enunciados. Los primeros son llamados performativos (illocutivos o conmisivos), son los que por el simple hecho de enunciarlos equivalen a realizar lo mismo que se enuncia. Por ejemplo, la promesa,

transformación”. El cuerpo nos ayuda a captarnos como “centro finito de nuestra perspectiva”. La finitud del cuerpo se abre mediante el lenguaje, en este sentido se puede decir que la trascendencia del hombre radica en la capacidad de producir el signo, es decir la palabra que designa la identidad de lo significado consigo mismo. Cfr. BEGUÉ, M-F., *Op.cit.* p. 31

³² Cfr. *Ibidem.*, p. 8 y 18-23

que tendrá un papel decisivo en la determinación ética de *sí*. Decir *–prometo–* es prometer efectivamente, esto es, comprometerse a hacer más tarde y a hacer por otro lo que digo ahora que haré. *Cuando decir es hacer*, aquí reside la principal intersección con la teoría de la acción. Los enunciados performativos deben estar expresados en la primera persona del singular presente. La otra clase de enunciados se refiere a los locutorios, esto es, a una simple proposición: “El papel está sobre la mesa”. La fuerza de la enunciación difiere, pues, según sea el discurso una simple constatación, como el caso inmediatamente precedente, o una promesa, una advertencia o una amenaza³³.

1.2.1 La Identidad personal y la identidad Narrativa

Para el filósofo Paul Ricoeur, la identidad personal sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana y desde la noción de *sí mismo* (*soi meme* en francés, *Self* en inglés y *selbst* en alemán). El punto de partida será estudiar la teoría narrativa para entender la construcción de *sí*. El *sí* que busca su identidad a lo largo de toda una vida; entre las acciones breves. Interesa advertir el papel que juega la capacidad creadora en la constitución de la identidad personal, a través de la identidad narrativa.

En *Sí mismo como otro*, el autor propone la tesis de que la comprensión de *sí mismo* se realiza a través de rodeos, muchas veces de corte narrativo: “la comprensión de *sí mismo* es el fruto de una narración autobiográfica en la que se muestra lo que somos al compararlo con lo que podríamos haber sido”³⁴. Lo que se comprende sobre nosotros mismos es el resultado de una articulación narrativa de los acontecimientos que hemos vivido, y lo que podría haber sido, es decir lo posible, que no se ha vivido pero lo conocemos por los relatos de ficción y por las construcciones imaginativas que podemos hacer a lo largo de la vida. En el momento

³³ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y Justicia*. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Caparrós Editores, España 2000. p. 105 (Publicado originalmente en “Aproximaciones a la persona”, *Esprit*, no. 160, 1990, pp. 115-130).

³⁴ Cfr. BALAGUER, V., *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. EUNSA, Pamplona 2002. p. 91-92.

del recuento de lo histórico con lo ficcional, la memoria, la imaginación y la iniciativa juegan un papel privilegiado, y es en este proceso como acaba de reconstruirse la identidad personal, que es narrativa por ser de acciones, según la propuesta del filósofo de Valence, inspirada en la *Poética* de Aristóteles. El concepto ricoeuriano de identidad narrativa, no se queda en simple relato autobiográfico, va más allá. Es precisamente la comparación lo que permite introducir un elemento evaluativo y en ciertos momentos correctivo y proyectivo. Ricoeur “sustituye el *Cogito* por una teoría realista que acepta la realidad y la intenta explicar antes que crearla con el pensamiento”³⁵.

Se puede definir la identidad narrativa como aquélla que el sujeto alcanza mediante la función de contar. La narración permite enlazar una vida, orienta el pensamiento hacia esa combinación de los rasgos de la permanencia y del cambio³⁶. También narrar “es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista”³⁷. El arte de narrar lo considera el autor de *Sí mismo como otro* “el arte de intercambiar experiencias”, entendiendo por experiencia, “no la observación científica, sino el ejercicio popular de la sabiduría práctica”³⁸. Cuando nos referimos a conexiones e intercambios, ha de reconocerse que en toda narración cobra especial importancia la imaginación, haciendo posible la creatividad. Este poder creador de la imaginación es el motor que empuja desde abajo y el imán que atrae desde arriba las acciones mediante las cuales el hombre se edifica así mismo con su obrar libre, modela su conducta y como consecuencia su biografía y las expresiones de cultura.

Respecto del pasado, la imaginación tiene el poder de reunir las experiencias mediante el relato y en la producción de obras que atestiguan las convicciones que

³⁵ Cfr. BALAGUER, V., “Paul Ricoeur, Premio Internacional Pablo VI de 2003, Una teoría de la historia”. p. 262.

³⁶ Para Paul Ricoeur: “Todos los fenómenos contienen algo de permanente (la substancia), considerado como el propio objeto, y algo cambiante, considerado como una mera determinación suya, es decir, como un modo de existencia del objeto”. Cfr. RICOEUR, P., *Historia y narrativa*. p. 217.

³⁷ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 146

³⁸ *Ibidem*, p. 166. Dicha sabiduría, sigue comentando Ricoeur “no deja de entrañar apreciaciones, valoraciones, que desembocan en las categorías teleológicas y deontológicas” que se tratan en el séptimo estudio.

cada uno ha forjado. Otra función de la imaginación es acompañar a la libertad; este acompañamiento se da en dos niveles: el de liberar al hombre, en lo posible, del reino de la necesidad, y el de incentivar la afirmación y la promoción del *sí mismo*. Para Ricoeur la imagen es “aurora de palabras”, “nacimiento del pensamiento”... ella produce una creación original de sentido³⁹.

La diferencia esencial que distingue el modelo narrativo reside en el estatuto del acontecimiento:

“El acontecimiento narrativo es definido por su relación con la operación misma de configuración; participa de la estructura inestable de concordancia discordante característica de la propia trama; es fuente de discordancia, en cuanto surge, y fuente de concordancia, en cuanto hace avanzar la historia”⁴⁰.

La persona, entendida como personaje del relato, no es una identidad distinta de sus experiencias, “el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como una totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro”⁴¹. Comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada, donde se da una síntesis de lo heterogéneo. Cuando nos referimos a una identidad dinámica, lo hacemos considerando que hay una configuración que revela la figura del *sí mismo*. Es el relato lo que constituye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de

³⁹ BEGUÉ, M-F., *Op.cit.* p. 28. Ricoeur pretende ubicar adecuadamente el término “imagen”, debido a los grandes lastres con que viene cargado, que responden a las teorías que han polarizado este concepto. Hume, reduce la imagen a “residuo de percepción” en el sentido de “presencia debilitada”, lo que sólo permite pensar en una imaginación reproductora que no ofrece real novedad. La postura de Sartre propone que la imagen no tiene ningún contenido real, ni dentro ni fuera de la mente, sino que es sólo un modo como la conciencia se refiere a los objetos en tanto y cuanto ellos están ausentes. Ambas teorías desembocan en la confusión entre lo real y lo irreal. La actividad de la imaginación productora o reproductora, en la medida en que llevan la iniciativa de evocar la cosa ausente, atestiguan un sujeto capaz de tomar conciencia crítica de la diferencia entre lo real y lo imaginario. Él puede momentáneamente no ejercer capacidad pero, en una imaginación sana, las imágenes son siempre de alguna manera “raíces de realidad”. Para Ricoeur las imágenes, cargadas por la significación que hilvana la tesis y le da coherencia, atestiguan esta cosmovisión y movilizan la afectividad, sea hacia la producción de obras concretas, sea hacia la ensoñación de un mundo que invita a la evasión. Toda obra parte de un esquema excesivo y ambiguo, pero su realización es el fruto de una interacción regulada entre la espontaneidad creadora y las exigencias de las creencias, las convicciones y los proyectos que se pliegan a las diferentes prácticas. *Cfr. Ibidem.*, p.29

⁴⁰ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 140

⁴¹ *Ibidem*, p. 147

la historia la que hace la identidad del personaje, hay una cierta subordinación. La historia puede ser considerada “como una cadena de transformaciones que nos lleva de una situación inicial a una situación final, la identidad narrativa del personaje sólo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las objetivas”⁴².

En suma: la unidad surge de una finalidad integradora -horizonte teleológico-pauta evaluativa de acciones y eventos que se articulan, en la línea de identidad personal o también de la no-identidad. La concordancia de la trama depende de una finalidad, que representa una variante imaginaria de la finalidad humana y es un enlace clave para la autocomprensión del sujeto.

1.2.2 Teoría narrativa y consideraciones éticas

El concepto ricoeuriano de identidad narrativa muestra una vertiente ética: la narración es considerada el inicio o punto de partida para dar paso a la evaluación moral.

En *Sí mismo como otro*, el filósofo de Valence comenta que “No hay relato éticamente neutro. La literatura es un amplio laboratorio donde se ensayan estimaciones, valoraciones, juicios de aprobación o de condena”⁴³. Se trata de experiencias de pensamiento, donde caben las variaciones imaginativas, propias de la ficción⁴⁴, capaces de descubrir y transformar, desde dentro, al lector que es capaz de aplicar esa práctica a la propia acción. Las narraciones comprenden las acciones de una vida, que se organizan e integran en una duración temporal con sentido, hay una trama que tiene un principio y un fin. Desde esta perspectiva la vida es una auténtica irrupción, que da inicio a una biografía, donde lo que podría verse como movimientos dispersos o actos aislados, se unifica en el drama de la búsqueda.

⁴² RICOEUR, P., *Historia y Narratividad*, p. 221

⁴³ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 109

⁴⁴ *Cfr. Ibidem.*, p. 167

Por lo anterior se puede comprender que cada historia personal, está dotada de sentido según los diferentes sucesos, que son juzgados como favorables o no, respecto a la consecución de un fin⁴⁵. Dicho fin se convierte en un eje fundamental, capaz de proyectar la vida; tiene fuerza estructuradora, que va haciendo posible establecer una especie de parámetro para identificar lo que va determinando o no la identidad del *sí mismo*. Será precisamente la manera de responder a los acontecimientos, la manera de actuar... un auténtico lugar donde se revela la persona: “por el modo como los hombres han buscado, alcanzado o dejado de conseguir lo que consideraban que constituía la verdadera vida”⁴⁶.

El autor sigue avanzando en esta dimensión y más adelante, en el séptimo estudio de la obra mencionada, apunta la diferencia entre ética y moral. Ricoeur reserva “el término de ética para la intencionalidad de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción”⁴⁷. El deseo de una vida realizada propia de la ética implica un segundo término referido a *con y para otros* que el filósofo de Valence llama *solicitud*: movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro; cabe mencionar que en esta medida me reconozco como persona. Y considera un tercer término, referido a las *instituciones justas*. Esta triada es la que conforma la definición de *ethos* mencionada por el hermeneuta francés en el artículo publicado con el título de “*Aproximaciones a la persona*” y se encuentra relacionada en el plano del lenguaje con la triada lingüística:

⁴⁵ Para ampliar cfr. *Ibidem.*, p. 177 donde Ricoeur reconoce en Aristóteles: primero “el haber buscado en la *praxis* el anclaje fundamental del objetivo de la «vida buena»” y segundo el “haber intentado erigir la teleología interna a la *praxis* en principio estructurador del objetivo de la «vida buena».”

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 167.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 174 y ss. También considera importante reflexionar sobre el término “vida” no refiriéndose solamente al sentido biológico, sino en el sentido ético cultural. El término “vida” para Ricoeur designa a todo el hombre en contraposición a la vida fragmentada. Además, vuelve a Aristóteles cuando hace referencia a una función –*ergon*–, una tarea para el hombre en cuanto tal, así como hay una tarea para el profesor, administrador, médico... “Tomando como término singular, la palabra «vida» recibe la dimensión apreciativa, valoradora, del *ergon* que califica al hombre en cuanto tal. Este *ergon* es a la vida, tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular.” El vínculo entre el *ergon* del hombre, se designa como “plan de vida”; con esto se tiende a resolver la problemática para sostener que cada *praxis* tiene un “fin en sí mismo” y que toda acción tiende hacia un “fin último”. En el hombre cabe una continua rectificación y confrontación entre la elección del inicio (fundamental o radical) y las elecciones cotidianas. Cfr. *Ibidem.*, p. 183-184

locución, interlocución y lenguaje como institución. En el caso de la *promesa*, esta homología es una verdadera implicación mutua.

Volviendo al primer término, considero necesario mencionar que el deseo ⁴⁸ de la vida buena, tiene la característica de ser algo querido –opcional en cuanto al contenido de la vida buena- que acentúa *la estima de sí* y no un mero imperativo que obliga, y/o diluye la responsabilidad. El sujeto que se estima es responsable y se sabe capaz de influir en el mundo –alguien al que se le puede adscribir ⁴⁹ la acción. La estima de sí, en este sentido no es egoísmo, ni solipsismo; es definida por la intencionalidad y la iniciativa⁵⁰.

1.2.3 Distinción ricoeuriana entre *Idem* e *Ipse*

Ser un sí mismo, *volverse sí mismo*, es un esfuerzo que exige saber escuchar los múltiples sentidos del mundo. Como ya hemos mencionado, Ricoeur plantea una alternativa dialéctica en la que emergen dos identidades: la primera considerada como “lo mismo” a la que corresponde el término latino *idem* o *mismidad* (entendiendo por ella el modo de ser de la substancia, lo inmutable que no cambia con el tiempo, atemporal, formal y/o sustancial), que se identifica con la primera persona del singular. La mismidad se refiere a la posibilidad de reidentificación a pesar del paso del tiempo, remite a una continuidad ininterrumpida. La identidad *ipse*, en cambio, es un “sí mismo” (su opuesto no es “diferente”, sino “otro”, extraño, lo que guarda relación a la permanencia en el tiempo). Este sí mismo es reflexivo, puede jugar en todos los pronombres personales, singulares y plurales, es un *sí mismo* que es una identidad narrativa conformada en el tiempo. Considerar el *ipse* como un “sí mismo” reflexivo es referirnos a la primera persona, que se cuenta a sí misma sus

⁴⁸ El alcance de la deliberación se puede restringir a elección de medios y no de fines, Aristóteles prefiere este modelo: “si la deliberación debe referirse a las cosas que dependen de nosotros, los medios de nuestros fines son sin duda lo que más está en nuestro poder; por tanto el objetivo de los fines debe situarse del lado del deseo (*boulésis*) que se refiere a las cosas que están fuera de nuestro alcance.” *Ibidem.*, p. 178

⁴⁹ El término técnico *adscripción* es muy utilizado en teoría de la acción y podría estar relacionado con *imputación* utilizado en moral. La adscripción tiene como punto central la implicación del agente en la acción. Con lo anterior se puede considerar que se está hablando de un sujeto responsable. Cfr. RICOEUR, P., *Amor y Justicia*. p. 107

⁵⁰ Cfr. *Ibidem.*, p. 99

propias acciones; a la segunda persona, el “tú” cuya historia se entrelaza con la mía y así se constituye la identidad del sí, desde dentro, no como algo exterior ni secundariamente, y a la tercera persona, el “él”, las instituciones, los grupos a los que se pertenece: la alteridad que no es presentada como un “tú” pero influye en la propia narrativa vital. En suma, la identidad presentada por Ricoeur como propia del *ipse* está abierta a poder responder a lo que llega apropiándose de ello, produciendo síntesis de *sí mismo* y por *sí mismo*.

El filósofo reconoce dos polos de la dialéctica entre identidad- ipseidad: un polo es el carácter, homogeneizado en la mismidad – lo mismo- y el otro es la palabra dada. Allí se expresa la *ipseidad* – el sí mismo- que se libera de la mismidad, con una identidad no dada naturalmente, sino construida, mediante la articulación de la propia narración, en un proceso interior de la relación de sí- consigo mismo, que podemos caracterizar por la conciencia. La promesa y la perseverancia a la palabra dada abandonan y superan la identidad del carácter, que revela permanencia y se conoce como fidelidad, un desafío al tiempo, de aquí que se diga de la promesa que “redime” el futuro, permitiendo ser fieles al otro–mantenernos- firmes a la palabra dada, aun cuando haya cambios; es aquí donde se instituye la ética y se exige una toma de postura ante el otro que espera el mantenimiento de *sí*, la constancia.

En la experiencia cotidiana, estas experiencias dialécticas, que nos ayudan a reflexionar, tienden a superponerse parcialmente y a confundirse; así, contar con alguien es a la vez contar con la estabilidad del carácter y esperar que el otro cumpla con su palabra, cualesquiera que sean los cambios capaces de afectar a las disposiciones duraderas en las que se deja reconocer.

1.2.4 La identidad personal: dos modos de permanecer

Referirse a dos modos de permanencia, al hablar de nosotros mismos, no significa negar la libertad en la conformación de la propia identidad⁵¹. La libertad no se opone

⁵¹ Cfr. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 112. Sobre carácter y promesa como modos de permanecer y forjadores de identidad, se abundará en los capítulos II y III de este trabajo.

a identidad, sino todo lo contrario: es capacidad creadora. En ambos modelos, se puede reconocer la identidad como la permanencia que decidimos ser de nosotros mismos, por esto se puede decir que de aquí deriva cierta historia personal, y no solamente de la substancia.

La hipótesis que plantea el autor de *Sí mismo como otro* es que, en la polaridad de estos dos modelos, el resultado de la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del *Idem* – lo mismo- y del *Ipse* un -sí mismo reflexivo-, mientras que la fidelidad a sí, el mantener la palabra dada, marca una distancia extrema entre la permanencia del sí y del mismo, atestiguando, por tanto plenamente, la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas. La polaridad que pretende estudiar Ricoeur sugiere la “intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, y el polo del mantenimiento de sí”⁵². El hombre se comprende a *sí mismo* en la reflexión sobre sí, en ese lenguaje de experiencia interior se constituye y proyecta, pero se cumple (se convierte en experiencia) en su relato, discurso que da unidad y coherencia de sentido. En la narración aparecerán un conjunto de hábitos básicos, un *êthos*, que configura la realidad del proyecto personal⁵³. Estas disposiciones de carácter, que son adquiridas y en las cuales se puede reconocer el sujeto, dan estabilidad. A continuación profundizaré en el papel del carácter en la configuración de la identidad, destacando el papel de las “*hexeis*” que resultan clave en la constitución del ser personal individual y para garantizar la consistencia ontológica⁵⁴.

⁵² *Ibidem.*, p. 113

⁵³ Se puede hacer referencia al “habitualismo” término utilizado “para caracterizar una concepción que intenta fundar la consistencia de la individualidad personal básicamente en las disposiciones habituales que, en su conjunto, configuran el «êthos» del individuo. Las «héxeis» o «disposiciones habituales» juegan un papel central en el modelo ético de Aristóteles: su ética es una ética de las virtudes y éstas están concebidas como «disposiciones habituales» del carácter” Cfr. VIGO, A., “Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal”. [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 281. <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]

⁵⁴ Cfr. NAVAL, C., *op. cit.* p. 38

Capítulo II: Papel del carácter en la configuración de la identidad

“ La decisión y la responsabilidad están en la libertad personal de cada uno, y por eso las virtudes son también radicalmente personales, de la persona.”

San Josemaría Escrivá (1941)

En el capítulo anterior, mencioné que el filósofo Paul Ricoeur plantea dos modelos de permanencia de la persona en el tiempo. Este segundo capítulo lo dedicaré al carácter, y a las disposiciones adquiridas que lo forman como una segunda naturaleza, dándole dinamismo especial. La otra manera de permanecer, la fidelidad a la palabra dada, se abordará en el capítulo tercero. En la promesa el autor ve una identidad opuesta al carácter; la palabra mantenida expresa un mantenerse a sí que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo en general, sino únicamente en la del *¿quién?*

También resulta oportuno, en la introducción al capítulo, hacer la distinción entre, la perseverancia del carácter, y por otro lado, el perdurar de la fidelidad a la palabra dada. Una cosa es la persistencia del carácter, manifestada en la tendencia a mantener en el tiempo o repetir una determinada acción, y otra la constancia en la amistad⁵⁵. El autor usa para expresar la continuidad propia de la promesa, la noción de “*mantenimiento del sí*”. El fenómeno del carácter hace identificable y reidentificable a la persona, en cambio el mantenimiento de sí es para la persona la manera de comportarse de modo que otro puede contar con ella.

2.1 Noción de carácter

Con la palabra “carácter” se suele designar al conjunto de notas somáticas con las que se relacionan determinadas peculiaridades psíquicas; otro significado es el que

⁵⁵ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p.118

considera “carácter” como la forma o sello que se da al conjunto de las peculiaridades psíquicas y que configura un determinado tipo. Otros autores prefieren indicar con el nombre de “temperamento” el conjunto de datos somáticos y psicológicos que competen al individuo por naturaleza, es decir por herencia; mientras se tiende a reservar el término de “carácter” para denominar la forma individual en que las personas singulares adoptan y hasta cierto punto conforman el temperamento.

Cuando se hace referencia a la configuración del carácter, el “estado de ánimo” añade, con respecto a la emoción y al sentimiento, la duración o permanencia en el sujeto que lo padece, hasta el punto de que el estado de ánimo fundamental es el ingrediente afectivo que “colorea” toda la actividad consciente de la persona. De esta manera se conforma un modo de ser estable o carácter. El estado de ánimo es más perdurable que las emociones, aunque menos profundo. Si este estado de ánimo configura de un modo estable a la persona se vuelve melancólica, nerviosa, tímida o jovial, dependiendo de los estados de ánimo predominantes.

La palabra “carácter” no es admitida, en el plano de la antropología filosófica, con el mismo significado que suele emplear la caracterología tradicional, es decir caben aspectos y profundizaciones del término. Ya desde 1950, Ricoeur mencionaba que “el carácter es por principio un retrato que contiene las marcas distintas del individuo para un espectador extraño –un retrato mirado y destejido del movimiento de una vida interior que lo poseería como en el trasfondo de sus iniciativas, como envuelto en su acción propia”⁵⁶. Así, el autor da un primer significado al carácter, para ir poco a poco develando y desarrollando su sentido en escritos posteriores.

Entendamos entonces por carácter un modo de ser propio y peculiar, flexible y que admite ser moldeado, asumiendo lo espontáneo –y en general lo involuntario- que en principio debo consentir (más adelante veremos cómo Ricoeur evoluciona y hace matices a este aspecto involuntario al que hemos de dar consentimiento). Las

⁵⁶ RICOEUR, P., *Lo voluntario y lo involuntario* II. Poder, necesidad y consentimiento. Editorial Docencia. Trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires, Argentina 1988. p. 394

disposiciones adquiridas se estructuran según un orden jerárquico, regido por un principio unificador, donde todavía no se da una armonía perfecta, la unidad no es rígida o ya hecha, sino *in fieri*. La caracterología se ocupa sólo de los aspectos diferenciales y suele ser definida como la ciencia de las características propias y generales de la vida psíquica de cada individuo⁵⁷. Es precisamente, a partir de la diferenciación entre carácter y temperamento que la Psicología va marcando sus tendencias⁵⁸. Parece que entre ellas existen grandes diferencias, sin embargo no son

⁵⁷ Paul Ricoeur en *Lo voluntario y lo involuntario* II, toma como referencia algunas clasificaciones y explicaciones de los caracteres. El autor no trata de resumir una serie de ideas, sino más bien pretende mostrar el problema que plantea una clasificación. Para ampliar *cfr.* el apartado titulado “La ciencia de los caracteres: crítica a los métodos”, p. 393 y ss.

⁵⁸ Se puede consultar para ampliar: MALO, A., *Introduzione a la Psicologia*, Le Monnier, Firenze 2002, p. 38-40; 47 -132. y/o MALO, A., *Introducción a la Psicologia*, EUNSA, Pamplona 2007. pp. 44-46. Encontramos entre las primeras clasificaciones caracterológicas la de Hipócrates (460-377 a.C), el cual definió cuatro temperamentos: sanguíneo, melancólico, colérico y flemático, como resultado de los humores corporales: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema. De la descripción y medida de los datos somáticos, algunas escuelas hacen derivar los datos psicológicos, como es el caso de William H. Sheldon (1899-1977) y Smith S. Stevens (1906-1973) que distinguen tres tipos morfológicos: *endomorfos*, llamados así por el predominio de formas corporales y blandas (amantes de la comodidad, el buen comer, necesitados de afecto) *mesomorfos*, con fuerte desarrollo muscular y óseo (emprendedores, arriesgados, amantes de la popularidad) y *ectomorfos*, a quienes corresponde desde el punto de vista psíquico los cerebrotónicos (reservados, poco expansivos, imprevisibles, amantes de la soledad) los tres tipos configuran diversos modos de ser. Ernest Kretschmer (1888–1964) ha investigado la relación entre la complexión física y la tendencia a los trastornos psíquicos. Otras escuelas colocan en primer plano los datos psicológicos, organizándolos independientemente de la estructura corporal como Le Senne (1882-1954), este profesor de la Sorbona parte de tres propiedades fundamentales en los tipos psicológicos: emotividad, actividad y resonancia; de la combinación de las tres propiedades, resultan 8 tipos de caracterológicos: amorfo, apático, sanguíneo, flemático, nervioso, sentimental, colérico y apasionado. Carl Gustav Jung (1875-1961) parte de la premisa de que existen tres parejas funcionales, cuya intensidad difiere en cada ser humano. Cada ser humano da primacía, en cada caso individual, a una de las dos posibilidades, a partir de lo cual resultan ocho combinaciones o tipos por ejemplo, el pensador extrovertido- intuitivo o el sentimental introvertido – sensible. La americana Isabel Briggs descubrió una nueva pareja funcional y desarrollo un test que distingue 16 tipos. Karen Horney (1885-1952) distingue una clasificación tipológica, partiendo de tres formas de superación del ser humano. Por su parte, Edward Spranger (1882–1963) afirma que el carácter se configura a partir de los diversos valores que influyen en la actividad psicológica de la persona, puesto que el ser humano se desarrolla de forma unitaria, el valor que predomine es decisivo para caracterizar su modo de comportarse. Para Fritz Riemann (1902-1979) astrólogo y psicoanalista, existe un modelo de parte de cuatro miedos fundamentales. Philipp Lersch (1898-1972) logra sintetizar un mayor número de rasgos del carácter, pues su interés se centra no sólo en la actividad psíquica de la persona, sino también en las relaciones de ésta con el mundo y con los otros. Para determinar del carácter Lersch menciona que es preciso distinguir entre la vida anímica actual y la propensión habitual o disposición a comportarse, a responder anímicamente. Las disposiciones, que se deducen de las reacciones repetidas, pueden ser innatas o adquiridas. Propone considerar la vida anímica como una forma particular, modelada por las tendencias y las vivencias que se repiten. Desde mediados de los ochenta, han aparecido una serie de libros sobre el Eneagrama, surgido a partir del trabajo de algunas órdenes religiosas norteamericanas. Sin embargo es una tipología antiquísima, procede de una transmisión estrictamente oral de hermandades sufíes. El Eneagrama además de describir determinados estados o tipos (nueve), contiene una dinámica

divergencias de oposición, sino de complementariedad. Los heterogéneos planteamientos caracterológicos pueden asemejarse a un mapa que muestra diversos aspectos: orográficos, geográficos y/o políticos. Buscan dar una visión y sirven de punto de referencia, no se bastan a sí mismos por la riqueza y dinamismo de la persona.

El autor de *Lo voluntario y lo involuntario*, refiriéndose a las clasificaciones propuestas por la caracterología, subraya que se tiende a dejar fuera lo espontáneo y dinámico. Menciona que “es imposible enlazar directamente el carácter así elaborado científicamente con la libertad del sujeto, ese carácter-diagnóstico debe más bien servirnos de índice para localizar y diagnosticar cierta naturaleza en primera persona”⁵⁹ reconoce que es un aspecto real e identificable, y concluye añadiendo que el carácter es “a la vez mi señal para los otros y mi existencia secreta: en un caso tiene la consistencia de un retrato suspendido y fijo, en el otro es una realidad evanescente que sólo puede resultar capturada en el corazón de mi acción”⁶⁰.

2.2 Proceso de personalización

Paul Ricoeur señala acertadamente el aspecto dinámico del carácter, pone en juego por decirlo de alguna manera aspectos comunes e inéditos, elementos hereditarios más estáticos y factores de acción; estos últimos se perciben en momentos claves donde la persona se va configurando a través de sus decisiones libres, adquiriendo unos hábitos que la definen como persona singular.

La peculiaridad personal asienta a la identidad en medio de los cambios de la vida humana, a la esencia de la persona que se despliega en el curso del desarrollo del carácter⁶¹. Este proceso no termina nunca, en él intervienen una serie de factores

interior, cuyo objetivo es el cambio. Cfr. ROHR, R. y EBERT, A., *El Eneagrama. Los nueve rostros del alma*, EDICEP, Valencia 2001. p 61-250.

⁵⁹ RICOEUR, P., *Lo voluntario y lo involuntario* II. Poder, necesidad y consentimiento. p. 393.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 392

⁶¹ Cfr. SHULZ, P., “Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal”, [en línea] *Anuario Filosófico*, 1988 (31) p. 794 - 795. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/394/1/6.%20Schulz.doc> [consulta: febrero 2009]

ambientales, culturales y educativos que van perfilando un modo de ser. Puede denominarse proceso de personalización y considerarse análogo a la configuración de la identidad. En términos generales, podemos decir que la personalidad se construye partiendo de una base genética heredada, con una educación determinada, y sobre todo, con la propia actividad libre⁶².

Antes de explicar el siguiente punto, interesa mencionar que Ricoeur en cada uno de sus escritos va aportando –profundizando– de manera diversa en el significado de carácter; por ejemplo, cuando escribía *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), situaba el carácter como involuntario absoluto⁶³, como algo inconsciente que no se puede cambiar pero que se ha de consentir, entendiendo el consentir como un asumir, hacerse cargo de una realidad presente determinada: “El consentimiento es ese movimiento de la libertad hacia la naturaleza para unirse a su necesidad y convertirla en sí mismo”⁶⁴. Siguiendo al autor, se puede entender mejor el significado que da al carácter en este momento de su pensamiento, cuando dice: no es sólo un “señalamiento fuera de mí, sino mi naturaleza adherida a mí mismo, tan próxima a mí que no puedo oponerme a ella, ni siquiera como una parte inferior de mí mismo: su marca se encuentra incluso en las decisiones que tomo, en la forma de esforzarme, tanto como en la manera de percibir y desear”⁶⁵. Más tarde en *El hombre falible*, vuelve sobre el tema del carácter⁶⁶, pero esta vez bajo el signo de la “desproporción”, de la no coincidencia entre finitud e infinitud: “La falla de la existencia debida a la desproporción misma hacía posible el error, la errancia y la caída en el mal. Todo el peso de la fragilidad humana recaía sobre esta falla existencial que, como la grieta en la roca, la hacía vulnerable por su propia constitución”⁶⁷.

⁶² Cfr. GARCÍA CUADRADO, J.A., *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del hombre*, 3ª ed. EUNSA, Pamplona 2006. pp. 109- 110

⁶³ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p.113

⁶⁴ RICOEUR, P., *Lo voluntario y lo involuntario* II. Poder, necesidad y consentimiento. p.381

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 401-402

⁶⁶ Cfr. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p.114

⁶⁷ BEGUÉ, M-F., *Op.cit.* p. 229

2.3 Distintos aspectos del carácter en *Sí mismo como otro*

En *Sí mismo como otro*, el autor muestra una nueva vertiente al denominar “carácter” al “conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”⁶⁸. Reconocer al sí mismo como siendo el mismo, parece implicar que se acumula una identidad numérica y cualitativa: la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. Cuando se hace referencia a esta noción, no se está hablando de un fundamento, sino de una “condición fundante”, pero no suficiente, del “sí mismo”. El carácter se considera así como inmutable⁶⁹ y heredado, tendiendo a condicionar la perspectiva finita, no elegida. Es la manera como nos abrimos a los valores y el modo de ejercer nuestras capacidades, en definitiva podemos decir que el carácter influye en la forma en que cada uno configura la propia existencia, sin por esto dejar de ser elección. Paul Ricoeur acepta que el carácter es una especie de binomio, con esto vuelve al concepto de “carácter” bajo el signo de la “desproporción”, de no coincidencia entre finitud e infinitud, pero en *Sí mismo como otro*, lo interpreta en la perspectiva de la identidad. Se aprecia como una manera personal de existir según una perspectiva finita, afectando la apertura de cada uno al mundo de las cosas, de las ideas, de los valores, de las personas⁷⁰.

La manera personal de existir añade a lo heredado e inmutable una especie de familiaridad de cada ser humano en particular, es un volverse propia de la existencia vivida como mía. El carácter ya no es sólo el perfil de nuestro existir que viene con el nacimiento y a lo cual debemos consentir, sino también aquello que se ha ido sedimentando en la relación con los otros y con el mundo. El perfil con el que se nace es el primer sentido de carácter, es como la aurora, la orientación originaria a la

⁶⁸ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 113

⁶⁹ Cuando se le da al carácter la nota de inmutable, se pretende dar un equivalente objetivo a este estrato de nuestra existencia subjetiva; Ricoeur lo denomina inscripción del carácter en la mismidad. También se le da al carácter el valor de destino, entonces nos encontramos con que ya no corresponde a una problemática objetivadora sino existencial. Sólo la libertad tiene o es un destino. Este planteamiento hace considerar la equivocidad que hace participar a la caracterología simultáneamente en dos reinos, el de la objetividad y el de la existencia. ¿Un retrato pintado del exterior? Pero también un modo de ser propio. ¿Una combinatoria de rasgos permanentes? Y un estilo indivisible. ¿Un tipo? Y una singularidad insustituible. ¿Una coacción? Y un destino que soy yo, es decir, lo mismo en lo que debo consentir. Cfr. *Ibidem*. p. 113-114 (nota 4).

⁷⁰ Cfr. *Ibidem*. p. 114

humanidad y una capacidad para desplegarse en cada uno de los actos con originalidad⁷¹. Las diversas acciones que se realizan a lo largo de la existencia, van formando las *hexeis*⁷².

En suma, el autor logra un progreso en la manera de entender el concepto, pasa de la imagen un poco estática del carácter a una más dinámica. En la nueva imagen, más dúctil, que consigue el filósofo de Valence, se puede reconocer un acercamiento a la idea aristotélica de carácter o *êthos*. Cuando Paul Ricoeur recurre a la noción de disposición adquirida se amplía la visión que le permite al carácter la continuidad ininterrumpida. Da un giro que va del término inmutable a la acción de *perdurar*: “El carácter -diría yo hoy- designa el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona”⁷³ En esta noción descubrimos una acción espontánea, una iniciativa creadora de novedad práctica, que luego, con el tiempo y la repetición, se va interiorizando y sedimentando en forma de hábito, hasta volverse como una segunda naturaleza. Esta segunda naturaleza es lo que comúnmente conocemos como virtud o, en el peor de los casos, vicio.

Coincido con el autor en la comprensión de la segunda naturaleza: ella sigue siendo el mismo yo; “cada hábito así construido, adquirido y convertido en disposición duradera, constituye un rasgo – un rasgo de carácter precisamente-, es decir, un signo distintivo por el que se reconoce a una persona”⁷⁴. Estos rasgos del carácter pasan a formar parte de la biografía, de aquí que en el mismo sentido se

⁷¹ “Nuestra apertura a lo infinito tiene una determina cerrazón afectiva que se refleja en el deseo, las motivaciones y los proyectos, por esto se puede decir que cada uno se orienta hacia su polo infinito a su manera: la intencionalidad de cada uno está marcada por la estrechez que la modalidad existencial otorga a esa intencionalidad. (...) En cada ser humano todas las pasiones son posibles, todos los aciertos y todos los errores, pero siempre se dan de la forma inimitable que cada uno tiene para sí.” Cfr. BEGUÉ, M-F., *Op.cit.* p.37

⁷² *Hexis* en latín *habitus*, *habitud*. Designa esencialmente la posesión (*habere*). Es disposición permanente, “según la cual se está bien o mal dispuesto”, la naturaleza o la actividad del sujeto y que le orienta en una dirección dada, en relación con un fin del ser. Cfr. NAVAL, Concepción., *Educación, Retórica y Poética. Tratado de la educación en Aristóteles*. EUNSA. Pamplona 1992. p. 107

⁷³ Cfr. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 115

⁷⁴ Ricoeur usa a menudo la palabra “costumbre”. En el trabajo usaremos “hábito” como proceso libre y deliberado de la constitución de la propia identidad, porque el término “costumbre” podría malentenderse como algo mecánico o trivial. Ya en esta transcripción he cambiado el término; por lo demás, la cita es textual. Cfr. *Ibidem.*, p. 116 y ss.

puede decir que enriquecen o dan contenido al nombre. En un lenguaje simbólico, abren horizontes en los modos de pensar el significado de las cosas que están vedados a la pura lógica, y permiten adentrarse de otra manera en el ámbito de la relación o identidad que existe con nuestro nombre y la vocación o misión personal, que también constituye nuestra historia.

Las virtudes y la labor que hace cada uno para incrementar las mismas, son incompatibles con un yo fragmentado y disgregado. Un yo disperso carecería de fuerza para integrar las tendencias que definen lo propio de la virtud: el equilibrio. Esta medida se adquiere por un esfuerzo libre, que se proyecta en continuas elecciones, que van delineando los rasgos del yo y configurando la propia identidad:

“El elegir tiene consecuencias, en lo que somos y vamos siendo. Esas sucesivas elecciones van denotando ciertos bienes dominantes o preferentes que paulatinamente van enseñoreándose de nuestras preferencias y elecciones y van configurando el talante y la identidad del sujeto que somos y queremos ser”⁷⁵.

2.4 Disposiciones en las que las personas se reconocen

La nueva interpretación del carácter, que el autor presenta en *Sí mismo como otro*, parece cuestionar el estatuto de inmutabilidad. En primer lugar, la noción de disposición se vincula a la de hábito con su doble valencia, según se dice lo que se está construyendo y los hábitos adquiridos. Los dos rasgos tienen un significado temporal evidente: el hábito proporciona historia al carácter, pero es una historia en la que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido. La sedimentación confiere al carácter una especie de permanencia en el tiempo que el filósofo francés interpreta como recubrimiento del *ipse* por el *idem*; este recubrimiento no anula la diferencia, incluso como segunda naturaleza, mi carácter soy yo –el mismo yo- *ipse*, sin embargo este *ipse* se enuncia como *idem*.

⁷⁵ PEÑA, J., *La Poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002. p. 113

En segundo lugar se permite unir a la noción de disposición adquirida el conjunto de las disposiciones adquiridas por las cuales lo otro entra en composición de lo mismo. La identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de esas identificaciones en y con valores, normas, ideales, modelos de héroes en los que la persona se reconoce (alteridad) y busca apropiárselos para el perfil de su existencia (carácter); adherirse a esos valores como motivación⁷⁶ o “causa”, a veces más importantes que la propia vida, con esto un elemento de lealtad, de fidelidad, se incorpora al carácter y le hace inclinarse hacia la fidelidad, por tanto a la conservación de sí. Aquí los polos de identidad se avienen, no hay separación.

Ricoeur, al oponer polarmente el mantenimiento de sí al carácter, ha querido concretar la dimensión propiamente ética de la *ipseidad* - la identidad del quién- que se asienta en el relato de lo que ha hecho con su vida, de lo que le ha pasado, de las repuestas que ha dado⁷⁷. La identidad narrativa se mantiene entre esos dos extremos que el autor distingue en el análisis de la identidad y los dota de dinamismo. La narración del relato le devuelve movimiento al carácter, permite la innovación que, en cierto sentido, fue abolida por las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas; el autor de Valence señala que la identidad narrativa es la que hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la promesa –el mantenimiento de sí⁷⁸.

La narratividad permite un primer nivel de reflexión y es considerada como la dimensión que permite elevar al lenguaje, las características del existir humano. “La sedimentación es el resultado de las vivencias que acompañan el obrar y el padecer, hechas experiencia. Al elevar esas vivencias a la categoría de lenguaje, el relato las ordena en el tiempo y hace que éstas se vuelvan experiencia temporalizada”⁷⁹. El

⁷⁶ El ser humano no produce los proyectos de la nada. Las acciones están siempre ligadas a motivos que nos inclinan hacia ellas, nuestra libertad avanza por proyectos motivados: “yo hago mis actos en la medida que acojo mis razones”. Tomada en este sentido la motivación forma parte del acto voluntario. El deseo es ímpetu hacia delante, pero tiene una característica, que se vuelve deseo de algo concreto en el momento que se especifica. “Sólo un querer conmovido puede determinar-se a sí mismo” dejando muy claro que una “libertad humana es una libertad que avanza por proyectos motivados” Cfr. BEGUÉ, M-F., *Op.cit.* p. 38

⁷⁷ Cfr. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p.168

⁷⁸ Cfr. *Ibidem.*, p. 169

⁷⁹ Cfr. BEGUÉ, M-F., *op.cit.*, p. 231

relato permite darle unidad a la historia que depende del sujeto que realiza la acción. Con esto se entiende que la experiencia humana coincida con la vida en cuanto unificada y dotada de sentido. La experiencia es por tanto “la vivencia misma en cuanto significativa, en cuanto dotada de los caracteres, *de totalidad unificada y dinámica*”⁸⁰. Unidad y apertura son posibles gracias a un criterio de sentido, marcado por la razón y los afectos, capaz de reunificar activamente por medio de actos voluntarios todo nuevo contenido al ya adquirido (hábito) y de abrirse a un siempre renovado cumplimiento de sentido en el pleno ejercicio de libertad.

2.5 Hábito y virtud: hacia la configuración del carácter

En este apartado se desea profundizar sobre el *héxis* o hábito, cara a la configuración del carácter. El punto de partida será Aristóteles, debido al acercamiento que tiene el propio Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro* con este interlocutor privilegiado. Se toman en cuenta algunos aspectos particulares en la constitución de la identidad personal, sobre el componente práctico, específicamente el papel de las disposiciones habituales.

Se concibe a la persona como agente capaz de acción racionalmente dirigida en un horizonte de futuro, superando así la inmediatez. Es precisamente en este dinamismo de acción donde el agente racional se comprende a sí mismo, a partir del proyecto de su propio futuro, en el retroceder hacia sí y hacia las circunstancias determinadas de su presente-pasado desde las posibilidades abiertas por su proyecto futuro, que marcarán su biografía, no la de otro. Con la apertura libre no hay determinismos, sino construcción de la propia identidad⁸¹.

También interesa subrayar lo que podríamos denominar “habitualismo” aristotélico que pretende caracterizar una concepción que funda la consistencia de la

⁸⁰ BOTTURI, F., “Escisión de la experiencia e Identidad antropológica”, [en línea] Milán: *Università del Sacro Cuore*, 2008. p. 46 <http://dSPACE.unav.es/dSPACE/bitstream/10171/2598/1/Botturi%2c%20F.pdf> [consulta: abril 2009]

⁸¹ En el deseo, este dinamismo es apertura y no una presencia cerrada sobre sí, permite proyectarnos. El proyecto designa lo que “está por hacer”, respecto del querer y también la particular dimensión de futuro que tiene el proyecto. Se vislumbra así el horizonte de compromiso – responsabilidad en la configuración de la propia identidad. “ Soy yo quien me asumo a mí mismo en mi decisión, y esto hace que el proyecto también remita siempre a alguna motivación: «yo me decido»” Cfr. BEGUÉ, M-F., *op.cit.*, p. 124

individualidad personal básicamente en las disposiciones habituales que, en su conjunto, configuran el *éthos* del individuo⁸². En este punto volvemos a la idea de carácter dinámico, pues se habla de configuración –*configuratio*– de dar forma y no de algo fijo, terminado o hecho. Hay un punto de partida y un punto de llegada, mediado por un movimiento que modifica. Resumiendo, podemos decir que son las acciones, las que van dando solidez y estabilidad al yo.

2.5.1 Naturaleza de la virtud ética

Para el Estagirita, “toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”⁸³. La virtud del hombre es el modo de ser por medio del cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza el bien, su función propia; en este hacerse bueno del hombre mediante sus actos está el aspecto constructivo de la virtud referida a la forja de la identidad personal, que puede ser tomada como una tarea⁸⁴. Estamos refiriéndonos a la virtud ética tomando en cuenta que Aristóteles en el Libro II de la *Ética Nicomaquea*⁸⁵ menciona que: “Existen dos clases de virtud: la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre⁸⁶”. Las virtudes éticas no son dadas -por naturaleza-, sino desarrolladas

⁸² Cfr. VIGO, A., *op.cit.*, p. 278 y SS. Cabe recordar que el término *ethikós* procede de *éthos* “carácter”, que a su vez Aristóteles relaciona con *ethos* “hábito o costumbre”. También Platón (*Leyes* VII 792e) dice: “Toda disposición del carácter procede de la costumbre”.

⁸³ ARISTÓTELES., *Ética Nicomaquea*. Editorial Gredos., Madrid 1985. 6ª reimpresión España, Madrid 2003. 1094a. En adelante citaremos como EN.

⁸⁴ Los actos humanos no son exclusivamente temporales, transitorios, sino que permanecen constituyendo y configurando al hombre en sus caracteres distintivos, personales. Así afirma Tomás de Aquino: “Las virtudes son principios de actos que no pasan a la materia exterior, sino que permanecen en el agente mismo”. (*In Eth*, IV, n. 282). Cfr. MIER Y TERÁN, R., “Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos”, en *Ensayos Aristotélicos*, Publicaciones Cruz O., S. A. p. 49-59. Universidad Panamericana México, 1996. También se puede cfr. EN 1105b20ss

⁸⁵ Cfr. EN., 1103a15ss; 1103b30 y 1104a.

⁸⁶ *Ethos*, la costumbre o las costumbres; en suma todo lo que nace de la práctica. La disposición permanente que constituye la *hexis* tiene su origen en la naturaleza o en la costumbre. En este último caso nace de la repetición o de la continuidad de un cambio que modifica el comportamiento del ser con respecto al cambio mismo y que termina por crear en el ser una “segunda naturaleza”, es decir, un hábito en el

por medio de un adecuado entrenamiento moral. Por esto podemos hablar de perfeccionarlas mediante el hábito, sabiendo que adquirimos esas virtudes como resultado de las actividades anteriores y semejantes. Las acciones son causa de la formación de los diversos modos de ser. Pero ¿qué se entiende por modo de ser? ⁸⁷ Por modo de ser se entiende aquéllo en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal. Las virtudes son modos de ser, no son pasiones, ni facultades. Son una especie de elecciones, acompañadas de razón y reflexión. Las pasiones nos mueven, *mientras que las virtudes y los vicios nos disponen de cierta manera*. El disponer de virtudes no es algo ya determinado; como dijimos, es *elección*, pues no somos buenos o malos por naturaleza, de manera innata, sino voluntaria: “la elección, en general, parece referirse a las cosas que dependen de nosotros”⁸⁸.

Más adelante, en el Libro III de la *Ética Nicomáquea* se menciona que las virtudes y los vicios son voluntarios, es decir están en “nuestro poder”,⁸⁹ debido a que son generados por acciones cuyos principios están dentro de nosotros mismos y su fin también está en “nuestras manos”. El ejercicio de las virtudes nos hace con-causantes de nuestro modo de ser personal. Son precisamente los hábitos – virtuosos o viciosos-, adquiridos a través del propio ejercicio práctico, los que constituyen los rasgos definitorios fundamentales de la personalidad del sujeto, puede decirse que para Aristóteles el *ser* mismo del individuo personal es ya, en decisiva medida, un resultado de la propia praxis.

Las *héxeis* o disposiciones habituales juegan un papel central en el modelo ético de Aristóteles: su ética es una ética de las virtudes y éstas están concebidas como disposiciones habituales del carácter. Desde el punto de vista categorial, las *héxeis* son estructuras de potencialidad activa determinada, formas del acto primero. Se

sentido de posesión: *habere*. Cfr. NAVAL, Concepción., *Educación, Retórica y Poética. Tratado de la educación en Aristóteles*. EUNSA. Pamplona 1992. p. 107 – 108.

⁸⁷ Cfr. EN 1105b 20 y ss.

⁸⁸ Cfr. EN 1111b30

⁸⁹ Cfr. EN 1113b5 y ss.

trata de estructuras de potencialidad que no son innatas sino adquiridas a través de procesos de habituación voluntarios;⁹⁰ implican aumento y un crecimiento irrestricto.

2.5.2 Las virtudes y la identidad

La adquisición y consolidación de determinadas disposiciones habituales éticas no sólo modifican nuestro obrar efectivo presente, sino que influyen también decisivamente en el proyecto de nuestro horizonte futuro de expectativas, y, con ello, en nuestro modo de comprender en cada caso la situación presente de acción. El carácter no inhibe la posibilidad que tienen las personas para irse definiendo a lo largo de su vida. Esta definición puede ser entendida en la medida en que se descubre y realiza el plan *para y por el que* fuimos llamados a la existencia. Es decir, aquel papel que ha tocado interpretar en la obra. Mientras más se logra la identificación con el papel otorgado, la caracterización de la obra será la mejor. La identidad narrativa con su dinamismo, configura⁹¹ al personaje que debe luchar por descubrir y construir su propio nombre, siendo fiel a la verdad del propio ser, que no se realiza automáticamente, sino que se va modelando con cada respuesta libre. No se trata de actuar por actuar, de representar cualquier papel “sin ton ni son”, sino de hacerlo coincidir con nuestro ser, es decir: de actuar conforme a lo que consideramos valioso para integrar nuestra historia.

Las disposiciones adquiridas configuran una memoria funcional u operativa. Sobre la base de esta retención activa del pasado, las *héxeis* operan una cierta preformación de la praxis futura, en el sentido de que en el repertorio de sus hábitos consolidados anticipan los rasgos básicos de la actuación futura del sujeto⁹².

⁹⁰ Cfr. VIGO, A., *op.cit*, p. 281. Para aclarar el sentido en que el acto se dice voluntario se puede cfr. EN 1110a15

⁹¹ La proximidad que existe entre las nociones de “configuración” y “figura” posibilita llevar a cabo un análisis del personaje considerado como *figura de sí mismo*. Cfr. RICOEUR, P., *Historia y Narratividad*, p. 220.

⁹² Cfr. VIGO, A., *op.cit*, p. 283. Cuando mencionamos que las *héxeis* operan una cierta preformación de la *praxis* futura, entendemos que las virtudes disponen como resultado de las actividades anteriores Cfr., EN 1103a30

Sobre esa base –carácter-, se sigue autoconstruyendo, nos hacemos virtuosos practicando las virtudes, actuando desde una inclinación formada: “En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes”⁹³. Es la misma persona, el mismo sujeto que sigue perfeccionándose hasta conseguir su forma peculiar final, en un proceso que no es solamente exterioridad o manifestación sino que puedo decir: “tiene fondo”, es acción que brota del interior y mueve desde dentro.

2.5.3 Posesión de la virtud

La unidad de la vida viene asegurada por la permanencia, que como ya mencionamos, viene dada por la estabilidad de las *héxeis*. El *yo* es soporte para las virtudes, para las relaciones sociales, que a su vez lo hacen alguien capaz de ser identificado.

En *Tras la virtud* se menciona que existen diferentes conceptos de virtud, que en ocasiones pueden contraponerse, esto nos lleva a considerar que no existe un único y central concepto, pues cada autor tiene su propia teoría ética. Sin embargo sí hay un eje que considera a la virtud como una cualidad que permite progresar hacia el logro del *telos*. Las virtudes según Aristóteles son “precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudaimonía* y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese *telos*”⁹⁴. En este sentido, en la *Ética Nicomáquea* menciona estar “de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud”⁹⁵. MacIntyre considera ambigua la descripción, por el hecho de que el Estagirita no distingue claramente entre la relación medio – fin. El filósofo y escritor de Glasgow, menciona que el ejercicio de las virtudes no es *un* medio para el fin del bien del hombre, sino que dicho bien lo que constituye “la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un mero ejercicio inicial para asegurársela”. También se puede decir que la virtud

⁹³ EN 1103b20.

⁹⁴ Cfr. MACINTYRE. A., *op.cit.*, p.188. Aristóteles le da el nombre de *eudaimonía* a la bienaventuranza, felicidad, prosperidad. Es el estado de estar bien y de hacer el bien estando bien, definición que MacIntyre considera bastante abierta.

⁹⁵ EN 1098b30.

es un saber y un poder que trascienden el tiempo por la continuidad que debe existir en la biografía, que resulta de la realización voluntaria e intencionada.

Comentamos que la virtud es capaz de trascender el tiempo, sin embargo, consideramos que en ella hay cierta ambivalencia, pues las virtudes no se pueden adquirir sin tiempo. La virtud es una forma práctica, real, de la unión en este mundo, del tiempo y de la eternidad. El hombre que actúa consigue, como resultado inmediato del ejercicio de una virtud, una acción buena en la que se hace bueno. No se sigue que de la falta de una virtud relevante no se pueda seguir una acción buena. Es interesante tomar en cuenta los rasgos y talentos naturales de cada persona; algunos individuos tienen una disposición natural heredada a hacer lo que en ocasiones una particular virtud requiere. Este don no debe confundirse con la posesión de la virtud correspondiente; justamente a causa de no estar formados por un entrenamiento sistemático y de raíz, incluso esos individuos serán presa de sus propias emociones y deseos. Actuar virtuosamente no supone actuar contra naturaleza; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes, acrisolada por los afectos y con la guía de la recta razón⁹⁶. Por lo tanto, el hombre bueno hace lo virtuoso porque es virtuoso; el hábito es necesario para que el hombre se haga bueno.

El ejercicio de las virtudes supone la capacidad de juzgar y en forma correcta lo que es conveniente, este ejercicio implica prudencia. La *phrónesis* encauza esta recta operatividad postulando juicios prácticos que en todo momento la determinan, acompañan y precisan; no es una aplicación rutinaria de normas⁹⁷. Esta virtud intelectual capacita al hombre para la justa valoración de los actos de la voluntad y también para la recta actuación. La virtud no es el fin al que se ordena la actuación,

⁹⁶ Cfr. MACINTYRE. A., *op.cit.*, p. 189. Resulta interesante lo que PASSAMONTI nos comenta haciendo, referencia a lo que hace falta para hacer buenos a los hombres "(...) tres cosas principalmente concurren: la naturaleza, el hábito y la razón. La naturaleza no puede favorecer más que el nacer en la especie humana y el implantarnos buenas disposiciones; pero la naturaleza se encuentra modificada por los hábitos; y contra la naturaleza y contra los hábitos puede muchas veces combatir la razón, pero sólo en la persuasión de lo mejor; pero por un logro feliz de la virtud hace necesario que estos tres elementos se combinen armónicamente entre sí. Cuál sea la obra de la naturaleza se ha enseñado: el resto es tarea de la educación." (Pol. IV, 13, 1332b 9) Cfr. NAVAL, Concepción., *Educación, Retórica y Poética. Tratado de la educación en Aristóteles*. EUNSA. Pamplona 1992. p. 95 (nota 163)

⁹⁷ Cfr. EN 1144b27

sino el camino que ha de ser recorrido para alcanzarlo; camino que no está ya trazado, sino que ha de ir descubriendo el hombre, adaptándose a los distintos pliegues por los que discurre su vida. Las virtudes plurales y diversas se asientan en un único carácter, que se expande en ellas y cuando falta este soporte unificador se convierten en su mera apariencia o disfraz.

En la virtud se expresa al máximo el carácter singularizador, así como, de modo recíproco, la pluralidad en las virtudes hace manifiesto el equilibrio entre los componentes del carácter⁹⁸. El arraigo de las virtudes humanas en la persona, va formando la unidad de carácter, por ello se podría decir que el carácter es definido por las virtudes, sin limitarse a esto. El carácter es la expresión ética de la personalidad, que se integra de las relaciones interpersonales y mundanales, inseparables ambas de la personalidad e inseparables entre sí. Al llegar a este punto es el momento de pasar al análisis de una relación interpersonal, que lleva a otro modelo de permanencia aparte del carácter. Es el de la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada. El cumplimiento de la promesa parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio.

⁹⁸ Cfr. FERRER, U., "Carácter y autodomínio en las virtudes humanas". [en línea]. *Anuario Filosófico*, 2002 (35) p. 583. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171> [Consulta: febrero 2008]

Capítulo III: El mantenimiento de sí en la promesa

“La promesa es el acto por el cual el sí mismo, ante el prójimo y ante sí, asegura al otro y se asegura a sí mismo su permanencia en el mundo”

Patricio Mena (2006)

Existe otro modo de permanecer en el tiempo además del carácter, y es el de la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada. “Palabra mantenida” expresa un mantenerse a sí de modo concreto, no general. El *sí mismo* se edifica según como se mantiene ligado a su palabra, es decir, según como permanece fiel a ella; hay algo que depende de una resolución íntima y personal que alimenta la identidad. Paul Ricoeur, para distinguirla de la constancia del carácter, prefiere darle el nombre de “mantenimiento de sí”, término que en el idioma originario del autor lleva a *resolución de durar en el ser*. Esta duración sigue manteniendo una íntima relación con el otro, quien recibe la palabra empeñada –la promesa. Su cumplimiento parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: “aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, *me mantendré*”⁹⁹. Este acto se apoya a su vez sobre un acto de credibilidad en el otro y en uno mismo, es decir en un acto de confianza desde la disponibilidad.

⁹⁹ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, p. 119. Cabe aclarar que así como el filósofo de Valence, recoge la *ea* de carácter fundamentalmente de Aristóteles, el tema de la promesa tiene una tradición más judeocristiana. Ricoeur lo recoge principalmente de Emmanuel Levinas, filósofo judío (1906-1995), sobre quien Ricoeur escribió mucho y de quien toma también la expresión “Heme aquí” para representar la disponibilidad en la promesa (Cfr. *Ibidem.*, p. 168 nota 34). Sin embargo parece que Levinas insiste demasiado en la alteridad y no rescata la identidad, como el mismo Ricoeur le critica en otras obras. Ricoeur está aquí equilibrando a Aristóteles y a Levinas: con el primero salva la identidad en el carácter; con el segundo, la ipseidad y la alteridad de la promesa. Cfr. *Ibidem.*, p. 172.

3.1 Intencionalidad de la decisión: el proyecto y la promesa

Cuando Ricoeur se refería al significado de la “*decisión*”, en *Lo voluntario y lo involuntario*, lo hacía en términos de intención proyectada. El proyecto designa un boceto vacío, una intención en cuanto que es algo que tengo que hacer en el futuro. No se trata de una acción consumada, sino de algo por venir que implica acción propia. La decisión me pone como agente de mi orientación respecto a la acción a realizar, que está en mis manos y en mi poder. Con esta designación, se destaca la fuerza de la afirmación personal, que se encuentra en nuestro interior y la experimentamos como un impulso para abrir un proyecto, en la medida en que el mundo – los otros- me solicitan. Otro elemento a subrayar es el futuro, ante el que es posible hacer una previsión sobre lo real que acontece y mis posibilidades. Un proyecto es por tanto aquello que puedo delinear, el yo que proyecta reflexionando, es el mismo que se inserta en el designio de la acción, contando con las propias fuerzas, y que al tratarse de un “proyecto mío” es algo que está en “mi poder” y “me determina”¹⁰⁰. En el seno del proyecto hay una implicación del cuerpo, en la medida que me permite un determinado movimiento y sigue la intención, situando el proyecto en el plano de lo posible. En cuanto a nuestra encarnación, ésta también impone cierta inestabilidad afectiva que siempre requiere confirmar lo proyectado, integrándolo con lo previsto, en la repercusión afectiva de nuestras propias capacidades. Este poder y fuerza que se experimentan, solamente se ponen en práctica en la ejecución del proyecto, en las acciones concretas y gracias a esto nos arrojamus hacia adelante, dando contenido al vacío (aunque hemos dicho ya que es un vacío relativo, una posibilidad acotada por el carácter), configurando así la identidad¹⁰¹.

Hablar de promesa en este contexto resulta oportuno, pues el mantenimiento de sí implica fuerza, igual que el proyecto, para decidirse y para hacer efectivo en el

¹⁰⁰ Se puede profundizar en ello: Cfr. RICOEUR, P., *Lo voluntario y lo involuntario* I. El proyecto y la motivación. Editorial Docencia. Trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires, Argentina 1986. p.72

¹⁰¹ Como puede verse, esta idea de proyecto es conciliable con la idea aristotélica de *prohairesis* o elección deliberada, que también presupone la capacidad de ver hacia delante y evaluar las acciones en consideración de una meta última y de la vida como un todo.

tiempo ese compromiso. También se da el elemento de afirmación personal, desafiando la duda e intentando tejer una *ipseidad* duradera. El sujeto se considera capaz y confía en poder cumplir lo prometido, a pesar de los vaivenes que la vida presente y de su propia finitud, por lo que la confianza *en sí mismo* se transforma en esperanza configuradora del sujeto. Por lo tanto, la propia edificación implica un continuo proceso en el que la persona debe ir poniendo su voluntad en lo decidido, sin replantearlo o mejor dicho sin abandonarlo, ya que en algún sentido sí nos reinterpretamos y replanteamos los proyectos mientras seguimos fieles a ellos¹⁰². También se puede decir que el prometer da pautas para la acción y por esto determina en cierta manera el comportamiento consigo mismo, con los otros y con el mundo.

La promesa traza un horizonte de sentido, adquiere un carácter de proyecto permitiendo responder a las exigencias que brotan de nuestra intención; por esto al prometer, nos ligamos con aquello que prometemos, nos obligamos “*a hacer*” aquello. “Esta acción de “*ligarnos con...*” repercute también en nosotros; ella nos “liga” interiormente, nos *unifica* y, al unificarnos, “colabora con el dinamismo de nuestra propia *edificación*”¹⁰³.

3.2 Paradigma de la *ipseidad*

Para comprender mejor la *ipseidad*, aquélla que como ya hemos dicho desde el capítulo I, no puede ser definida como permanencia ni pensada sin alteridad, Ricoeur le asigna la promesa como su paradigma, como una capacidad nueva. En su última obra publicada en vida, *Caminos del reconocimiento*, menciona: “Prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida (...), poder imputarse a sí mismo el origen de sus

¹⁰² En sentido estricto es correcto utilizar la palabra replantear, pero como “plantear” es ambiguo, podría pensarse en que el proyecto es algo demasiado cerrado o que se sigue ya sin libertad.

¹⁰³ Se puede profundizar en la fenomenología del querer Cfr. BEGUÉ, M-F., “El proyecto y la promesa. Aportes de P. Ricoeur a la fenomenología del querer” [en línea] www.pucp.edu.pe/cipher/docs/begue.pdf

[Consulta. Mayo 2010] p.12 ó http://www.clafen.org/AFL/V3/677-690_Begue.pdf [Consulta. Agosto 2010] p. 686

actos”¹⁰⁴. Destaca que la promesa es un compromiso efectivo con aquello que se liga mediante la palabra, al darla desafiamos nuestra pasividad debido a que en el uso de la lengua no se pronuncia un simple enunciado, sino que implica la ejecución de un determinado acto con dimensión social y también al prometer negamos un cambio radical que atentaría contra nuestra identidad.

El hermeneuta, cuando se refiere a la posibilidad de cambiar de deseos, manifiesta que somos capaces de detenernos y mantenernos en dirección de lo prometido, esta capacidad y su ejercicio se atestiguan primero a nivel lingüístico. Como ya hemos dicho, prometer pertenece a los actos ilocucionarios que se caracterizan por el hecho de que el locutor hace algo al hablar (a diferencia de otros actos en los que el locutor simplemente *describe* algo al actuar, cuando se usa la voz para producir palabras, frases u oraciones). El acto ilocucionario se identifica con la oración realizativa, correspondiente con las creencias e intenciones correctas en las circunstancias correctas; es decir, hay un contexto determinado y un propósito en el emisor. La oración se emite para causar efecto en el oyente, injerta la acción con la fuerza de su enunciación y produce el compromiso, a partir del cual surge la obligación de cumplirlo¹⁰⁵. Esta dimensión fiduciaria se prolonga en el plano moral: no se trata de voluntarismo imperturbable sino de convicciones que dan la orientación a una vida y se mantienen intencionalmente.

Resumiendo lo anterior, se puede decir que la promesa tiene una justificación propiamente ética, haciendo referencia a la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y al compromiso de responder a la confianza que el otro pone en mi

¹⁰⁴ RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Trad. de Agustín Neira, Editorial Trotta, Madrid 2005. p. 135. Obsérvese que en esta cita, Ricoeur sigue la trayectoria intelectual que es una constante en todas sus obras y en su trabajo considerado globalmente: se empieza por el lenguaje (poder decir), por él se llega a la acción (poder actuar), luego a la narración (poder contar –narrar- las acciones y a la vez poder contar con el otro), y a través de todo esto, se llega a la identidad y a la responsabilidad (poder imputar).

¹⁰⁵ Para ampliar las diferencias entre las tres clases de actos: locucionario, ilocucionario y perlocutorio Cfr. MORENO, M^aE., “Las realizaciones lingüísticas y la comunicación” [en línea] GRAMMA virtual, Publicación de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador. Año XIV no. 35, Mayo 2002, <http://www.salvador.edu.ar/gramma/35/ua1-7-gramma-14-35-12.pdf> [Consulta. Agosto 2010] p. 58

fidelidad. La dimensión fiduciaria, prolongada en la convicción, es capaz de dilatar en el tiempo la fuerza de la locución que impregnó el discurso al prometer. Cada vez que hace algo, y *decir una promesa es ya hacerla*, el *yo* se edifica a *sí mismo* en su propio hacer, actualiza su propio poder ser.

3.3 La promesa como acto performativo

El lenguaje, considerado sobre este plano de la enunciación, hace algo cuando se habla y se considera su fuerza ilocucionaria. Los actos del habla comprometen al emisor mediante una cláusula tácita de sinceridad, en virtud de la cual *yo* significo efectivamente lo que digo; se encuentran con la responsabilidad que cada uno asume; se trata de un acto de fianza y creencia. *Promesa* es testimonio lingüístico de iniciativa, es el testimonio en palabras de una intención ética que manifiesta autenticidad, pero no garantiza la real ejecución del acto prometido. El cumplimiento de la promesa depende de las situaciones y hechos por venir, que a menudo están fuera de nuestro alcance. La promesa implica adelantarnos imaginativamente en el tiempo para ligarnos con él a pesar de lo que ignoramos. Interesa asimismo acentuar que, cuando se hace referencia a la promesa en la que se presenta la experiencia del “yo puedo”, se está por encima de las circunstancias adversas presentes o de las que se puedan presentar a lo largo del tiempo. Hay experiencia de confianza real en el poder de obrar en nosotros y fuera de nosotros, con el fin de que las cosas se orienten al cumplimiento de las palabras pronunciadas¹⁰⁶.

El “yo prometo” es un acto de discurso, un acto performativo que pone en relación un *yo* con un *tú* (interlocución). Siempre que se promete, se promete *algo a alguien*. Es un discurso efectivo, pues no se trata de una simple proposición lógica, de decir algo sin más, sino que hace falta que alguien se dirija a otro, pues ese otro ya está contenido en la promesa antes de que sea pronunciada. Cada uno construye su credibilidad respecto a los otros, que son los que reciben nuestras promesas; hay un intercambio de confianza entre semejantes. Por esto, es en esta relación, propia de

¹⁰⁶ Cfr. BEGUÉ, M-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, p. 117

la promesa, donde se establece un reconocimiento mutuo del *sí mismo* y del otro, se anuncia la estima de sí.

Es siempre a *alguien* a quien se promete algo y por esto ese *alguien* cuenta conmigo, espera de mí¹⁰⁷. La palabra genera un vínculo que lleva a mantener la promesa, esto equivale a la obligación de preservar la institución del lenguaje en la medida en que ésta, por su estructura fiduciaria, descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro, en su honestidad, su capacidad de responder y hacerse responsable con lo que declara. El lenguaje aparece no solamente como institución, sino también como una institución de distribución: de distribución de la palabra. Ricoeur en “Aproximaciones a la persona”, vuelve a señalar el reconocimiento, considera que necesariamente la palabra va dirigida a otro, que debe responder y tomando la iniciativa se reconoce como persona, como interlocutor. En la promesa, la estructura triádica del discurso (locución, interlocución y lenguaje) y la estructura triádica del *éthos* propuesta por el hermeneuta francés¹⁰⁸ (estima de sí, solicitud ante el otro e instituciones justas) se implican mutuamente, son homólogos según la tesis del autor¹⁰⁹. Por lo tanto el “yo prometo” ricoueriano implica más de sí mismo en la acción, se trata de una adscripción real que implica en la acción una coherencia con el compromiso generado y lleva a mantener la palabra dada.

3.4 La promesa como acto interpersonal y unificante del yo

La promesa emerge de la intimidad y, como ya se ha dicho, pone en juego a dos personas: a la que promete y a otro que recibe el pacto de obligación; ambas están inscritas, al mismo tiempo, en una estructura más amplia, social y comunitaria, que habla del reconocimiento de la confianza mutua como una marca, con una

¹⁰⁷ Podemos mencionar, que Ricoeur está jugando un poco con la ambigüedad que, en castellano y en francés –*contar: compter; narrar: raconter*--, tiene el verbo “contar”: así como uno mismo se cuenta la propia identidad narrativa, para tener identidad narrativa los demás tienen que poder *contar conmigo y yo contar con ellos*.

¹⁰⁸ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, p. 100

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem.*, p. 106-107

inscripción de verdad¹¹⁰, que debe ser atestiguada en el tiempo. El acto de prometer liga a cada uno con la cosa que él mismo “se obliga” a hacer. Crea una relación, un vínculo mediante el cual se establece una unificación del yo interior, y al uniformar se edifica. Este mantenimiento de la promesa es parte importante en la construcción de la identidad personal, soy aquello que he decidido prometer y cumplir a lo largo del tiempo. Por tanto, la promesa muestra que Ricoeur tiene una concepción positiva de la libertad –la libertad entendida como la capacidad de crear mis propios vínculos, mis propias obligaciones- y no una visión negativa de la libertad –libertad como falta de vínculos o compromisos, como liberación de las obligaciones. La libertad implicada en la capacidad de prometer, que supone la voluntad de mantenerse en el tiempo, se llama fidelidad.

En el contexto del trabajo no acentuaremos la diferencia entre fidelidad y lealtad, pues Ricoeur al decir “mantenimiento de sí”, considera la lealtad que implica cumplir el compromiso adquirido y considera la libertad libre, firme y constante de mantenerse activamente vinculado, a pesar de la erosión de el tiempo y de los obstáculos interiores y exteriores que pueden ocasionar cambios en el querer, afectando el cumplimiento de la promesa¹¹¹. La fidelidad es un compromiso que no implica un instante, es la virtud de la duración que necesariamente compromete el futuro, nos abre a lo incondicional con lo que nos ligamos desde nuestra ignorancia e implica nuestra voluntad de trascender aquello que ignoramos hoy y que mañana podría impedirnos mantener nuestra palabra. El acto de la fidelidad se dimensiona en la medida en que las implicaciones vitales que comporta están ligadas a la capacidad

¹¹⁰ El mantenimiento de sí en la promesa tiene como base el reconocimiento, la confianza mutua es signo de una verdad más profunda irreductible al plano lingüístico. Apela a la verdad misma del hombre: “En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta” Cfr. JUAN PABLO II., *Fides et Ratio*, Roma 1998, no. 32,2.

¹¹¹ En el lenguaje teológico se suele marcar la diferencia entre fidelidad y lealtad para una mayor precisión. Cfr. MORALES, J., *La fidelidad*., 2ª ed. Rialp, Madrid 2004 p. 55 y ss.

de suspenso, de retiro y de silencio,¹¹² gracias a las cuales el sí mismo hace el balance de las lealtades que lo unifican y lo construyen¹¹³.

La posibilidad de prometer muestra que no estamos dados de antemano, no estamos completamente determinados, ni por los otros ni por nosotros mismos. Parte de nuestro ser se nos escapa y puede quedar como atrapado en circunstancias extrañas a nuestros propósitos. Esta indefinición en algunas ocasiones puede resultar un obstáculo para el cumplimiento de la palabra dada, sin embargo, el mantenimiento en nuestras promesas testimonia la capacidad de ponernos por encima de los vaivenes y la capacidad de dar unidad a nuestra vida¹¹⁴. Sobre esta capacidad de “durar”, de *endurecer* en el propio compromiso, se juega la estima de sí. Cuando se dice estima hay iniciativa, no solipsismo, capacita a la persona para abrirse al mundo y a los otros; en este sentido, Ricoeur reconoce que no nos construimos solos, y pone de manifiesto que la *ipseidad* debe pasar por la alteridad del otro y de lo otro. La estima de sí se manifiesta como un sentimiento espontáneo, dotado de protagonismo, y prioritario frente a la idea de un imperativo; se reviste del carácter de *deseo* brotando del interior como aspiración de plenitud y felicidad.

Cabe subrayar que esta estima de sí ricoeuriana se corresponde mucho con la *eudaimonía* aristotélica, en cuanto rasgo principal de la fundamentación de la ética en ambos autores: aquí se ve que la ética ricoeuriana es más aristotélica que, por ejemplo, kantiana. En el capítulo anterior se explicó que el carácter se podía entender como una condición fundante; en este contexto, la referencia adquiere más

¹¹² El silencio va más allá, del dejar hablar: es respuesta. En este trabajo entendemos el silencio como aquel que busca comprender abriendo el espacio para la escucha, que posibilita el encuentro. Para ampliar Cfr. MENA, P., “Silencio, Hospitalidad y traducción”. Artículo publicado en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2006, p. 211 y ss.

¹¹³ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, p. 93

¹¹⁴ En este mismo artículo se incoa oportunamente una cita de Ricoeur destacando por una parte la indeterminación y por otra la fuerza unificadora que da a la vida un motivo, una intención: “Mi Vida se encuentra naturalmente desconocida; sin unidad de tarea, de una vocación suficientemente amplia como para reunirla, se dispersa en lo absurdo. Para que la vida tenga la unidad de una melodía, sería necesario que cada nota retuviera a las precedentes y engendrara a las siguientes. Ahora bien, la vida es la mayoría de las veces más cacofonía que melodía, por la falta de una única intención capaz de animarla de uno al otro extremo a la manera de una improvisación”. Cfr. RICOEUR, P., *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, Necesidad y Consentimiento*. p. 497.

sentido cuando la entendemos unida a la promesa, el carácter sería como la materia sobre la cual los actos de prometer y ser fiel impondrán su forma y figura, y a la vez el propio mantenimiento de la promesa emana y es posible gracias a la permanencia del carácter.

Llegamos con esto a una de las afirmaciones más arriesgadas por parte de Ricoeur: el mantenerse ligados por lealtades produce consecuencias ontológicas. El acto propio que nos liga a lo que prometimos es el mismo acto religante mediante el cual nos *obramos* interiormente a nosotros mismos. Nos construimos en la medida en que respondemos a las exigencias que brotan de la propia intención con que consentimos nuestras promesas. Además, la promesa impulsa al ser humano ante el otro en forma de compromiso a persistir, a hacer eterno el valor. También es una forma de tributo a la dignidad del otro, incluso antes de que sea efectivo el reconocimiento; el *sí mismo* se descubre ante el otro como *don*, se muestra radicalmente disponible, se da sin tenerse o, dicho de manera quizá más precisa, sólo puede tenerse en tanto que se da.

El don es siempre *don de sí*, tiene un carácter único e irremplazable (el sin-precio): doy de mí mismo, y recibo algo del otro. Es un intercambio que tiene una lógica distinta, no se mide por la equivalencia ya que ignora la comparación y el cálculo, es la esencia de la amistad y el amor¹¹⁵. *Marca* una desproporción al estar sustentado por el amor, que habla de forma distinta el lenguaje de la justicia. En la *economía del don* hay sobreabundancia que supera la ética; el *otro* es entonces *mi semejante o mi prójimo*, el objeto de solicitud, respeto y admiración; se le ama a pesar de sus carencias, no se espera nada a cambio y se le da el perdón gratuito de modo opuesto a la ley del *Talión*¹¹⁶. El amor sigue teniendo reciprocidad: es por ello que el amor no es incompatible con la justicia aunque tengan discursos distintos, sino que

¹¹⁵ Cfr. ALTIERI, L., “*Sí mismo con otro*. Al hilo de *Parcours de la reconnaissance* de Paul Ricoeur”. Artículo publicado en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2006. p.393

¹¹⁶ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, p. 13 y ss. También se puede confrontar la conferencia, publicada en este mismo volumen titulada: “Entre filosofía y teología: la Regla de Oro en cuestión”. *Op.cit.* p. 53 y ss

en última instancia uno hace posible el otro. Como dice Ricoeur en *Amor y Justicia*, el amor hace que la justicia sea humana, y la justicia hace que el amor sea realizable: la justicia implica reciprocidad, el amor también la fomenta aunque la inscribe en una lógica de la gratuidad.

3.5 Promesa: elemento clave en la trama de una vida

Las elecciones distendidas a lo largo del tiempo, los hábitos adquiridos en los avatares que la vida nos presenta y el mantenimiento en la palabra dada, constituyen el hilo de continuidad. Dicho encadenamiento no es encontrado en el exterior, en los otros o en lo otro, sino en la dirección que adopto, motivado por el cumplimiento de promesas y la realización de proyectos. En esa búsqueda de realización, me encuentro con los demás y con el mundo como parte importante de mi historia, en la medida en que la vida pueda ser articulada unitariamente en una trama que le confiera continuidad, es una vida digna de ser contada. Las vidas sin ideal se pierden en un vagabundeo sin objetivo que repercute en la trama, mostrando una vida sin consistencia y tal vez sin relevancia para ser relatada.

La promesa hecha no es indiferente, pone a prueba algo más que el sujeto, ya que implica el *don* de uno mismo para completar la indeterminación primigenia y concretarla en resoluciones determinadas en el presente, fraguando así el futuro. No se puede prescindir del tiempo para afirmarse: hay que contar con él, con los ritmos vitales marcados por la edad y las intermitencias del corazón. La narrativa de nuestra vida no es lineal y pacífica, tampoco depende absolutamente de la manera en que la contamos a otros o a nosotros mismos, pues cabe el autoengaño que encierra un subjetivismo atroz. La vida se consiente, se acepta y se quiere: con sus heridas, traumas y humillaciones, con sus traiciones y abandonos, así como se asumen los éxitos, alegrías y conquistas. Todos estos acontecimientos son integrados en el hilo de la continuidad que implica cumplir una promesa en la trayectoria de la existencia personal, sin que por esto todos los hechos merezcan el honor de ser contados.

Cabe distinguir que existen diferentes tipos de promesas, las que se presentan en la vida cotidiana y que de alguna manera se vinculan a aquellas promesas que

merecen la pena ser narradas por implicar actos de libertad radical. “El acto de libertad radical puede estar cargado de futuro cuando se pone en juego anticipadamente nuestra vida entera, en decisiones que no admiten dilación, pues se asumen compromisos más o menos irreversibles”¹¹⁷, e imprimen un determinado perfil biográfico el cual debe irse erigiendo en el tiempo. Este tipo de promesas implican *escoger y consentir*, por ejemplo: la elección de un cónyuge, de una profesión, de una vocación... decisiones que instauran un nuevo tiempo –el de la fidelidad.

3.6 Edificación del yo en la fidelidad

La *ipseidad* de la que hemos estado hablando hasta ahora no es una identidad abstracta, sino una “intención en el querer” que el agente-paciente lleva a cabo, con éxitos y fracasos, según las prioridades que su palabra empeñada le impone. Cuanto más abstracta es la intención, el agente se queda adherido a la formalidad del compromiso y no a su contenido. En este punto nos encontramos dos matices: el primero podría ser considerado negativo, si la distancia se agranda entre su vida y su yo. Esta distancia se torna conflictiva y es la que pone a prueba su convicción. El segundo, más bien positivo, permite desplegar su capacidad creadora, su capacidad de iniciativa e invención, en las situaciones que la vida nos depara. Estas circunstancias son consideradas indispensables para dar el paso del pensamiento a la acción, para intervenir, sin olvidar que la calidad de la respuesta será la que verifique la fuerza del compromiso. Por lo tanto, se puede decir que la capacidad de llevar a la acción mide la autenticidad de una decisión.

Una fidelidad que se pueda considerar creadora va en busca de “la identidad del propósito, del designio, debe ser sin cesar afirmada por la voluntad contra todo lo que tiende a borrarla o debilitarla en mí, o también más allá de los obstáculos con los

¹¹⁷ PEÑA, J., *Op.cit.*, p.142. También es interesante considerar que los actos de libertad radical se proyectan y se adoptan por encima del tiempo, ignorando los sucesos prósperos o adversos a los que ese proyecto de vida se verá sometido en el tiempo real y concreto.

que choco ¹¹⁸, no permite volver a poner en tela de juicio lo que se decidió; también se puede decir que está marcada por una espontaneidad del corazón, que en sí es independiente de la voluntad, sin por esto tornarse caprichosa. Por lo tanto, en una fidelidad así concebida, la “obligación” de mantener-se a sí mismo cuidando sus promesas no corre el riesgo de petrificarse en la rigidez imperturbable de la simple constancia ¹¹⁹. Es irrigada por el deseo de responder a una espera, a un requerimiento venido del otro. La persona que busca ser fiel advierte que todo compromiso es una respuesta, que implica probar lo que significa la desposesión sin empobrecimiento, es decir, la lógica del don.

Paul Ricoeur, cuando trata de la solicitud en *Sí mismo como otro* y en otros textos, siguiendo a Marcel, considera que ese otro que espera, apela o por decirlo de alguna manera “obliga” sin demandar una respuesta determinada, está como inerme ante el *fiat*, el “hágase” (consentimiento de la fidelidad creadora) o ante la negativa de respuesta donde el otro se retira. En la promesa no hay invasión, se exige sin imponer ¹²⁰. La disponibilidad genera una actitud de respuesta libre a quien espera de nosotros, capacita para dialogar con el otro en un auténtico dejarse llevar, saliendo

¹¹⁸ MARCEL, G., *Filosofía Concreta*. Trad. Alberto Gil Novales. Revista de Occidente, Madrid 1959 p. 173. Este autor también añade el adjetivo de liberadora: “La fidelidad, como dice Gabriel Marcel, es «creadora» y también liberadora. Me obliga a oponerme y, por ello, a inventar una expresión de mí mismo que nadie más que yo mismo puede ofrecerme. Las solicitudes exteriores no me remplazan, sino que me tientan y tratan de abdicarme de mí mismo. Lo que prometo moralmente es, ante todo, ser una oposición permanente a una manera de vivir que sería extraña a mis problemas y que me excusaría de existir o de poner mi marca sobre los acontecimientos que me empujan a actuar. Lo que prometo es ser digno de mí mismo, lo que equivale a una promesa de liberación y renovación interiores.” Para profundizar se puede cfr. lo citado en NÉDONCELLE, M., *La fidelidad*. Trad. Antonio Esquivias. Ediciones Palabra, Madrid 2002. p. 78. Hay que tener en cuenta que G. Marcel fue uno de los autores que más influyó en P. Ricoeur, quien fue su discípulo en La Sorbona y le dedicó varias de sus primeras obras.

¹¹⁹ Marcel no opone la constancia y la presencia, pero sí les da una nota característica diversa y complementaria: “(...) la constancia considerada en relación con la presencia ofrece un carácter formal; digamos también, lo que es quizá más exacto, que yo soy constante para mí, respecto de mí, de mi designio, en lugar de que estoy presente para el otro, más precisamente: para ti”. Por lo tanto, entender la fidelidad implica un compromiso que supone intercambio vivo, una relación, reciprocidad. Cfr. MARCEL, G., *op.cit.*, p. 174.

¹²⁰ José Luis Cañas F. de la Universidad Complutense de Madrid comenta, siguiendo a Marcel: “la fidelidad no es cosa que pueda exigirse; no sería justo pedirla o imponerla a otro. No se trata de prescripciones a las que se deba obediencia; la fidelidad es creadora porque es libre, y doblemente para quien la práctica y para quien se beneficia de ella. La verdadera naturaleza de la fidelidad -según Marcel- es ser testimonial, el testimonio está en la base de la “fidelidad creadora”. Cfr. CAÑAS, JL., “La hermeneútica Marceliana sobre el tema de la fidelidad”, *Diálogo Filosófico*, ISSN 0213-1196. No. 47(2000) p. 4

así del propio yo. Una actitud contraria es la indisponibilidad, donde no se perciben las diversas aperturas por la adhesión a la propia imagen, al yo y al propio mundo. La disponibilidad a los requerimientos del otro requiere de la finura del amor:

“El amor desinteresado, como disponibilidad absoluta, hace que el otro se vuelva presencia, y es su presencia, antes que mi propia satisfacción, la que reclama el cumplimiento de mi promesa. No hago algo porque estoy satisfactoriamente de acuerdo, sino porque mi entrega es tal que mi concordancia supera la discordancia que me crea la tensión entre el desacuerdo y mi complacencia”¹²¹.

Al hablar de disponibilidad, nos encontramos entonces con la clave del amor. Se está frente a un don que exige penetrar, llegar desprendido sin empobrecimiento para poder darse. Esto supone colocar en segundo plano a la satisfacción personal, al deseo que “va de prisa y sin rumbo, el amor es lento y difícil, compromete realmente toda una vida”¹²²; sitúa la garantía en la fuerza de la decisión, sin por esto considerar un límite contrario a la razón o como algo arbitrario al ejercicio de la libertad, es entonces cuando la esfera de la afectividad humana adquiere relevancia en este proceso que hace más cálido el *don de sí*, contiene a la pasión, justamente porque ama y en virtud de ese amor se niega a la violencia que es negación y destruye a la persona¹²³.

Sigo el discurso y comento que Ricoeur desde *Lo voluntario y lo involuntario* y en *Finitud y Culpabilidad: El hombre falible* y en su libro II de *La simbólica del mal*, apuesta por la tarea de recobrar la unidad perdida en la ruptura ocasionada por las pasiones. La falta de medida en los sentimientos dentro de la propia vida ocasiona desproporción que se torna para *sí* y afecta alienando el *yo*. Por lo tanto se puede

¹²¹ Cfr. BEGUÉ, M-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, p. 236. En la teoría narrativa de Ricoeur adquiere importancia la concordancia – discordante (giro o cambio de la fortuna) como característica de toda composición narrativa y la define mediante la noción de “síntesis de lo heterogéneo”, permitiendo la configuración, que el autor llama elaboración de la trama. Dicha trama se aleja de lo que sería una simple relación de actos sucesivos, sino que los une, jerarquiza y ordena en un conjunto unitario. Cfr. RICOEUR, P., *Historia y narratividad*, p. 220 y ss.

¹²² ROUGEMONT, D., *Amor y Occidente*, Trad. Ramón Xirau, revisada por Joaquín Xirau. México, Dirección genral de publicaciones de Conaculta, 1993., 1ª reimpresión 2001.p. 315.

¹²³ Cfr. *Ibidem.*, p. 317

decir que es en el corazón donde se interiorizan todas las desproporciones de la felicidad y del carácter¹²⁴.

3.7 Crisis y compromiso

Una experiencia, a la cual ya se ha hecho referencia, es la del “yo puedo” a pesar de las circunstancias adversas que se presenten. La persona tiene la capacidad de poder obrar en sí mismo y fuera de sí – en los otros- a fin de que las cosas se orienten hacia la realización de lo prometido. La promesa es la ética de la iniciativa, de esta afirmación se desprende que la promesa contenga un poder creativo en la acción, encontrándose con la responsabilidad que nos obliga a responder de nuestros actos, sorteando las dificultades que pueden venir al evaluar y comprobar el distanciamiento que puede existir entre la propia vida y lo que se está llamado a ser. Cuando se es consciente de la falla con la que puede encontrarse, se corre el riesgo de caer en la desesperación, por esto se necesita una actitud de convicción interior hacia lo que nos hemos ligado, que alimente y esclarezca la lectura de un mundo posible en el mundo real. La fidelidad a la palabra dada se vuelve así una garantía de que el comienzo tendrá una continuación, que la iniciativa inaugurará efectivamente un nuevo curso de las cosas: es una lectura creativa y la realiza la imaginación. La vida se desarrolla en una continua sucesión de impresiones, pensamientos y actos; nuestra inteligencia, voluntad y afectividad cambian constantemente de contenidos. La experiencia muestra que no podemos concentrar todas las potencias en un único objeto durante largo tiempo.

Por esto, podemos decir que no cabe hablar de unidad de vida si no se cae en la cuenta de que, por encima de cualquier cambio, el hombre tiene el poder de meditar y valorar cuáles son los episodios decisivos de su historia –sus promesas- y jerarquizarlos, para ser coherente con la trayectoria de vida que ha elegido. En caso contrario, sólo podrá concentrarse en las experiencias del momento y acabará en la

¹²⁴ Cuando hablamos de “corazón” hago referencia a éste como símbolo de toda la intimidad afectiva de la persona. Se puede leer D. von HILDEBRAND, *El corazón*, Palabra, Madrid 1996, especialmente las pp. 103-131.

superficialidad y en la inconstancia, poniendo en peligro el mantenimiento de sí en la promesa.

En este trabajo no se puede dejar de lado la otra “cara de la moneda”, la experiencia de la infidelidad que produce un acto de traición y hace falsa la promesa. Este hecho aparentemente sólo daña al otro que esperaba, pero no es así: es sobre todo a uno mismo a quien se desprecia y este desprecio ejerce una fuerza negativa en sí mismo, una especie de alienación que provoca una pérdida en el valor del yo¹²⁵, dándose un efecto contrario al de la fidelidad con su fuerza creadora: los avances del bien se acumulan, producen síntesis guiados por la voluntad¹²⁶ y el mal deja su huella, produce heridas que no se pueden curar con facilidad o permanecen abiertas el resto de la vida sin integrarse. Si la persona desea romper con esa pauta básica y fundamental de lo prometido, se verá en la necesidad de reescribir la narrativa de su propia vida, asumiendo el pasado, pues no se trata de comenzar de nuevo, sino de continuar por el cauce abierto.

La promesa incumplida destruye, porque diluye el vínculo fundante que es nuestra relación con el otro entendido como semejante, y que está en la base de nuestra constitución antropológica. La promesa no se rige por la individualidad, sino por la reciprocidad. También rompen a una sociedad las promesas incumplidas al provocar que dicha sociedad se sienta desmoralizada. De ahí que recobrar la moral implique rehacer el tejido del reconocimiento en su compleja trama que va de la esfera del *afecto* (amor y amistad) a la esfera de *lo jurídico* (la igualdad de derechos) hasta la esfera de la *estima social* (reciprocidad, solidaridad), que es la esfera-fundamento de las otras dos, pues es en ella donde la *alteridad* –que subyace a las otras- adquiere todo su espesor. El sí mismo no está nunca aislado; existe solamente en la

¹²⁵ Hay una pérdida en el valor del yo, ya que el mal procede de una voluntad “quebrada”, que rechaza seguir, tiene intención de verdad pero no cuenta con la fuerza para alcanzarla, por una falla interna (desproporción). Se puede decir que el mal está en el campo de lo irracional, lo ininteligible. Para profundizar se puede Cfr. ALBERTOS, JE., *El mal en la Filosofía de la voluntad en Paul Ricoeur* EUNSA, Pamplona 2008, p. 216. Y También PEÑA, J., *El mal para Paul Ricoeur*, 2ªed. Cuadernos de Anuario Filosófico no. 211, Pamplona 2009.

¹²⁶ En el obrar humano voluntario “El sujeto imprime así en su comportamiento la propia racionalidad. Los actos humanos son libres y, como tales, comportan responsabilidad del sujeto” Cfr. JUAN PABLO II., *“Memoria e Identidad”* Trad. de Bogdan Piotrowski, Ed. Planeta, Mexico 2005 p. 50.

comunicación y en el conocimiento de la existencia de los otros. Los compañeros humanos no son un elemento que, aunque estructuralmente necesario, destruya la existencia; por el contrario, la existencia sólo puede desarrollarse en el ser en conjunto de los hombres en el mundo dado.

La fidelidad en el amor conduce a la plenitud del ser y a su genuina verdad, esto no es cosa de un instante, entraña la prueba del tiempo. El desafiar el cambio apunta a la purificación del deseo, que implica despojarse de elementos accesorios con los que inicialmente se había asociado la promesa hecha; otras veces la ilusión se acrisola, se libera de una visión un poco ingenua o sentimental de la realidad. El hecho de mantener la palabra dada es todo un proceso del *sí mismo*, que ha de testimoniar la fuerza de la promesa con su fidelidad. Sólo la adhesión al compromiso revela el carácter valioso de lo estimable para cada uno; eso que se estima –lo que se tiene muy dentro del corazón- y lleva a actuar, genera la convicción.

Existe una relación circular entre el compromiso vivido dentro de una situación siempre histórica y la actividad de jerarquizar preferencias propias de la convicción. Esta relación entre compromiso y convicción la menciona Ricoeur en la publicación de *Esprit* de 1983, titulada “Muere el personalismo, vuelve la persona”:

“El compromiso no es una propiedad de la persona, sino un criterio de la persona, este criterio significa que no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de convocarme –una jerarquía de lo preferible- si no es identificándome con una causa que me supere”¹²⁷.

La convicción articula la adhesión espiritual a una verdad con la vida práctica que en coherencia con esa verdad la atestigua en la acción. Crea un nexo entre el orden teórico y práctico, por esto una de sus funciones es la de iluminar la sabiduría práctica, ejercer la sabiduría práctica y por ello organizar la vida según preferencias. Esto significa que la persona es capaz de aplicar la creatividad, la “afectividad imaginante” para inventar acciones que permitan al *sí mismo* edificar su libertad a la luz de sus obligaciones morales, sin traicionar sus lealtades. La fuerza de la convicción tiñe a la acción con su tonalidad, le otorga el perfume de la verdad y del

¹²⁷ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, p. 92

valor que la alimenta: ella pertenece al orden de las actitudes y guarda, igual que el sentimiento, la dialéctica intencionalidad – intimidad. Esta actitud de adherencia a la verdad, al valor y al compromiso con las situaciones particulares, exige coraje de transitar los conflictos, absorberlos y buscar resoluciones. Paul Ricoeur dice que en la convicción nos arriesgamos a elegir y a someternos a lo que elegimos, recordando con esto que lo voluntario y lo involuntario forman parte de nuestras elecciones. Menciona cómo, en la convicción, el *sí mismo* toma posesión y partido, llegando a reconocer lo que, “más grande que yo, más durable que yo, más digno que yo, me constituye en deudor insolvente”¹²⁸.

3.7.1 Convicción y perdón

Paul Ricoeur considera que la réplica a la crisis es la convicción, se tiene un puesto en la vida concreto, una serie de valores ordenados y estables capaces de fungir de guía y establecer los límites de mi tolerancia. Desde ahí el *sí mismo* se edifica, configura su identidad que descubre creando y crea descubriendo¹²⁹. En este punto se une a la propuesta de Marcel de “fidelidad creadora” como antídoto de la indisponibilidad radical, que pasa por una especie de fractura a fin de librar ese estado, mediante la reflexión que nos levanta desde la desesperanza hacia una concepción positiva: la esperanza¹³⁰.

¹²⁸ Cfr. *Idem*. La expresión deudor insolvente la está tomando de Levinás. También se puede ampliar el tema de la convicción Cfr. BEGUÉ, M-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, p. 280

¹²⁹ Cfr. RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, p. 92 -93

¹³⁰ Cfr. MARCEL, G., *Op.cit.*, p. 67 y ss. La indisponibilidad radical es un estado sin creatividad y estéril, donde hay una tendencia a tratar mi vida “o mi ser como un haber de alguna manera mensurable, y que por ello mismo es susceptible de ser dilapidado, agotado o incluso volatilizado”. Cfr. p.68. La consecuencia de desplazar el ser por el haber produce una preocupación que Marcel denomina es como carcoma paralizante de impulsos e iniciativas generosas. Todo esto puede desembocar en una “inercia interior” o “atonía espiritual” que produce ausencia de esperanza donde no hay sentido positivo, llegando incluso a parecernos que nuestra libertad es inaccesible, nosotros somos inalcanzables... en esta experiencia, es cuando entramos al misterio de ser y libertad. La desesperanza es un rendirse ante los acontecimientos de la vida, ante la nulidad personal, un dasánimo ante la posibilidad que uno percibe de perder lo que se tiene. Para ampliar se puede Cfr. O’CALLAGHAN, P., “La Metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel”, [en línea]

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/882>
[Consulta: Julio 2010]

Cuando se percibe la crisis, comenta Ricoeur, perdemos nuestra ubicación en el universo y respecto a los valores. También nos encontramos con lo intolerable debido a que el límite de nuestra tolerancia se encuentra desbordado, ha tocado fondo. En esta situación, denominada por algunos “situación límite”, pisamos el suelo de nuestra base ontológica, a partir del cual se erige la posibilidad de una nueva actitud. Aquello que se presenta como intolerable y ante lo que se suele reaccionar nos reubica en el mundo y nos otorga un nuevo lugar desde donde se puede enfrentar la confusión y la pérdida. En la crisis se alcanza lo intolerable, que se vuelve como un eje que exige nuevamente un compromiso¹³¹.

De la relación entre compromiso y crisis se derivan tres corolarios, que también se mencionan en *Amor y justicia*. El primero es la fidelidad que tiende a permanecer en el transcurso de una vida, que puede traducirse en fidelidad a una causa o promesa y que se desarrolla en la duración temporal generando identidad. Se trata de un dinamismo de la libertad en tensión con el mantenimiento de sí. No es la relación dialogal cara a cara con el otro, donde encuentro el hilo de la continuidad, sino en la fidelidad a una dirección elegida. El segundo corolario es la acogida de la alteridad y la diferencia, que nunca es por sí misma, sino que está ligada a la adquisición de la identidad; en este caso la identidad que se edifica sobre el suelo de lo intolerable. “El conflicto no es, sin duda “el padre de las cosas” (Heráclito), sino el anverso nocturno que envuelve la claridad de la convicción, tal como los santos la han experimentado en el deslumbramiento del Fuego”¹³².

Las situaciones de conflicto exigen nuevas maduraciones, que son esfuerzo por descentrarme en el otro, efectuar el movimiento más difícil de todos: el movimiento de reconocimiento de lo que da un valor superior al otro, descubriendo lo que es para

¹³¹ En las situaciones límite se llega a un filosofar profundo, debido a que se trata de situaciones ineludibles ante las que necesariamente la persona tiene que actuar a pesar del dolor, se trata de una opción fundamental que debe enfocarse al crecimiento de la persona: la autoconciencia, el sentido de la vida, la aceptación de la realidad tal como es: asumir la realidad de cómo somos y cómo son las cosas, y en la entrega a los demás. Éstas son estancias del yo o posibilidades del ser personal, que nos proporcionan la posibilidad de salir adelante a pesar de lo dañados que podamos estar en estas situaciones. Cfr. CAÑAS, J.L., *Antropología de las adicciones. Psicoterapia y Rehumanización*. Editorial Dykinson, Madrid 2004. p.52-55. También cabe recordar que la terminología situación límite es propia de Jaspers. Cfr. RICOEUR, P., *La memoria, la Historia y el olvido*, Trd. Agustín Neira, Trotta, Madrid 2003 p. 600

¹³² RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, p. 93

él su intolerable, su compromiso, su convicción. Cuando se da este esfuerzo, entonces se puede empezar a vivir la superación del conflicto; sólo este reconocimiento estimativo, que exige más que el juego de argumentaciones y explicaciones, puede ser la semilla para una auténtica reciprocidad. Este ejercicio trata de comprender y por esto exige la escucha de la palabra y de la voz de la narración¹³³.

La ampliación del horizonte histórico es propuesta como tercer corolario, donde se considera a los valores como exigencias suprapersonales que reclaman ciertos compromisos. Dichos valores están insertos en un horizonte histórico, donde están llamados a realizarse; ese mismo horizonte no sólo influye en el modo como se presenta la exigencia del valor a ser realizada, sino también en el modo como se esquematiza su comprensión, que lleva la huella del momento cultural en que ese valor se erigió como tal. Es como si cada valor trajera consigo una especie de contexto que le acompaña desde su origen, el cual debe ser respetado sin diluirlo con nuevas perspectivas debido a que los auténticos valores tienden a superar la prueba del tiempo.

Ante este último corolario apuntado por el filósofo de Valence, quiero plantear la pregunta por el contexto actual de la fidelidad, para ir afinando y poder llegar a las conclusiones finales. No cabe duda que en la época en que vivimos se da un valor elevado a la libertad (entendida ante todo negativamente) y a la espontaneidad; se tiende a suponer que en el estar libre de ataduras o impedimentos radica la felicidad. Por esto en nombre de la sinceridad y de la autenticidad se deja el compromiso adquirido. La fidelidad está infravalorada al igual que el perdón, olvidando que esta experiencia es necesaria para reconducir la narrativa en caso de extravío. El perdón, lejos de reflejar debilidad, es fuerza de afirmación que eleva al *sí mismo* rehaciendo

¹³³ Anteriormente subrayé que la promesa se hace a otro, a alguien que recibe el don de sí. En el caso del matrimonio, -varón y mujer- deben tener la firme convicción de que el matrimonio es para siempre y exige indisolubilidad; este marco del matrimonio conlleva una experiencia diaria de superación y de cambio en el conflicto, juntos podrán hacer madurar el amor que los llevará a ser fieles en la promesa que un día se hicieron. Para ampliar Cfr. PEÑA, J., "Fidelidad y Amor", *Humanitas*. No. 42 (Año XI). Pontificia Universidad Católica de Chile, Otoño 2006. pp. 340-353. Para efectos de este trabajo, que pretende redescubrir la fuerza de *Sí mismo como otro*, centramos el análisis en el sujeto que promete y no en cuestiones concretas de un determinado camino, esto sería todo un capítulo adicional.

el amor –desatando el pasado-, desligando al agente de su acto, volviendo a confiar y a otorgar el crédito. Es una apuesta a favor del cambio, asumiendo el pasado que es irreversible e imposible de borrar: “El perdón y la promesa nos capacitan para enfrentar la irremediable fragilidad y contingencia de la acción humana”¹³⁴.

La experiencia de la falta se da especialmente en el sentimiento que afecta a la persona, la cual no se puede enfrentar directamente; se debe hacer con el culpable, a él es al que se le otorga o da el perdón. De aquí que este acto se encuentre relacionado al de don, hay una disimetría entre el que da y el que recibe, pues al perdonar no se espera nada a cambio: hay libertad y gratuidad. Cuando el perdón se ajusta a “la circularidad del don, el modelo ya no permitiría distinguir entre perdón y retribución, que igualan totalmente a los dos miembros”¹³⁵, es precisamente el amor el que rompe la reciprocidad, genera una nueva actitud e implica ir a más de la estricta justicia y del criterio utilitarista, incluso con los que nos lastiman o hieren: ama al enemigo, sin esperar nada a cambio e incluso se debe “estar preparado para recibir una respuesta negativa: no, no puedo perdonar”¹³⁶.

El acto de perdonar está vinculado al carácter relacional, igual que la promesa; para perdonar hace falta la presencia del otro, no se hacen en soledad y se erigen en la presencia del otro. Igualmente es un acto performativo, hace lo que dice: realmente se perdona, cambiando el estado de las cosas en el mundo y cambiando al agente. Ambos actos también están revestidos de un carácter histórico: el perdón hacia el pasado (memoria) y la promesa, desafiando el olvido, es una apuesta a lo que está por venir.

3.7.2 La promesa como reto, esperanza de nuestro futuro

Paul Ricoeur, con ocasión de su nombramiento como doctor *honoris causa* en “ciencias políticas” por la Universidad de los Abruzos, en Téramo, el 24 de abril de 1993, dictó la conferencia titulada “Retos y esperanzas de nuestro común futuro”. En

¹³⁴ PEÑA, J., “Fidelidad en el Amor”, *Humanitas*. No. 42, p. 348

¹³⁵ RICOEUR, P., *La memoria, la Historia y el olvido* p. 625

¹³⁶ *Ibidem.*, p. 627

esa ocasión ponía de relieve la *fragilidad* del hombre actual y de la colectividad, que va tomando mayor dimensión y fuerza por los avances de la ciencia y la tecnología. ¿Qué hacer pues frente a esta fragilidad?... ante esta fragilidad hay que responder, dar respuesta no solamente con nuestra vida y los propios actos, sino que tenemos responsabilidad de hallarnos frente a los otros, que como nosotros son frágiles: “Fragil es todo el que cuenta con nosotros; él espera nuestra ayuda y nuestros cuidados, confía en que realmente le atenderemos y le ayudaremos. Este vínculo de confianza es fundamental”¹³⁷: es parte del reconocimiento. Para Paul Ricoeur, asumir la responsabilidad está en relación directa con abrirse a la esperanza, coimplicandose en una relación interpersonal; la promesa es una relación interpersonal, no estamos solos en el camino. Por esto me atrevo a postular el mantenimiento de sí en la promesa como respuesta al llamado, como don y reto que hay que desafiar.

La promesa mantiene en tensión la historia incluyendo un “todavía no” para su cumplimiento definitivo, con esto abre a la esperanza y refuerza la promesa al confirmarla. La libertad adquiere un protagonismo alegre que la impulsa a seguir; Ricoeur recuerda que cuando es expresada en términos psicológicos y según la esperanza, la libertad “no es más que esta imaginación creadora de lo posible”¹³⁸ y al ser creadora tendrá que implicarse en la acción, pues “la pasión por lo posible debe articularse con tendencias reales”¹³⁹.

¹³⁷ RICOEUR, P., “Retos y esperanzas de nuestro común futuro”, transcrito en RIGOBELLO, A., *El porqué de la filosofía*, Caparrós, Colección Esprit, Madrid 2000. p. 134.

¹³⁸ RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermeneútica*, Trad. Alejandrina Falcón, FCE, Buenos Aires, 2003 p. 366.

¹³⁹ *Ibidem.* p. 369

CONCLUSIONES

Es posible determinar el criterio de identidad, tomando como punto de partida el devenir y aquello que desde la antigüedad clásica tiende a afirmar que hay un carácter estable y permanente en lo real. Es la naturaleza la que actúa como principio de cambio y articulación dinámica. Por tanto es posible que el yo humano sea el mismo desde el inicio de su existencia y a la vez admitir que en el curso de su vida biográfica sufra cambios o transformaciones. Siguiendo este criterio se comprende que el individuo no es una suma de atributos, sino que la unidad de cada individuo supone un centro de referencia común que es el mismo yo. Un yo que se estructura desde la naturaleza de manera dinámica, conjugando así naturaleza (estabilidad) y libertad (espontaneidad). Identidad supone entonces un permanecer propio de la *mismidad* que permite adquirir algo nuevo, haciendo referencia a la *ipseidad*.

Con las aportaciones del Estagirita y del Aquinate se van conformando las bases para definir un criterio de identidad que pasando por el giro introspectivo permite conocer cómo la conciencia de sí estructura al yo, más adelante son otros los que marcan distinción del yo con referencia a los demás y también se acepta al mismo tiempo que el *otro* participa en la constitución de la propia identidad. Así en el devenir de la historia nos acercamos al problema de la identidad cambiando poco a poco a un enfoque más existencial, perspectiva que adopta Paul Ricoeur y le permite aportar un concepto que denomina identidad narrativa donde mezcla permanencia y no permanencia, equilibrio y armonía entre lo que el hombre es y puede llegar a ser por *sí mismo* y con la ayuda de *otros* en instituciones concretas. La identidad narrativa apuesta por la permanencia y continuidad biográfica, el yo es el soporte de las virtudes, de las relaciones y agente para desempeñar o desarrollar distintos papeles. Quisiera señalar que una concepción de la identidad así permite entender al hombre, con Ricoeur, como hombre “capaz” de actuar, de pensar, de hablar; y a la vez como hombre “falible”, que saca experiencia de las equivocaciones, puede rectificar y

redirigir su conducta. Fragilidad y poder constituyen así, dos rasgos claros que definen al hombre.

El concepto de identidad que propone el filósofo de Valence, determina una identidad marcada por la temporalidad donde ésta a su vez es vista como proyecto existencial en el que se inscriben: dinamismo, alteridad y acción. También admite en un primer momento la noción de identidad como identificación, pensando en la idea de lo mismo como continuidad ininterrumpida que implica una especie de confirmación a lo largo del tiempo. Se considera que *lo mismo* hace referencia a lo único y recurrente. Después, Ricoeur accede al problema de la identidad por vía de enunciación propia de la filosofía del lenguaje y pasa a la acción. Aquí la identidad se delinea motivada por los afanes, deseos y expectativas. Es el principio de la acción - la elección – fuente de movimiento y finalidad que autoconstituye. Por tanto es *tarea* que el sujeto de *praxis* debe tomar a su cargo y un *fin* a realizar en su propia vida práctica para conseguir la plenitud. El sujeto debe asumir para sí la tarea de proyectarse como el individuo que precisamente es y quiere ser. Por tanto adquieren relevancia las identificaciones adquiridas y la responsabilidad ética en la construcción del yo.

Con lo que se ha dicho hasta aquí, se entiende cómo las *héxeis* respaldan la consistencia ontológica del yo personal. El yo actuante es portador de unos hábitos consolidados, es decir de un peculiar *êthos*. Este *êthos* se expresa exteriormente en la acción, en la forma de un estilo personal permanente y característico, llamado *carácter*, que puede ser entendido en un primer sentido, más estático como la sedimentación o habituación. El proceso de interiorización –reflexión y evaluación que supone la adquisición de la virtud, nos lleva a identificar el carácter con una continuidad ininterrumpida y permanencia en el tiempo, que designa, en palabras de Ricoeur, la mismidad de la persona. Al mismo tiempo se puede reconocer el carácter no repetible que teje la *ipseidad*, permite designar a uno sólo, *sí mismo* distinto del otro. Las virtudes se adquieren personalmente y son de la persona: la caracterizan y la constituyen internamente.

Las permanencias reconocidas por el hermeneuta –carácter y promesa-, llevan a identificar claramente naturaleza (lo que soy, un modo de ser concreto) y libertad; reafirman que la constitución del yo no es algo dado solamente sino que hay una configuración personal en el tiempo, debido a que el hombre es un ser histórico que en el ejercicio de su libertad y de manera dinámica actualiza lo que tiene en potencia. La identidad es, por tanto, una conquista audaz de la libertad humana, que en el encuentro con el otro y con lo otro, se reconoce a sí misma, se proyecta y unifica su historia: el hilo conductor de la vida serán las decisiones.

La promesa es un desafío al cambio, donde el *sí mismo* se edifica según se mantiene ligado a su palabra. Es, en cierto sentido, una negación al cambio, tomando en cuenta que en el *hombre falible* pueden cambiar los deseos, opiniones e inclinaciones. También se puede decir que prometer es un acto de confianza desde la disponibilidad, donde hay una entrega del futuro dirigido al cumplimiento de lo prometido. Algo más que quiero subrayar respecto a la promesa es su gran valor antropológico pues apela a la verdad del hombre mismo al apoyarse en el otro que se convierte en la fuente de seguridad y certeza. Por estar proyectada al futuro, funge como motor que orienta la acción y construye a la persona. Esta característica manifiesta que la capacidad humana está por encima de la inmediatez convirtiendo así al hombre en el único que supera la temporalidad y puede mirar hacia delante proyectando su vida como un todo.

Por otra parte quiero destacar que la fidelidad implica maduración afectiva sobre la fragilidad afectiva, que puede provocar cambios de comportamiento y en el querer, en suma: mantenerse a pesar de “las vicisitudes del corazón” purifica el deseo y lo engrandece, reflejando así un comportamiento más humano contrario a dejarse llevar por la dinámica tendencial. El cumplimiento de la promesa aparte de colaborar en el proceso de madurez personal, instaura un orden social poniendo de relieve el valor de responder al otro, a aquel que es digno de confianza. El sujeto capaz de prometer confía en cumplir lo prometido, esta confianza se transforma en esperanza

configuradora del sujeto, al marcar un horizonte de sentido que permite responder a las exigencias que brotan de nuestra intención.

La confianza es entonces un reconocimiento mutuo e inscribe la verdad misma del hombre: soy aquello que he prometido y que cumpliré en el tiempo. La duración en el tiempo da unidad a la vida, por lo tanto no se puede prescindir del tiempo para afirmarse: se debe contar con él, sabiendo que la narrativa de nuestra vida no es lineal y por esto se abre a la rectificación y al perdón. La distancia pone a prueba y en esa distancia se permite al hombre desplegar su capacidad creadora, como una verdadera novedad, iniciativa del sujeto que se afirma en las diversas situaciones que lo hacen pasar del pensamiento a la acción, del acto del prometer a darle un cumplimiento real a la promesa en el tiempo, afirmando así la razón de sus promesas.

Al decir que la identidad narrativa de Ricoeur va más allá de lo autobiográfico, no estamos considerando únicamente una relación de hechos que pertenecen a una determinada persona, sino que se pone de relieve la determinación ética: cuando hay identidad en las promesas, hay gestación del compromiso: capacidad para responder. El sujeto que promete –testifica– con su fidelidad, el “*je me situe ici!*”

Ser fiel, manteniendo la palabra dada en el tiempo, no es fruto de un voluntarismo imperturbable, es mantenerse a *sí* cuidando sus promesas, con espontaneidad del corazón desde la disponibilidad, para responder al requerimiento venido de otro. No es esclavitud, como se suele catalogar hoy en día a la virtud; se actúa desde la disponibilidad absoluta que es apertura, diálogo y finura de amor. La indisponibilidad es negativa al dejar al sujeto cerrado a *sí mismo*, como pegado a su imagen sin dar espacio a la presencia del otro, aliena al yo con su deseo prisionero de su satisfacción, antes que el desacuerdo. La teoría narrativa cobra fuerza al considerar que puede mediar, haciendo entender que la concordancia (coherencia de vida con respecto a la promesa) supera la discordancia que crea tensión entre desacuerdo y complacencia.

El tiempo da un espacio donde el amor puede crecer, es garante de que el comienzo tendrá una continuación, sin por esto estar exento de una crisis. En caso de presentarse, el esfuerzo para superarla exigirá una nueva maduración y tiende a asegurar la superación. La fidelidad por esto representa un avance con su fuerza creadora en el caso contrario, la infidelidad produce una pérdida en el valor del yo, provocada por la voluntad quebrada, donde el “no puedo” produce insatisfacción y frustración de una voluntad que tiene intención de verdad, pero no cuenta con la fuerza para alcanzarla. La negación es retroceso, una quiebra que produce una herida que se debe curar, hay que volver a escribir la narrativa de la vida, asumiendo el pasado, pues no se puede renunciar a él, es parte de la vida. La síntesis la produce el cumplimiento fiel de las promesas, dando cohesión a la vida al unir el orden teórico (promesa que se hace) con el práctico (promesa hecha vida). Esta unidad trasciende el tiempo, rescata la fidelidad frente al sentido negativo contemporáneo al mostrar que es afirmación de *sí*, conduce a la plenitud de ser y a la genuina verdad, testificando así su valor. Por lo tanto, se puede decir que dicha unidad da *sentido* a la vida, a una vida digna de ser narrada.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Paul Ricoeur

RICOEUR, P., *Si mismo como otro*. Traducción de Agustín Neira. Siglo XXI. México, 1996.

RICOEUR, P., *Historia y Narratividad*. Traducción de Gabriel Avanzueque, Paidós, Barcelona, 1999.

RICOEUR, P., *Volverse capaz, ser reconocido*. Traducción de la Conferencia Mónica Portnoy. Revisión de Arturo Vázquez Barrón (CPTI-IFAL).

RICOEUR, P., *Amor y Justicia*. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Caparrós Editores, Madrid, España 2000. p. 105 (*Aproximaciones a la persona*, Espirit, no. 160, 1990, pp. 115-130).

RICOEUR, P., *Lo voluntario y lo involuntario I*. El proyecto y la motivación. Editorial Docencia. Trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires, Argentina 1986.

RICOEUR, P., *Lo voluntario y lo involuntario II*. Poder, necesidad y consentimiento. Editorial Docencia. Trad. Juan Carlos Gorlier. Buenos Aires, Argentina 1988.

RICOEUR, P., *La memoria, la Historia y el olvido*, Trd. Agustín Neira, Trotta, Madrid 2003

RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento.*, Trad. de Agustín Neira, Editorial Trotta, Madrid 2005.

RICOEUR, P., “Retos y esperanzas de nuestro común futuro”, referido en RIGOBELLO, A., *El porqué de la filosofía*, Caparrós, Colección Espirit, Madrid 2000.

RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermeneútica*, Trad. Alejandrina Falcón, FCE, Buenos Aires, Argentina 2003.

Bibliografía secundaria

ALBERTOS, JE., *El mal en la Filosofía de la voluntad en Paul Ricoeur*, EUNSA, Pamplona 2008.

ARISTÓTELES., *Ética Nicomaquea*. Editorial Gredos., Madrid 1985. 6ª reimpresión España, Madrid 2003.

BEGUÉ, M-F., *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina 2002.

BALAGUER, V., *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. EUNSA, Pamplona 2002. p. 91-92.

BURGOS, JM., *El personalismo*. 2ª ed. Ediciones Palabra, Madrid, 2003

CAÑAS, JL., *Antropología de las adicciones. Psicoterapia y Rehumanización*. Editorial Dykinson, Madrid 2004.

DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* trad. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

HILDEBRAND, D., *El corazón*, Ediciones Palabra, Madrid 1996

HUME. D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. F. Duque, Tecnos, Madrid, 1988.

FAZIO, M., Y FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la filosofía IV*. Filosofía Contemporánea. Colección Albatros PALABRA, Madrid, España 2004

GARCÍA CUADRADO, J.A., *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del hombre*, 3ª ed. EUNSA, Pamplona 2006. pp. 109- 110

JUAN PABLO II., *Fides et Ratio*, Roma 1998.

JUAN PABLO II., *Fe y Razón*, Documentos Pontificios 63. Editorial Basilio Núñez S.A de C.V, México, D.F. 1988.

JUAN PABLO II., *Memoria e Identidad*, Trad. de Bogdan Piotrowski, Ed. Planeta, Mexico 2005.

MACINTYRE. A., *Tras la Virtud*. Traducción de Amelia Valcárcel. Crítica. 2ª ed. Barcelona, 2004.

MALO, A., *Introduzione a la Psicologia*, Le Monnier, Firenze 2002.

MALO, A., *Introducción a la Psicología*, EUNSA, Pamplona 2007.

MARCEL, G., *Filosofía Concreta*. Trad. Alberto Gil Novales. Revista de Occidente, Madrid 1959.

MILLÁN –PUELLES, A., *Léxico filosófico*. Rialp, Madrid 1984.

MORALES, J., *La fidelidad*, 2ª ed. Rialp, Madrid 2004

NAVAL, Concepción., *Educación, Retórica y Poética. Tratado de la educación en Aristóteles*. EUNSA. Pamplona 1992.

NÉDONCELLE, M., *La fidelidad*. Trad. Antonio Esquivias. Ediciones Palabra, Madrid 2002.

PEÑA, J., *Poética del tiempo. Ética y estética de la narración*. Ed. Universitarias. Santiago de Chile, 2002.

PEÑA, J., *El mal para Paul Ricoeur*, 2ª ed. Cuadernos de Anuario Filosófico no. 211, Pamplona 2009.

ROHR, R. y EBERT, A., *El Eneagrama. Los nueve rostros del alma*, EDICEP, Valencia 2001.

SALLÉS, Juan Fernando., *Antropología para inconformes. Una antropología abierta al futuro*. Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra. Ed. Rialp.España, Madrid, 2006.

SISON, Alejo G., *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*. EUNSA, Pamplona 1992.

RODRIGUEZ LUÑO, Ángel., *Ética General*. EUNSA. 5ª edición corregida, Pamplona 2004.

ROUGEMONT, D., *Amor y Occidente*, Trad. Ramón Xirau, revisada por Joaquín Xirau. México, Dirección general de publicaciones de Conaculta, 1993., 1ª reimpresión 2001.

Artículos

ALBERTOS, J.E., “El primer Ricoeur: La fractura de la razón, la supremacía de la fe y la ética dialógica”. [en línea] p. 108. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/2568> [Consulta: mayo 2009] y /o en *Actas del VI Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea* “¿Ética sin religión?”, Eunsas, Pamplona 2007, pp. 103-111.

ARREGUI, V., “Presentación”, [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 205-220 <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]

ALTIERI, L., "Sí mismo con otro. Al hilo de Parcours de la reconnaissance de Paul Ricoeur". Artículo publicado en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2006. p.393

BALAGUER, V., "Paul Ricoeur, Premio Internacional Pablo VI de 2003, Una teoría de la historia". [en línea] *Anuario de Historia de la Iglesia* 13 (2004) 257-282. <http://www.unav.es/sagradaescritura/cvs/cvvbb/default.html> [Consulta: mayo 2009]

BEGUÉ, M-F., "El proyecto y la promesa. Aportes de P. Ricoeur a la fenomenología del querer" [en línea] www.pucp.edu.pe/cipher/docs/begue.pdf [Consulta. Mayo 2010] http://www.clafen.org/AFL/V3/677-690_Begue.pdf [Consulta. Agosto 2010]

BOTTURI, F., "Escisión de la experiencia e Identidad antropológica", [en línea] Milán: *Università del Sacro Cuore*, 2008. p. 39- 61 <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2598/1/Botturi%2c%20F.pdf> [consulta: abril 2009]

CAÑAS, JL., "La hermeneútica Marceliana sobre el tema de la fidelidad", *Diálogo Filosófico*, ISSN 0213-1196. No. 47(2000) p. 259-274.

CUYPERS, S., "Hacia una concepción no atomista de la Identidad personal". [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico* 1993 (26), p. 223-248. <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [Consulta: abril 2009].

FERRER, U., "Carácter y autodomínio en las virtudes humanas". [en línea]. *Anuario Filosófico*, 2002 (35) p. 581-599. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171> [Consulta: febrero 2008]

INCIARTE, F., "La identidad del sujeto individual según Aristóteles", [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 26 (1993) p. 289- 302. <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]

INNERARITY,D.,"Convivir con la diversidad", [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 26 (1993) p. 361 - 374. <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]

JERVOLINO.D., "El cogito herido y la ontología del último Ricoeur". Artículo publicado en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, septiembre 2006. p.

MENA, P., "Silencio, Hospitalidad y traducción". Artículo publicado en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, 2006.

MIER Y TERÁN, R., "Prioridad del acto en la génesis de los hábitos operativos", en *Ensayos Aristotélicos*, Publicaciones Cruz O., S. A. p. 49-59. Universidad Panamericana México, 1996

MORENO, M^aE., "Las realizaciones lingüísticas y la comunicación" [en línea] GRAMMA virtual, Publicación de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador. Año XIV no. 35, Mayo 2002. <http://www.salvador.edu.ar/grammar/35/ua1-7-grammar-14-35-12.pdf> [Consulta. Agosto 2010]

NAVAL, Concepción., "Identidad personal, hábito y educación". *Tópicos*, No.9, 1995-2 p. 31-50, Universidad Panamericana, México 1995.

O'CALLAGHAN, P., "La Metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel", p. 55-71. [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/882> [Consulta: Julio 2010]

PEÑA, J., "Fidelidad y Amor", *Humanitas*. No. 42 (Año XI). Pontificia Universidad Católica de Chile, Otoño 2006. pp. 340-353.

SHULZ, P., "Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal", [en línea] *Anuario Filosófico*, 1988 (31) p. 794 - 795. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/394/1/6.%20Schulz.doc> [consulta: febrero 2009]

VIGO, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal", [en línea] Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), p. 271-287. <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1467> [consulta: abril 2009]