

**Identidad narrativa y sabiduría práctica: una reflexión en torno al pensamiento de Paul
Ricoeur**

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Trabajo de grado tipo monografía

En la línea de investigación de Fenomenología y Hermenéutica

Presentado por
Sebastián Ardila Yopasá
Código: 2012232002

Director
Fredy Hernán Prieto

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C

2018

Agradecimientos

El trabajo y esfuerzo de esta tesis se lo quiero dedicar a mi hermana Daniela Alejandra Ardila, por mostrarme lo fuertes que tenemos que ser frente a la vida a pesar de las dificultades y conflictos en los que nos podamos encontrar. Este trabajo fue posible gracias al profesor Freddy Prieto, a quien le agradezco profundamente por su apoyo, por las enseñanzas que me brindó en el campo de la filosofía y especialmente en el estudio de la hermenéutica, le agradezco también por la guía que me dio en la elaboración de la tesis. En ese sentido, esta tesis es un trabajo conjunto que sin la claridad conceptual de Freddy no habría sido posible.

Quiero agradecer a mi familia que siempre estuvo apoyándome para que pudiera terminar mis estudios. A mi mamá por ser una mujer tan fuerte siempre y por brindarme siempre su apoyo, de quien admiro todo lo que hace por mí y por brindarme todo su amor. A mi papá por la formación que me ha brindado y por su apoyo, a quien admiro por ser tan brillante siempre. A mi hermano que ha sido siempre un ejemplo en mi camino de quien admiro su tenacidad e inteligencia para guiar su vida. A mi hermana por consentirme siempre. Asimismo, quiero agradecer a mis profesores de la Universidad pedagógica y a mis amigos, en especial a Felipe Urrego, Sebastián Bermúdez, Keyla Díaz y Mabel López que siempre estuvieron presentes en mi formación académica, con ellos descubrí que la filosofía también se construye en la amistad. A mis demás amigos también los tengo presentes, pues me hacen sentir siempre apreciado.

Por último, quiero agradecer a Angélica María Báez por ser mi apoyo incondicional, por enseñarme lo sensibles que podemos ser en el camino del conocimiento, por mostrarme que con dedicación y esfuerzo las cosas son posibles y por ser un gran apoyo emocional, agradecerle por ser siempre la tranquilidad para cualquier tempestad. Espero podamos seguir compartiendo muchos logros.

Resumen: en el presente trabajo monográfico se analiza la relación entre la sabiduría práctica (*prhónesis*) y la identidad personal como identidad narrativa en la obra *Sí mismo como otro* (1996) del filósofo francés Paul Ricoeur. El filósofo arguye que la sabiduría práctica es una capacidad mediadora ante los conflictos ético-morales y que nos orienta ante la tragedia de la acción. Dicha capacidad nos ayuda a hacer un examen de nuestras acciones cotidianas, de nuestros ideales y proyectos para encaminarnos hacia la felicidad desde una perspectiva teleológica. Asimismo, el análisis phronético nos restringe a pasar encima del otro para llevar a cabo nuestros proyectos. En ese sentido, el concepto de phrónesis es elaborado por Ricoeur retomando elementos del modelo teleológico Aristotélico y el modelo deontológico Kantiano.

Ahora bien, expone Ricoeur que encontramos dos formas de permanencia en el tiempo de la identidad, a saber, la identidad *ídem* y la identidad *ipse*. La primera, responde a la determinación de un sustrato, es decir, a la estructura invariable de la identidad. La segunda, responde a una ‘mantenerse’ en el tiempo, en tanto que podemos mantener nuestras promesas, proyecto, etc. Estas dos formas de la identidad van a estar medidas por el concepto de identidad narrativa que va a desarrollar Ricoeur. El filósofo nos va decir que nuestras vidas van a tener una estructura narrativa bajo la cual nos podemos comprender a partir de los relatos que construimos de nosotros mismos. Además, nuestra identidad resulta de la confrontación con las narraciones de otros y de nuestros rasgos culturales que podemos interpretar y a partir de los que nos interpretamos.

Partiendo del desarrollo conceptual de los dos conceptos que abordamos, pretendemos demostrar que la sabiduría práctica es una capacidad fundamental para la persona mediante la que construimos el ser que deseamos ser, nuestros proyectos e ideales, encontramos los límites de nuestras acciones y reconocemos al otro en nuestros proyectos. También, la capacidad nos permite construir nuestra propia identidad en la medida en que nos mantenemos en los ideales para alcanzar la felicidad. Según Ricoeur la sabiduría práctica es la capacidad orientadora de nuestra mirada en los conflictos ético-morales en los que nos encontramos. A partir de esto, defenderemos que a partir de esta capacidad orientamos tanto nuestra mirada, respecto a las convicciones que tenemos, orientamos nuestra acción y los elementos que constituyen la identidad y que nos instan a orientar nuestra vida en un sentido ético.

Palabras clave: sabiduría práctica, identidad personal, identidad narrativa, mirada, tragedia.

Abstract: in the present monographic work analyzes the relationship between practical wisdom (prhónesis) and personal identity as a narrative identity in the work of *Soimême comme un autre* (1996) by the French philosopher Paul Ricoeur. The philosopher argues that practical wisdom is a mediating capacity in the face of ethical-moral conflicts and that it guides us before the tragedy of action. This capacity helps us to make an examination of our daily actions, of our ideals and projects to direct ourselves towards happiness from a teleological perspective. Also, the phronetic analysis restricts us to pass over the other to carry out our projects. In this sense, the concept of prhónesis is elaborated by Ricoeur, taking up elements of the Aristotelian teleological model and the Kantian deontological model.

Now, Ricoeur explains that we find two forms of identity permanence in time, namely, *idem* identity and *ipse* identity. The first responds to the determination of a substrate, that is, to the invariable structure of identity. The second, responds to a 'hold' in time, while we can keep our promises, project, etc. These two forms of identity are going to be measured by the concept of narrative identity that Ricoeur will develop. The philosopher will tell us that our lives are going to have a narrative structure under which we can understand ourselves from the stories we build about ourselves. In addition, our identity results from the confrontation with the narrations of others and our cultural traits that we can interpret and from which we interpret.

Starting from the conceptual development of the two concepts we address, we intend to demonstrate that practical wisdom is a fundamental capacity for the person through which we build the being we want to be, our projects and ideals, we find the limits of our actions and we recognize the other in our projects. Also, the capacity allows us to build our own identity to the extent that we remain in the ideals to achieve happiness. According to Ricoeur, the practical wisdom is the guiding power of our gaze in the ethical-moral conflicts in which we find ourselves. Based on this, we will defend that based on this capacity we orientate our gaze, with respect to the convictions that we have, we direct our action and the elements that constitute the identity and that urge us to orient our life in an ethical sense.

Key Words: Practical wisdom, personal identity, narrative identity, gaze, tragedy.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Investigación y Formación</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 4	
Tipo de documento	Trabajo de grado	
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central	
Título del documento	Identidad narrativa y sabiduría práctica: una reflexión en torno al pensamiento de Paul Ricoeur.	
Autor(es)	Ardila Yopasá, Sebastián.	
Director	Hernán Prieto, Fredy.	
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2018, 67 p.	
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional	
Palabras Claves	SABIDURÍA PRÁCTICA; IDENTIDAD PERSONAL; IDENTIDAD NARRATIVA; MIRADA; TRAGEDIA.	

1. Descripción
<p>En el presente trabajo monográfico se analiza la relación entre la sabiduría práctica (<i>prhónesis</i>) y la identidad personal como identidad narrativa en la obra <i>Sí mismo como otro</i> (1996) del filósofo francés Paul Ricoeur. El filósofo arguye que la sabiduría práctica es una capacidad mediadora ante los conflictos ético-morales y que nos orienta ante la tragedia de la acción. Dicha capacidad nos ayuda a hacer un examen de nuestras acciones cotidianas, de nuestros ideales y proyectos para encaminarnos hacia la felicidad desde una perspectiva teleológica. Asimismo, el análisis phronético nos restringe a pasar encima del otro para llevar a cabo nuestros proyectos. En ese sentido, el concepto de phrónesis es elaborado por Ricoeur retomando elementos del modelo teleológico aristotélico y el modelo deontológico kantiano. Partiendo del desarrollo conceptual de los dos conceptos que abordamos, pretendemos demostrar que la sabiduría práctica es una capacidad fundamental para la persona mediante la que construimos el ser que deseamos ser, nuestros proyectos e ideales, encontramos los límites de nuestras acciones y reconocemos al otro en nuestros proyectos.</p>

2. Fuentes

- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza editorial.
- Bárcena, F & Mélich, J. C. (2000). *La educación como acontecimiento ético*. Natalidad, narración y hospitalidad. Barcelona: Paidós.
- Begué, M-f. (2002). *Paul Ricoeur: la poética de sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Contreras, B. (2011). Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricoeur. *Ricoeur Studies*, (2), 33-47.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kaplan, D. (2003). *Ricoeur's critical theory*. New York. State University of New York Press.
- Koinski, A. (2015). *Una manera de responder ¿quién soy?: la identidad narrativa de Paul Ricoeur*. *Autores filosóficos*, (2), 213-221.
- Mena, P. (2013). Atestación y respuesta: reflexión a partir de una fenomenología hermenéutica de las capacidades. *Marilia*, (36), 137-164.
- Moratalla, T. (2005). Hermenéutica y sabiduría práctica. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la sociedad española de fenomenología*, (4),
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Ricoeur, p. (1994). *El mal: desafío a la filosofía y a la teología*. Traducción: G. Zapata. Paris: Ed. Seuil.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul. (1996). *Sí mismo como otro*. Trad: Agustín Neira y María Cristina Alas. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*: México. Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, p. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de cultura económica.
- Salcedo, E. (2016). La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur. *Apuntes filosóficos*, (25), 117-131.
- Sánchez, M. (2015). *La prudencia como sabiduría práctica bajo la perspectiva de Paul Ricoeur*. México: la colmena.
- Sófocles. (1981). *Tragedias. Antígona*. Trad: Assela Alamillo. Madrid: Editorial Gredos.

3. Contenidos

La investigación está dividida en tres grandes partes. En la primera parte nos ocupamos de la problemática de la sabiduría práctica o *Phronesis*. Aquí, empezamos con la importancia de la dimensión trágica de la acción y sus implicaciones para la sabiduría práctica. Luego, desarrollamos los dos niveles de la sabiduría práctica, a saber, el nivel teleológico y deontológico. En la segunda parte, exploramos la propuesta de Ricoeur sobre la identidad personal como identidad narrativa. En este apartado vemos la exposición de Ricoeur sobre la dialéctica de la identidad ídem e ipse y su mediación en la identidad narrativa. En la tercera parte proponemos la relación entre los dos conceptos que trabajamos en los apartados anteriores. Explorando cómo la sabiduría práctica se desarrolla en medio de la identidad personal.

4. Metodología

5. Conclusiones

La pregunta que guio esta investigación fue: ¿cómo se desarrolla la sabiduría práctica en medio del proceso de la identidad personal? Esta pregunta presupone que la sabiduría práctica se desarrolla en medio de la construcción de la identidad personal. Lo interesante que resulta de esto es que aunque la sabiduría práctica esté en medio de la identidad personal va a ser esta capacidad la que va orientar la propia identidad.

Como respuesta ante dicho interrogante sostuvimos la tesis que la sabiduría práctica es la capacidad orientadora de nuestra mirada, orientadora de la acción y de los elementos que constituyen la identidad y que permiten orientar nuestra vida en un sentido ético con y para los otros en instituciones justas. Para llegar a esta conclusión recurrimos, en primer lugar, al estudio noveno de *Sí mismo como otro* (1996) en el que Ricoeur va a desglosar su propuesta del sí y la sabiduría práctica. En este estudio el filósofo francés desarrolla una teoría sobre la phrónesis, la cual asociamos al uso de la capacidad orientadora de la mirada en situaciones de conflicto. Esta capacidad tiene dos dimensiones, esto es, una dimensión teleológica y una dimensión deontológica. En la primera dimensión encontramos la pretensión de la intencionalidad ética como tendencia hacia la vida buena. En la segunda dimensión, los ideales de la vida buena que pasan por la prueba de la norma evitando el mal como condición de la libertad. A partir de estas dimensiones encontramos varias funciones de la phrónesis entre ellas: la configuración de los ideales de vida buena, la elección de los medios específicos para los fines particulares, la elaboración de razones para proceder en la acción, tiene como puntos de aplicación las situaciones singulares y la valoración de nuestras prácticas en la valoración de sí mismo.

A partir de los estudios quinto y sexto de *Sí mismo como otro* (1996) Reconstruimos el desarrollo conceptual de la teoría de la identidad personal, asociándola con la configuración narrativa. Nos identificamos como los mismos gracias a la comprensión de la vida en la narración de nuestros actos y nuestra vida. En esta narración nos hacemos protagonistas de nuestras acciones. Vimos que la identidad se encuentra en una dialéctica entre la identidad *ipse* y la identidad *idem*, en la que la segunda es la condición de posibilidad de la segunda. Nos configuramos a partir del carácter, de nuestras promesas y de las narraciones de nosotros mismos y de los otros.

Luego de señalar esto, propusimos una manera de entender la relación entre el concepto de sabiduría práctica e identidad personal. El punto que intentamos defender es que la sabiduría práctica es la capacidad orientadora de nuestra mirada. Y, considerando la cuestión de la orientación de la mirada, vimos que esta orientación es la re-figuración de nuestras convicciones. En esta re-figuración de la mirada encontramos una función fundamental de la phrónesis, la de orientar la edificación de nosotros mismos y de lo que queremos ser. Antes esta orientación, orientamos nuestras acciones y los elemento que van a constituir nuestra identidad, además podemos pensar que la sabiduría es la capacidad fundamental para que se desplieguen las capacidades de designarse a sí mismo como aquel

que habla, actúa, se narra y es responsable de sus actos. Reiteramos que es la sabiduría práctica el medio por el que podemos edificar la persona que queremos ser, construimos nuestra identidad y nuestra posibilidad de ser felices, haciéndonos responsables de nuestro propio destino y de nuestro vínculo con los demás.

Ahora bien la propuesta de este trabajo puede dar lugar a nuevas investigaciones sobre la obra de Paul Ricoeur o a la ampliación de conceptos que no fueron desarrollados del todo. Resultaría interesante desarrollar el problema de la mirada que intentamos defender trasladándolo a campos como el jurídico. En ese sentido, podríamos pensar cómo se ve reorientada la mirada jurídica en la toma de decisiones o sentencias. Este trabajo podría abrir la discusión en el ámbito de la ética práctica.

En el campo de la bioética también sería interesante pensar qué función puede tener la sabiduría práctica en nuestras relaciones con la vida y con el ecosistema. También, podríamos pensar en el campo de la medicina el uso de la phrónesis para el análisis del sufrimiento del paciente. Otra perspectiva que quedaría abierta sería en el campo de la política al pensar al pensar el uso de la phrónesis en los debates políticos que pretendan establecer los fines del buen gobierno.

Elaborado por:	Ardila Yopasá, Sebastián.
Revisado por:	Hernán Prieto, Fredy.

Fecha de elaboración del Resumen:	08	06	2018
--	----	----	------

Tabla de contenido

Agradecimientos	5
Introducción	6
1. Capítulo I. La problemática de la sabiduría práctica o <i>phrónesis</i>	8
1.1 Dimensión trágica de la acción y sabiduría práctica	8
1.2 El concepto de <i>phrónesis</i> en el modelo teleológico	13
1.3 La <i>phrónesis</i> bajo el modelo deontológico	19
1.3.1 El problema del mal	19
1.3.2 Solicitud de la norma en el objetivo de la vida buena	21
1.3.3 Uso de la <i>phrónesis</i> en el modelo deontológico	22
1.3.4 Teleología y deontología	25
2. Capítulo II. La identidad personal como identidad narrativa	28
2.1 La dialéctica entre la identidad <i>ídem-ipse</i>	28
2.1.1 Identidad <i>ídem</i>	28
2.1.2 La identidad <i>Iipse</i>	30
2.1.3 Dialéctica <i>ídem- ipse</i>	32
2.2 La identidad narrativa	34
2.2.1 Temporalidad y narración	34
2.2.2 Personaje y acción	37
2.2.3 La identidad narrativa, el sí y sus capacidades.....	41
3. Capítulo III. La sabiduría práctica en medio de la identidad personal	44
3.1.1 Identidad en el modelo teleológico de la <i>phrónesis</i>	44
3.1.2 Tragedia de la acción y orientación de la mirada	45
3.1.3 La vida buena en la construcción de la identidad	48
3.1.4 La <i>phrónesis</i> y la identidad <i>ipse</i>	51
3.2 Identidad en el modelo deontológico de la sabiduría práctica.....	53
3.2.1 Deseo y discernimiento normativo	53
3.2.2 Deseo y discernimiento normativo	55
Conclusión	59
Bibliografía	61

Introducción

La problemática de la sabiduría práctica nace en la tragedia de la acción, pues es gracias a la tragedia que reconocemos las situaciones en conflicto en la que nos encontramos todo el tiempo. Conflictos en los que nos vemos desconcertados pues no hay una sola manera de proceder. En los que los otros se ven involucrados y los podemos hacer sufrir, o en casos en los que nuestros ideales y proyectos se ven puestos en peligro por las situaciones conflictivas y la incertidumbre de la vida. En *Sí mismo como otro* (1996), Ricoeur va a exponer los elementos base que le sirvieron para la constitución de su ética. El concepto de *phrónesis* va a ser fundamental para entender la relación entre “el lenguaje, la acción y la vida ética; o sea, el *hombre hablante*, el *hombre sufriente*, el *hombre narrador* y *personaje* de su propio relato de vida y el *hombre responsable*” (Begué, 2002, p. 285). Así, el problema que abordaremos será: ¿cómo se desarrolla la sabiduría práctica en medio del proceso de la identidad personal? En ese sentido, nos interesa la relación que podemos entablar entre la sabiduría práctica y la identidad personal como identidad narrativa en la constitución ética de la persona para Ricoeur.

La sabiduría práctica es un concepto propio de Ricoeur que intenta mediar entre la ética y la moral. Por un lado, la ética de herencia aristotélica concentrada en una perspectiva teleológica. Y, por otro lado, la herencia kantiana concentrada en una perspectiva deontológica. A Ricoeur le interesa mostrar cómo se da el uso de la capacidad de la *phrónesis* en la elaboración del modelo de una vida deseable y cómo este modelo pasa por las restricciones de la moral con el fin de evitar el mal para sí y para los otros. La relación que queremos resaltar entre la identidad y la sabiduría práctica es: esta capacidad tiene una función fundamental en la vida de la persona y en la constitución de la identidad. Esta capacidad contribuye a la edificación de sí mismo en relación con el proyecto de vida buena que se pueda proyectar. En otras palabras, esta capacidad nos permite orientar nuestro ser en cada momento de nuestras vidas.

Ahora bien, el objetivo principal del trabajo monográfico será: inferir la relación entre identidad personal y sabiduría práctica a partir de los elementos disímiles y comunes entre las dos nociones en el texto de *sí mismo como otro* (1996). Así, los objetivos secundarios que guiarán la investigación son: (1). Reconstruir la problemática de la sabiduría práctica que expone Ricoeur. (2). Identificar los elementos conceptuales que constituyen la propuesta Ricoeuriana de la identidad personal. (3). Analizar la relación entre identidad personal y sabiduría práctica.

Los objetivos secundarios serán desarrollados en cada capítulo del presente trabajo monográfico. En el primer capítulo exploraremos la problemática de la sabiduría práctica. Mostrando la relación que encuentra Ricoeur entre la sabiduría trágica y la *phronesis*. Expondremos cómo la sabiduría práctica resulta siendo una mediación entre la teleología y la deontología.

En el segundo capítulo, se reconstruirán los principales elementos conceptuales de la identidad personal en *Sí mismo como otro*. En primera instancia se explorará la dialéctica entre la identidad *ídem-ipse* que tendrá respuesta en la construcción de la identidad narrativa y en la constitución de la persona a partir de sus capacidades.

En el tercer capítulo, se analizará la relación entre los dos conceptos que desarrollamos en los capítulos anteriores. Así, veremos cómo se desarrolla la sabiduría práctica en medio de la construcción de la identidad personal. Para llegar a esto, propondremos que la sabiduría práctica como capacidad para orientar nuestra mirada en situaciones de conflicto, orienta la edificación de la identidad personal, es decir, orienta el ser que deseamos ser. Gracias a esta capacidad podemos construir nuestra identidad y la posibilidad de tener una vida buena que tienda a la felicidad. Además, la *phronesis* ayuda a orientar nuestras prácticas y a cumplir con el llamado kantiano de evitar el mal para sí y para los otros.

1. Primer capítulo

La problemática de la sabiduría práctica o *phrónesis*

El presente capítulo tiene como objetivo reconstruir la concepción de sabiduría práctica abordada por Ricoeur, principalmente, en los estudios del sexto al noveno de *Sí mismo como otro* (1996).

1.1 Dimensión trágica de la acción y sabiduría práctica

La tragedia *Antígona* de Sófocles (1981), permite entender la dimensión trágica de la acción y ver cómo puede haber una relación entre la sabiduría trágica y la sabiduría práctica. En primer lugar, la tragedia relata cómo Antígona está en un conflicto ético irresoluble del que no puede escapar sin pagar un precio terrible. Ella sabe que su hermano Polinices ha traicionado a su patria Tebas, deshonorando los principios de un ciudadano que ama su patria. Además, sabe que debe honrar las leyes de la Polis, que son decretadas por el rey. No obstante, en su convicción, las leyes de la familia y el derecho de los muertos deben ser honrados.

La tragedia se desenvuelve en la guerra que desataron Eteocles y Polinices, hijos de Edipo, rey de Tebas. La batalla entre los hermanos tiene lugar por el poder sobre Tebas. Los dos murieron tras la batalla, como estaba destinado. El nuevo soberano Creonte¹ decidió que Polinices no fuera enterrado de acuerdo con los ritos funerarios, ya que, según él, traicionó a Tebas. Cuando Antígona (hermana de Polinices) sabe esto, decide a toda costa enterrar a su hermano siguiendo los ritos funerarios², sin tener en cuenta el mandato de Creonte.

Para darle sepultura a su hermano, Antígona recurre a la ayuda de su hermana Ismene, que se rehúsa a ayudarla. Por su parte, Creonte le comunica al ‘coro’ que el cuerpo de Polinices quedará sin sepultura por la traición a Tebas, su patria. Sin embargo, el ‘coro’³ le advierte al rey que dicha decisión está sobre todas las leyes de los dioses. No obstante, Creonte se entera de que alguien, sin tener en cuenta su decisión, ha tomado el cuerpo de Polinices y ofrecerle ritos

¹ Hermano de Yocasta, tío de Antígona.

² Los ritos funerarios están relacionados con la fidelidad a la familia, a las costumbres y a la moral que dice que todo cadáver debe ser enterrado debidamente, para que el espectro del hombre descienda al Hades.

³ El coro representa la voz de los que aluden al rey, y dan su opinión a éste. Pueden deducir o imaginarse lo que puede pasar.

funerarios. Posteriormente, el rey se entera de que es Antígona quien será apresada por infringir las leyes que él ha decretado. El mismo Creonte decide interrogarla, así mismo, ella admite que desobedeció los mandatos del rey porque creía que estaban supeditados al vínculo que tenía con su hermano.

Hemón⁴ intenta interceder por la vida de Antígona ante su padre, pero él no lo escucha, lo que desata una tragedia para su propia familia. Creonte decide enterrar viva a Antígona como castigo por sus faltas. Tiseria (anciano) enuncia negros presagios contra la ciudad de Tebas y Creonte, pues dice que todo mal con Antígona se revertirá. Sin que sean tenidas en cuenta sus palabras, Hemón quiere liberar a Antígona, pero antes de que suceda esto, Antígona se había ahorcado; al ver esto, Hemón acaba con su vida. Creonte desconsolado lleva a Hemón al palacio, en el que encuentra muerta a su esposa Eurícide ante la noticia de la muerte de su hijo. El rey entiende las palabras de Tiseria y ve la tragedia que ha ocasionado a su familia por haber puesto las leyes humanas sobre las leyes divinas.

Teniendo en cuenta este panorama, es en la tragedia de Antígona que Ricoeur ejemplifica la dimensión trágica de la acción. El autor, en el estudio noveno de *Sí mismo como otro* (1996), se propone mostrar cómo la sabiduría trágica remite a la sabiduría práctica en la prueba del juicio moral en situación. El filósofo francés reconoce, desde el análisis de *La fragilidad del bien* de Martha C. Nussbaum, que lo trágico de la acción lo vemos en la inevitable crisis y conflicto de la vida humana.

En cada momento nos enfrentamos a tomar decisiones singulares en situaciones de incertidumbre o conflictos. A partir de estas decisiones ponemos en juego tanto nuestra felicidad como la de otros. Las decisiones que se toman tienen más repercusión cuando pueden afectar a otros, por ejemplo, como en el caso de Creonte, sus decisiones pueden afectar a toda Tebas. Los personajes de la tragedia invitan a pensar en una buena deliberación que nos pueda conducir a las mejores decisiones tanto para nosotros como para los otros en los momentos de conflicto e incertidumbre.

Ahora bien, según el breve recuento que se hizo, Sófocles presenta un conflicto que surge entre dos posiciones paradigmáticas que pretenden eliminar la tragedia de la acción simplificando en una sola mirada los compromisos y los modelos de valoración. Los

⁴ Hijo de Creonte y prometido de Antígona

personajes, Antígona y Creonte, parecen haber encontrado un modelo único de decisión práctica que los lleva a evitar los conflictos. Han adoptado un criterio de valoración simple y seguro, según Martha Nussbaum (1995), por un lado, Antígona representa el mundo ético de la familia y de la conciencia particular, a partir de esto, “los deberes para con los familiares muertos constituyen la ley suprema y la máxima pasión. Antígona organiza su vida entera en función de este sistema deóntico simple y autosuficiente” (p. 108). Por otro lado, Creonte representa un modelo de ética de la Polis, de la razón del Estado.

Las convicciones propias los llevan a tener una mirada unívoca respecto del derecho de ser enterrado o no de acuerdo con los ritos. Por su parte, Antígona según sus convicciones decide darle una sepultura a su hermano conforme a los ritos, aunque este se haya convertido en el enemigo de la ciudad. El vínculo entre hermano y hermana ignora la distinción política entre amigo y enemigo. Para ella, las leyes de la ciudad son despojadas de su aureola sagrada, es decir, no tienen ya valor para sus acciones y convicciones. No son ni Zeus ni *Diké* quienes imponen tales normas. Mientras que para Creonte los vínculos familiares están subordinados a los políticos.

Antígona y Creonte aferrados a sus convicciones no pueden ver el conflicto al que se enfrentan, pues están sujetos a sus modelos excluyentes de deliberación y decisión. Sin embargo, reconocen el conflicto. Antígona al desobedecer el mandato del rey de sepultar de acuerdo con los ritos a su hermano y estar condenada a muerte y, al decidir quitarse su vida, reconoce que “el servicio a los difuntos necesita de la ciudad, y de que sus propios objetivos religiosos son irrealizables sin el concurso de las instituciones civiles” (Nussbaum, 1995, p. 110). Entonces, no solo hizo caso omiso a una parte de las leyes divinas que defendía, sino que también puso en peligro el hecho de que se llevaran a cabo los deberes piadosos a los que estaba vinculada, así como de no preservar a su vida para seguir sirviendo a los muertos.

Por su parte, Creonte, al enfrentarse a la tragedia de la muerte de su hijo y ver a su esposa muerta, reconoce el conflicto al que se enfrentaba al mantener su poder de soberano por encima de los mandatos divinos, familiares y culturales. Precisamente, la concepción de Creonte sobre la comunidad y sus valores es limitada “cuando afirma que la obligación de enterrar a los muertos es una ley no escrita que no puede borrar los decretos de un gobernante” (Nussbaum, 1995, p. 111).

Sófocles en su tragedia nos muestra los peligros de la mirada univoca en la deliberación. Así, expone el problema de la obediencia ciega tanto a las leyes de la ciudad como a las propias convicciones, lo cual ilustra la ausencia tanto del reconocimiento de las situaciones de incertidumbre y conflicto como de la sabiduría para tomar una decisión en estos casos.

Ante la ausencia de sabiduría en la tragedia aparece la figura del 'coro' que recuerda que la respuesta correcta frente a la situación práctica requiere tanto de una reacción emotiva como de una apreciación de carácter intelectual en la deliberación. El coro aconseja a Creonte que tenga en cuenta las palabras de su hijo diciéndole que es necesaria mucha prudencia. Según el coro "la sabiduría es, con mucho, la primera fuente de ventura; contra los dioses jamás se ha de ser irreverente. Las palabras altaneras acarrear a los orgullosos castigos atroces, y a la vejez, por fin, les enseñan a ser cuerdos" (Ricoeur, 1996, p. 266). El coro hace una llamada a deliberar bien, a pensar justo. Es una llamada de la tragedia a la filosofía ética, sin embargo, no se puede esperar una enseñanza trágica equivalente a una instrucción moral, ya que la tragedia es una forma de ficción que permite ser refigurada en la acción.

La ficción que presenta Sófocles es la de los conflictos intratables o no negociables, engendrando una aporía ético-práctica. De ahí que

Al negarse a aportar una «solución» a los conflictos que la ficción ha hecho irresolubles, la tragedia, tras haber desorientado la mirada, condena al hombre de la praxis a reorientar la acción, por su cuenta y riesgo, en el sentido de una sabiduría práctica en situación que responda lo mejor posible a la sabiduría trágica. (Ricoeur, 1996, p. 267)

Es en los conflictos irresolubles que podemos ver la tragedia de la acción. Pues bien, en el compromiso acérrimo de los dos personajes principales se ve proyectado un ideal de vida buena o de felicidad, cada uno toma un papel y lleva a cabo las acciones necesarias para alcanzar su convicción y deber. Antígona tiene el papel de hermana y prometida. Creonte está en papel de gobernante, padre y esposo. En sus papeles cada uno llega a profundas convicciones que los hacen llevar a cabo acciones que concluirán en tragedia. El conflicto en los personajes no llega a una reconciliación. Dicha reconciliación descansa en la renuncia de la parcialidad de los personajes que en la tragedia de *Antígona* no es capaz de producirse. Por tal motivo, para que subsistan juntas las convicciones éticas a las que los protagonistas sirven, ellos deben pagar un precio, a saber, la desaparición.

La mirada se ve desorientada en la tragedia, pues ni Antígona ni Creonte tienen en cuenta las circunstancias conflictivas, no se da un diálogo entre las partes ni consigo mismo, simplemente actúan bajo sus fuertes convicciones. No consideran las consecuencias de sus decisiones para su pueblo o su familia. La sabiduría trágica nos invita como seres humanos de *praxis* a reorientar la mirada siendo sabios en los conflictos en situación que nos encontramos; esto con un buen ejercicio deliberativo para tomar las mejores decisiones, teniendo en cuenta las consecuencias de nuestras decisiones tanto para nosotros como para los otros y reconociendo el lugar inevitable del conflicto en la vida moral.

La tragedia invita a pensar cuán peligroso es tener convicciones inmovibles y actuar solo en función de ellas. Las decisiones de Creonte lo llevan ocasionar tres muertes, además, un pueblo que está dirigido por un rey que ni siquiera puede procurar la felicidad de su familia no podría esperar nada de él, pues al seguir las leyes ciegamente no puede tener presentes las situaciones particulares.

Así, se aprende de la tragedia dejando de lado una posición absoluta en las situaciones de crisis y conflictos. Sófocles nos muestra que cuando se siguen los propios fines es importante pensar en las exigencias del exterior, trabajar en un modo de respuesta práctica flexible dejando de lado una postura obstinada. Esto insta a desarrollar una *phronesis* que tenga en cuenta las complejidades e incertidumbres que nos presenta la vida.

Para Nussbaum, si se nos pide ver una vida sin conflictos estaríamos frente a una vida sin valor y belleza. Es preciso reconocer los conflictos y tener una mirada amplia sobre las acciones que responden a estos. Para ello resulta pertinente acudir a la deliberación interior y examinar las situaciones con el fin de encontrar los mejores caminos. Es a partir de la orientación de la mirada que podemos tomar las acciones más sensatas en las situaciones particulares.

Ahora bien, aunque la tragedia posea un carácter no filosófico, Ricoeur retoma Antígona de Sófocles porque señala el carácter ineluctable del conflicto en la vida moral, y “esboza una sabiduría [...] capaz de orientarnos en los conflictos de naturaleza totalmente distinta” (Ricoeur, 1996, p. 262). La tragedia de Sófocles puede enseñar, según Ricoeur, porque el contenido del conflicto conserva una permanencia imborrable. En la medida en que la tragedia concierne al fondo ἀγωνιστικός (agonístico⁵) de la vida humana, en la que hay un conflicto interminable

⁵ Del griego ἀγών, "conflicto, disputa"

entre hombre-mujer, sociedad-individuo, vida-muerte, divino-humano. De ahí que la tragedia es comparable, a las experiencias límites, generadoras de aporías.

Según esto, la instrucción de lo ético por lo trágico procede del reconocimiento de ese límite. Pues bien, la tragedia griega insta a considerar la importancia de la institución que lleva en sí los límites de la justicia para tomar las decisiones adecuadas para las situaciones particulares. Ya que está en juego tanto la propia felicidad como de los miembros que hacen parte de nuestra comunidad.

El problema de la tragedia se centra en identificar los conflictos que la moralidad suscita en el nivel de aquellos poderes espirituales. Y, como consecuencia, para Ricoeur (1996),

lo trágico [...] no se debe buscar solo en la aurora de la vida ética, sino, al contrario, en el estadio avanzado de la moralidad, en los conflictos que se levantan en el camino que conduce de la regla al juicio moral en situación. (p. 269)

Teniendo en cuenta esto, y para terminar, se puede decir que la vida humana está marcada por conflictos que no pueden resolverse bajo las convicciones absolutas y que no admiten flexibilidad. Sin embargo, como se pudo apreciar, esta sabiduría trágica incentiva a la sabiduría práctica a resolver los conflictos cotidianos que se presentan cada día, ya que en la tragedia por su carácter de ficción no se pueden solucionar, precisamente, por ese mismo carácter es posible imaginar nuevos rumbos y finales, así en la día a día podemos imaginar nuevos caminos para resolver los conflictos que se nos presenten.

Por último, se puede ver que es fuente de conflictos no solo la unilateralidad de los caracteres, por ejemplo, en el caso de la tragedia de Antígona, sino incluso los principios morales confrontados con la complejidad de la vida. Luego, estos conflictos suscitados por la moralidad son solo un recurso al fondo ético sobre el que se destaca que la moralidad puede suscitar la sabiduría del juicio en situación. La tragedia hace un llamado a deliberar bien.

1.2 El concepto de *próhesis* en el modelo teleológico

En primera instancia, el filósofo francés va a llamar “intencionalidad ética *a la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas*” (Ricoeur, 1996, p. 176), afirmación en la que podemos ver que la felicidad como un vivir bien es el fundamento en la intencionalidad ética. El objeto de la intencionalidad ética es lo que Aristóteles llama ‘la vida buena’. Que para el

filósofo griego se trata del bien para nosotros y según Ricoeur, “cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de una vida realizada, este escalafón es el fin último de su acción” (Ricoeur, 1996, p. 177).

Para Aristóteles todo hombre tiende a la felicidad; del mismo modo para Ricoeur la felicidad es el fin último hacia el que todas las personas se inclinan, todos desean ser felices. Sin embargo, cada persona se hace una imagen distinta de una vida buena, pues cada quien escoge distintas cosas para su vida. ¿Cómo pasa la persona de una idea de su vida buena a una configuración de dicho proyecto? Según Ricoeur, la persona da este paso gracias a la sabiduría práctica, pues gracias a dicha capacidad podemos orientar nuestra mirada y podemos configurar nuestro ideal de vida buena y su realización.

Pero ¿cómo se da este ideal de vida buena? Para alcanzar la felicidad Ricoeur propone que el medio de reflexión constante sobre los ideales que tenemos, nuestras convicciones, nuestras acciones es la sabiduría práctica. “*la phronesis* se aplica a las situaciones singulares porque no esperamos ser felices al final de nuestra vida o en otra como premio a nuestras acciones, sino que continuamente como alcanzando nuestras aspiraciones y ejecutando nuestros proyectos” (Sánchez, 2015, p. 62). Cada persona se hace un ideal de lo que quiere en general con su vida evaluando si dicho proyecto es realizable o no.

Se trata de especificar los vagos ideales sobre lo que se considera como «vida buena» respecto a todo el hombre, usando esta *phronesis* que [...] escapa del modelo medio-fin. Por tanto, las configuraciones que llamamos planes de vida proceden de un movimiento de vaivén entre ideales lejanos, el peso de las ventajas y de los inconvenientes de la elección de tal plan de vida en la práctica. (Ricoeur, 1996, p. 183)

La felicidad es para cada persona, es decir, según esta concepción no podemos hacer un modelo universal de felicidad, así pudiésemos decir que alguien es feliz y siguiéramos sus pasos. Cada quien construye cotidianamente su ideal, que resulta siendo variable, pues la vida es contingente y la acción es trágica. Siempre podremos encontrarnos en conflictos que nos desvíen de nuestro objetivo de vida buena, pero la sabiduría práctica como capacidad nos permite orientar nuestra mirada y no perder de vista nuestro objetivo.

En tanto que encontramos una inestabilidad del ideal de felicidad, esta se convierte en un ideal que carece de claridad total para su realización, ya que no tenemos algo por seguro, sino que en

medio de la multiplicidad que encontramos en los factores que puedan intervenir, como la fortuna y los conflictos que se nos puedan presentar entre nuestros deseos, decisiones y las normas a las que nos enfrentamos.

La felicidad, como se dijo, se compone de ideales de vida buena, estos se encuentran con nuestras valoraciones de nuestras propias acciones, es decir, si tenemos un ideal de vida buena, este se debe fundamentar en las acciones cotidianas. En nuestras acciones podemos reconocer que estamos llevando a cabo nuestro proyecto. El *phrónimos* examina en la deliberación lo adecuado y conveniente para su vida entera. Por esto la preocupación del hombre de pensar quién quiere ser, qué está haciendo para hacerlo, qué ha hecho.

Ahora bien, Ricoeur retoma el elemento de la deliberación de Aristóteles. Para este la prudencia es una virtud intelectual, es una forma de ser selectivo como término medio relativo a nosotros, lo cual está determinado por la razón. La prudencia se sitúa como aquella virtud que guía las acciones del hombre que se encaminan en el objetivo de una vida buena o feliz, que consiste en actuar y vivir bien.

Para Aristóteles en la prudencia se da una deliberación y, luego de esta, unas tareas, a saber, la selección de los medios adecuados para obtener un fin particular, así como la elección de lo que es bueno y conveniente para vivir en general. Es decir, la persona debe elegir un fin entre muchos que se puede imaginar. Según Aristóteles es la prudencia la que le permite a la persona tomar las decisiones adecuadas a un fin o a una situación en particular. El *phrónimos* en el momento de la deliberación y de la elección debe tener en cuenta la realización de su objetivo de vida buena, y la acción para la situación singular, de acuerdo con la tragedia de la acción, sin perder de vista su fin.

Aristóteles dice que es propio de un hombre prudente⁶ ser capaz de deliberar sobre lo bueno para sí y lo que le conviene. Dicha deliberación no consiste únicamente en pensar qué cosas son convenientes para la salud y el vigor de un momento específico, sino que dicha deliberación se centra en pensar qué cosas son buenas y convenientes en general con vistas a vivir bien. De esto que, se llama prudente a aquel que razona bien con vistas a un fin bueno. En suma, “en general sería prudente el que es capaz de deliberar” (Ética, N-1140 a).

⁶ Para Aristóteles se puede alcanzar una idea de prudencia considerando a quienes se han llamado prudentes. El caso particular que analiza es el de Pericles.

Dice Aristóteles que “la actividad humana se realiza plenamente mediante la Prudencia y la virtud moral. En efecto, la virtud hace que sea recto el objetivo y la Prudencia los medios a que a él conducen” (1144 a). La virtud no solo es la condición que se ajusta a la recta razón, sino la que acompaña a la recta razón: la prudencia. No es posible ser bueno en sentido propio sin prudencia, ni prudente sin la virtud moral. De ahí que no habrá recta elección sin el uso de la prudencia y de la virtud: la una nos proporciona el fin, la otra realizar los actos conducentes al fin.

Por otra parte, Ricoeur va a decir que según lo que nos dice Aristóteles es necesario eliminar del campo de la deliberación todo lo que quede fuera de nuestro poder, como las entidades eternas, las ciencias, etc., y los acontecimientos que no podemos producir. A Ricoeur le parece que Aristóteles se apresura en la restricción de la deliberación, pues el médico no se pregunta si debe curar, ni el político si debe legislar bien. Ellos se proponen un fin, examinan el modo y los medios para alcanzarlo.

El problema que ve Ricoeur con esta propuesta es que

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 cosas que están fuera de nuestro alcance. (Ricoeur, 1996, p. 178).

Nosotros elegimos entre varios cursos de la acción, es decir, si queremos ser abogados, médicos o profesores, etc., es una elección sobre los fines que es considerada en perspectiva de la vida buena. El modelo medio-fin no abarca del todo el campo de la acción. Pero el modelo medio-fin parece, según Ricoeur, conducir a un camino falso, en la medida en que “invita a construir todas las conexiones entre fines subordinados y fin último según una relación que sigue siendo fundamentalmente instrumental” (Ricoeur, 1996, p. 179).

Sin embargo, se debe reconocer que en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles dice que la deliberación es aquí el camino seguido por la *phrónesis*, el camino que sigue el *phrónimos* para dirigir su vida. Para Ricoeur la enseñanza más importante del libro VI concierne a un estrecho vínculo que señala Aristóteles “entre la *phrónesis* y el *phrónimos*, vínculo que solo adquiere sentido si el hombre de juicio sabio determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad” (Ricoeur, 1996, p. 180).

Es el *phrónimos* a partir de la sabiduría práctica el que puede tomar las decisiones adecuadas para un fin, evaluando cada situación particular que lo puedan conducir al ideal de felicidad, o sea gracias al examen constante de la *phrónesis*. El *phrónimos* en su camino de deliberación tiene en cuenta su felicidad como un límite superior y su decisión singular como límite inferior. Teniendo en cuenta su ideal de vida buena puede dar respuesta a cada situación singular actualizando sus ideales y su fin superior.

Los ideales que se especifican por medio de la *phrónesis* son valorados, la evaluación ética que se hacen de estos “está garantizado lo que Macintyre llama patrones de excelencia (Standards of excellence)” (Ricoeur, 1996, p. 181), por los que podemos valorar como bueno o malo un ideal. Dichos patrones se desarrollan en medio de una colectividad que los establece, para evaluar como bueno a un médico, a un arquitecto, a un profesor. En otras palabras, son reglas de comparación “en función de los ideales de perfección comunes a cierta colectividad de ejecutantes e interiorizados por los maestros y los virtuosos de la práctica considerada” (Ricoeur, 1996, p. 181). Es así, que estos patrones son el producto de reglas constitutivas que se establecen socialmente.

Aunque, como dijimos, no hay un ideal único de vida buena, los ideales que construimos sí se dan en medio de una cooperación y del carácter tradicional de la práctica que permite controversia, pero que permite ver algunos niveles de éxito y grados de excelencia. De esta manera que un médico que tiene una excelencia en su práctica será llamado buen médico. Así, podemos estimar que nuestras prácticas sean buenas y nuestras decisiones sean buenas o no, a partir del constante vaivén y examen de cada una de nuestras acciones y decisiones.

Ricoeur se pregunta ¿de qué manera se relacionan los patrones de excelencia con el objetivo ético de vivir bien? Por un lado, los patrones de excelencia permiten “dar sentido a la idea de bienes inmanentes a la práctica” (Ricoeur, 1996, p. 182). Es decir, que la práctica, por ejemplo, de un profesor, tiene un fin al que tiende y que posee por sí misma. Por otro lado, este bien proporciona un punto de apoyo en la reflexión de la estima de sí, pues estimando nuestras acciones, nos apreciamos a nosotros como agentes de las mismas.

En esta estima de sí, evaluamos nuestras acciones parciales en la unidad de un proyecto más global, en el ideal de vida buena. Teniendo en cuenta nuestra vida familiar, amorosa, profesional y política. Es gracias a la *phrónesis* que especificamos los ideales que consideramos

para una vida buena. Hacemos uso de la sabiduría práctica en la elección de la vocación, por ejemplo, de ser docentes. Llevamos a cabo planes de vida en un constante movimiento entre ideales que son lejanos pero que especificamos por la *phronesis* evaluando nuestro plan de vida teniendo en cuenta las ventajas y desventajas que encontramos en la práctica.

Entonces, “la vida buena es, para cada uno, la nebulosa de ideales y sueños de realización respecto a la cual una vida considerada como más o menos realizada o como no realizada” (Ricoeur, 1996, p. 184). Las acciones que llevamos a cabo tienden al objetivo de la una vida buena, estimando si son buenas nuestras acciones y pensando en cada caso particular de qué manera contribuye con el objetivo ético. Sin embargo,

cuando nos embarga la duda sobre la orientación de nuestra vida, mantiene una tensión de ordinario discreta y tácita, entre lo cerrado y lo abierto en la estructura global de la *praxis*. Aquí hay que pensar en la idea de una finalidad superior que sería siempre interior al obrar humano. (Ricoeur, 1996, p. 15).

Este límite teleológico pone en juego la relación que señaló Aristóteles entre la *phronesis* y el *phronimos*. Para Ricoeur (1996) podríamos decir que esta relación se podría ver como “un trabajo incesante de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas” (p. 185). Así, nos encontramos en un vaivén entre nuestro objetivo ético, una vida buena, y las decisiones más importantes en nuestra existencia. En una constante interpretación de las acciones y de sí mismo, hasta el punto en el que podemos estimar nuestras acciones y a nosotros mismos con la certeza de ser el autor de nuestros discursos y nuestras acciones con “la convicción de juzgar bien y de obrar bien, en un aproximación momentánea y provisional del vivir bien” (Ricoeur, 1996, p. 186).

Finalmente, luego de exponer los elementos que encontramos en el modelo teleológico de la vida buena sobre la *phronesis* podríamos concluir que: primero, como se dijo gracias a la sabiduría práctica configuramos nuestro ideal de vida buena y los vagos ideales que nos conducen a nuestro objetivo ético. Segundo, la *phronesis* sigue el camino de la deliberación en la elección de los medios específicos para nuestro fin particular, lo que permite al ser humano tomar las decisiones adecuadas.

Tercero, en el uso de la capacidad orientadora podemos encontrar razones para actuar y actuar intencionalmente estimando nuestras acciones como buenas o no. Cuarto, a partir de la *phrónesis* especificamos nuestros ideales vagos en la deliberación y elección sobre lo bueno, pues “de la *phrónesis* retenemos que tiene como horizontes la «vida buena»; como mediación, la deliberación; como actor, el *phrónimos*, y como puntos de aplicación, las situaciones singulares” (Ricoeur, 1996, p. 320). Se delibera constantemente sobre la conveniencia de una u otra elección y la repercusión que tendrá sobre nuestros ideales.

Quinto, la sabiduría práctica permite una valoración sobre la coherencia entre nuestros ideales y las prácticas en una constante auto interpretación y valoración de sí mismos en un examen constante en los momentos en lo que nos encontramos en conflictos y debemos tomar una decisión. En suma, hay una relación hermenéutica entre el *phrónimos* y la *phrónesis* en la que podemos comprender nuestras prácticas en el conjunto de una vida en general.

1.3 La *phrónesis* bajo el modelo deontológico

Para empezar, como vimos, los ideales de vida buena se construyen en el examen constante de la *phrónesis*. A partir de esto, cabe preguntarse ¿cómo los ideales que se propone el *phrónimos* para su vida buena tienen relación con otras personas? En efecto, hasta ahora solo se ha contemplado la dimensión individual de la *phrónesis*, pero Paul Ricoeur reconoce la relación con los otros en el ejercicio de constitución de los ideales de vida buena y de la identidad personal. Para responder al anterior interrogante Ricoeur nos dice que la intencionalidad ética de la persona debe pasar por la prueba de la norma. Y, es en este punto en el que la dimensión teleológica de la *phrónesis* pasa por la restricción de la obligación moral.

Este nuevo matiz de la *phrónesis* es rescatado por Ricoeur a partir de su interpretación de Kant. En ese sentido, ahora habrá que pensar cuáles rasgos rescata el autor de la teoría Kantiana y qué aporte le da dicha teoría Kantiana al modelo ético del filósofo francés.

1.3.1 El problema del mal

El *phrónimos* valora la adecuación entre los ideales y las prácticas que lleva a cabo para su actualización. Además, evalúa si sus ideales lo llevarán a ocasionar algún mal para sí o para otros. Hasta el momento de esta evaluación podrá hacer el contraste entre los ideales que ha elegido y ha aprobado para actualizarlos en la práctica.

Al evaluar sus ideales y prácticas el phrónimos se encuentra en la capacidad de hacer mal o incluso solo pensarlo en los mismos ideales que se tengan. Por lo anterior es que resulta importante que el objetivo de la vida buena asuma la prueba de la obligación moral y la restricción que de ella surja. El mal lo podemos entender como un “un mal empleo del (libre) albedrío, y no de la malignidad del deseo” (Ricoeur, 1996, p. 228). En tanto que el hombre es un ser libre, puede efectuar el bien, pero también es capaz de hacer el mal. Pues en algunos casos, las personas pueden tomar algunas decisiones que pueden considerar como buenas para una situación, pero su resultante no termina siendo como se esperaba y se puede hacer algún mal. Por ejemplo, cuando pensamos que lo mejor es dar una mala noticia en una situación difícil, pero esto ocasiona más mal, ahí resulta relevante evaluar con detenimiento el caso.

Respecto al problema del mal, Kant va a distinguir entre la propensión al mal y la disposición al bien que considera una condición de la voluntad. “la propensión al mal afecta al uso de la libertad, a la capacidad de actuar por deber” (Ricoeur, 1996, p. 229). Entonces, el problema del bien y del mal se sitúa en el uso subjetivo de la libertad. En sentido estricto para Kant “el mal es, en el sentido propio del término, perversión, trastrocamiento del orden que impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación” (Ricoeur, 1996, p. 228). Y en tanto que hay mal, las máximas que podamos construir en nuestro actuar pueden estar corrompidas por nuestras inclinaciones, pues “el mal es revelador de la naturaleza última del (libre) albedrío. El (libre) albedrío humano se presenta como portador de una herida originaria que alcanza a su capacidad de determinarse por o contra la ley” (Ricoeur, 1996, p. 231).

La preocupación por el mal atraviesa la dimensión personal y trastoca a otros. Pues, “obrar mal es ante todo, en sentido directo o indirecto, hacer errar a los otros, y por consiguiente hacerlos sufrir” (Ricoeur, 1994, p. 4). Entonces, hacer uso del libre albedrío para hacer mal implica ciertamente a los otros. Más aún, “todo el mal cometido por alguien, lo hemos visto, es a su vez, mal padecido por el otro. Hacer el mal, es hacer sufrir a otros” (Ricoeur, 1994, p. 26). De ahí que lo permitido y lo prohibido surgen porque es posible realizar el mal, ya que las personas dirigen su voluntad al cumplimiento de sus intenciones, que no siempre son beneficiosas.

Ante el reconocimiento del mal Ricoeur se pregunta si ¿no es por el mal y la constitución del libre albedrío que existe la necesidad de que la ética asuma rasgos de la moral? En otras palabras “porque hay mal, el objetivo de la ‘vida buena’ debe asumir la prueba de la obligación

moral” (Ricoeur, 1996, p. 231). Es decir, Ricoeur da un paso de tránsito de la ética a la moral tomando la restricción, pero moral también debe tener en cuenta las situaciones concretas. Aquí el mal nos permite dar este tránsito mencionado.

1.3.2 Solicitud de la norma en el objetivo de la vida buena

Siguiendo con el problema del mal y de la solicitud de la ética por la restricción de la obligación moral, para Ricoeur la construcción teleológica de la vida buena tiene una pretensión de universalidad. Es la idea de la obligatoriedad que rescata el filósofo francés de Kant, en tanto que la obligación es la que puede presentar los límites de nuestras acciones, en el sentido de que puede restringir el mal como una afección de nuestro libre albedrío.

Para Ricoeur los proyectos de vida buena que desarrollamos incluyen potencialmente una pretensión de universalidad que la regla de universalización viene a poner a prueba. Esta pretensión de universalidad es analizada desde la perspectiva moral Kantiana en *La Metafísica de las Costumbres*. En este texto Kant va a mostrar que tanto la propensión al mal como las inclinaciones y la razón influyen en la realización de las intenciones de la persona que no en todos los casos son beneficiosas. Aquí, Kant señala que la voluntad está determinada, por un lado, por la razón, y por otro, por las inclinaciones sensibles. Esta constitución de la voluntad es la que hace que surjan los conflictos morales. En la medida en que la razón puede encontrarse en conflicto con las inclinaciones, por esto le parece a Kant la necesidad que surja la figura de la norma moral. Entonces, la obligación no está en la naturaleza del ser humano, sino en la razón pura o en la universalidad.

Ante dicho conflicto entre la obediencia a la ley y los conflictos entre razón e inclinaciones, Kant propone una forma imperativa de las normas morales y la asocia a la universalidad de la ley y, a partir de esto, el pensador alemán propone el imperativo categórico. Kant propone: obrar según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal. Este imperativo categórico exige que las máximas de la acción pasen por un *test* de universalidad que se adecuen a la ley, y que toda persona pudiese tomarlo como principio de acción. En ese sentido, “una máxima es declarada no moral si, elevada por hipótesis al rango de regla universal, aparece como el asiento de una contradicción interna. La máxima, dice Kant, se destruye entonces a sí misma” (Ricoeur, 1996, p. 303).

Como el caso de la promesa que no se cumple, se podría llevar a cabo un test sobre alguna promesa y ver que se puede cumplir, ahí optando por una acción moral, sin embargo, si se hace el mismo test y se sabe que no se es capaz de mantener la promesa y aun así se hace, se devela que, si bien se puede querer quedar bien en un momento, no se quiere la ley.

Nos dice Ricoeur que el imperativo categórico sí es una puesta a prueba de las máximas de acción, pero no el parámetro únicamente determinante, en la medida en que —como lo señalamos en el análisis Aristotélico— el dominio de las acciones humanas es el de las cosas cambiantes. Incluso, que haya leyes en la razón, en los que pueda haber casos en los que podría no aplicarse. En este momento es necesario el juicio de la *phrónesis*. Para analizar los casos particulares, las circunstancias de la persona, en los que se debe aplicar la ley.

1.3.3 Uso de la *phrónesis* en el modelo deontológico

Ricoeur agrega que no se trata de obedecer las normas sin más. Sino que dichas normas requieren de un juicio acertado que tenga en cuenta la experiencia para determinar el campo de aplicación de las mismas. Es por esto que la *phrónesis* resulta imprescindible para determinar los casos particulares en los que se debe aplicar la ley moral, pues puede que la norma moral no tenga como consecuencia algún bien sino un mal. En estos casos, es necesario llevar a cabo un ejercicio *phronético* en el que se consideren las circunstancias, las consecuencias favorables y las que no lo sean, llevando a cabo una deliberación para tomar la mejor decisión. Esto porque resulta problemático tomar decisiones en circunstancias particulares en las que la norma puede acarrear un mal.

Ricoeur reconoce que surge una región de conflicto a partir de la aplicación del segundo imperativo, según el cual se debe “tratar a la humanidad en su propia persona y en la de otro como un fin en sí mismo y no solo como un medio” (Ricoeur, 1996, p. 286). El conflicto del que se percata Ricoeur surge, en el momento en el que la alteridad de la persona no se puede coordinar con la universalidad de las reglas. De ahí que “el respeto tiende entonces a dividirse en respeto de la ley y respeto de las personas” (Ricoeur, 1996, p. 286). Este conflicto moral requiere de un ejercicio *phronético* y “la sabiduría práctica puede, en estas condiciones, consistir en dar la prioridad al respeto de las personas, en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irremplazable” (Ricoeur, 1996, p. 286).

El conflicto surge cuando encontramos excepciones a la regla; y si una regla admite excepciones, pierde su condición de regla. Para especificar esto podemos recurrir al caso de la falsa promesa, en la que la persona primero promete a otro, sin embargo, a través del tiempo no puede mantenerlo. El problema con la falsa promesa es que la persona trasgrede el segundo imperativo Kantiano, tanto es su persona, como en la de otro “en cuanto que es la humanidad la que es tratada solo como medio la primera vez en la propia persona, la segunda, en la persona de otro. (Ricoeur, 1996, p. 289). Este tipo excepción, nos dice Ricoeur es sometida a otro tipo de prueba que tenga en cuenta las circunstancias y las consecuencias, teniendo en cuenta la integridad personal que mantiene la identidad a través del tiempo.

Esta excepción que se acaba de mencionar es una excepción a la regla en provecho propio, pues “la excepción a la regla en favor de sí mismo. Aquí, la excepción toma otro rostro, o más bien se convierte en un rostro, en la medida en que la alteridad verdadera de las personas hace de cada una de éstas una excepción” (Ricoeur, 1996, p. 290). Así, la regla se transforma, por ejemplo, en la promesa con la fidelidad de responder a la espera del otro y no solo la por la norma por la norma de no traicionar la palabra. Ricoeur se percató de una excepción que señala como la excepción en beneficio del otro. Y, en esta nueva región de conflicto, la *phronesis* adquiere un nuevo matiz. Ahora, “la sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla” (Ricoeur, 1996, p. 294). Para ver este nuevo matiz de la *phronesis* el autor nos presenta dos ejemplos de situaciones de conflicto en los que aparece la capacidad de la *phronesis* como orientadora de la mirada. A partir de estos ejemplos señalaremos algunos elementos que constituyen la propuesta ricoeuriana de la sabiduría práctica.

La primera situación de conflicto que analizaremos es sobre la verdad que se debe a los moribundos. Aquí, nos encontramos en dos posibles situaciones. Por un lado, decir la verdad al moribundo sin tener en cuenta la capacidad física para recibir esta noticia por el puro respeto a la norma, que supuestamente no tiene excepción. Por otro lado, mentirle al moribundo para no debilitar más su salud. En este caso ambiguo, como lo señalamos anteriormente

la sabiduría práctica consiste aquí en inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de los casos, aunque, no por ello, está abandonada a la arbitrariedad. En estos casos ambiguos, la sabiduría práctica necesita, sobre todo meditar sobre la realización entre dicha y sufrimiento. (Ricoeur, 1996, p. 294)

En esta meditación se tiene en cuenta tanto la norma, la situación particular y la pretensión de felicidad, pues al meditar sobre la dicha y el sufrimiento “hay que situar la función de la felicidad dentro de la ética” (Ricoeur, 1996, p. 294). Y ante esta preocupación por no hacer sufrir al moribundo para que acarrearle sufrimiento “conduce a erigir en regla el deber de mentir a los moribundos. Nunca la sabiduría práctica puede consentir en transformar en regla la excepción a la regla” (Ricoeur, 1996, p. 295). Se puede tener en cuenta el caso del médico que tiene que decir a su paciente que tiene una enfermedad terminal y que va a morir pronto. El médico por ley tiene que darle su dictamen médico a su paciente, sin embargo, el uso de la capacidad orientadora lo puede llevar a dosificar la verdad a su paciente respetando su persona para que no sufra, encontrando una excepción a la regla sin traicionarla.

La segunda situación de conflicto que nos presenta Ricoeur es sobre el respeto de la persona en ‘la vida que comienza’. Es difícil no preguntarse qué clase de seres son el embrión y luego el feto, pues si no son cosas ni personas cómo podríamos catalogarlas partiendo de la distinción Kantiana entre persona con naturaleza racional como un fin en sí mismo y la cosa como algo opuesto, es decir, como manipulable. En este caso, el aborto, la manipulación del embrión o el estudio científico en una probeta del embrión se presenta como una cuestión problemática. Ante esta situación, Ricoeur nos dice que es necesario escuchar las versiones a favor y en contra para encontrar el punto de inserción de la *phrónesis* “exigida por las situaciones conflictivas fruto del respeto mismo en un ámbito en el que reina la confusión en torno a la dicotomía entre persona y cosa” (Ricoeur, 1996, p. 298). El conflicto que se enmarca es el del respeto al ser humano y la instrumentalización del mismo.

Por un lado, los defensores del criterio biológico defienden el derecho a la vida, es decir, la oportunidad de vida que tiene el embrión. Este argumento se encuentra dentro de la región de la sabiduría práctica, en tanto que, “cuando concluye en la prohibición de cualquier práctica que no sirva a los presuntos fines del embrión y del feto, los de vivir y desarrollarse” (Ricoeur, 1996, p. 296). Sin embargo, la sabiduría práctica —sin perder de vista el argumento biológico— tiene en cuenta los puntos de vista que ponen en cuestión dicho argumento. Por ejemplo, pensar en la vinculación entre la idea de dignidad a las capacidades plenamente desarrolladas.

Ricoeur a través de estos ejemplos enuncia tres rasgos en la inserción de la *phrónesis*, a saber, primero, es prudente en el juicio de situación estar seguro “que las posiciones adversas apelan

al mismo principio de respeto y no difieren más que en la amplitud de su campo de aplicación” (Ricoeur, 1996, p. 299). Segundo, es prudente la búsqueda del punto medio que puede presentarse como buen consejo sin pretensión universal, para que el compromiso que se adquiere en la toma de decisión no se convierta en ruin compromiso, o incluso en un crimen, por ejemplo, sin tener en cuenta los meses de gestación del feto. Así, “las decisiones morales más graves consisten en trazar la línea de división entre lo permitido y lo prohibido en las mismas zonas —medias—, que resisten a dicotomías demasiado familiares” (Ricoeur, 1996, p. 299). La búsqueda del punto medio en la deliberación requiere un tacto moral desarrollado.

Tercero, “la arbitrariedad del juicio moral en situación es tanto menor cuanto el decididor en posición o no de legislador ha tomado consejo de los hombres y de las mujeres reputados como los más competentes y los más sabios” (Ricoeur, 1996, p. 299). Entonces, la convicción que surge del uso de la *phronesis* goza de un carácter plural del debate. De ahí que “el *phronimos* no es forzosamente un hombre solo” (Ricoeur, 1996, p. 299). Más bien, el *phronimos* que se encuentra en situaciones de conflicto elabora argumentos en favor de sus ideales de vida buena, analiza las excepciones a la regla y sopesa los argumentos que encuentra en contra de su mirada para llegar a la convicción y a la actualización de su vida buena en la práctica.

Teniendo en cuenta el modelo deontológico podríamos decir que la sabiduría práctica puede consistir en dar prioridad al respeto por las personas evitando el sufrimiento como mal. El objetivo de evitar el mal, como se pudo ver hace parte de las propuestas deontológicas, pero no se limita a él.

1.3.4 Teleología y deontología

En el modelo ético ricoeuriano se puede conjugar la razón en la exigencia del imperativo categórico y los deseos e intenciones personales que sean capaces de aprobar el test de universalidad. La manera en que estas teorías se ven imbricadas es por medio de la *phronesis*, pues esta resulta siendo la capacidad para discernir la regla adecuada en las circunstancias particulares que resultan problemáticas, es decir, en los momentos que se manifiesta la tragedia de la acción.

En primera instancia, el modelo ético Aristotélico caracteriza como el modelo teleológico que veníamos estudiando que “considera lo que es estimado como *bueno* en la orientación de una

vida cumplida” (Begué, 2002, p. 285). Esta exigencia de una vida cumplida se orienta por la pretensión de ‘vida buena’ que se construye, alimentada por la mirada que tenemos de la felicidad, de lo justo e injusto, del bien y el mal. Según Begué, para Ricoeur la ética tiene una estructura ternaria, a saber, “*aspirar a la verdadera vida con y para el otro en instituciones justas*” (Ricoeur, 1996, p. 186). La ética para Ricoeur ocupa un lugar prioritario, sin dejar de lado las exigencias de la moral.

El modelo deontológico, por su parte, de herencia Kantiana denota lo que llamamos como obligatorio “cuando se requiere articular la visión ética con las normas, que a su vez, pretenden ser universales” (Begué, 2002, p. 286). En este modelo, está presente la obligación, el deber, la aprobación y desaprobación de la conducta y a partir de estos elementos es que surge la prohibición, prescripciones, deberes, normas y leyes. Ante dichas prescripciones es que tomamos ciertas posiciones para actuar. La dimensión objetiva de la moral es la que pone a prueba los ideales que nos hacemos de nuestras propias vidas, de nuestra relación con los otros y del mundo.

Ricoeur entabla una discusión entre la herencia Kantiana y la Aristotélica con el fin de establecer una relación entre la teleología y la deontología, relación que podemos entender como

Una relación a la vez de subordinación y complementariedad, que permita superar los conflictos que surgen cotidianamente. Tales conflictos aparecen por la no-coincidencia entre las esferas de las exigencias ética y moral, y la exigencia que requiere el trato con lo empírico. Atravesar estos conflictos y encontrar posibles soluciones que requiere la aplicación del coraje y de la creatividad, que aquí toman la figura de la sabiduría práctica. (Begué, 2002, p. 286)

Esta relación de subordinación y complementariedad encuentra lugar en la sabiduría práctica como lugar de mediación en los casos de incertidumbre y conflicto en el que nos encontramos. Mediación que atraviesa el juicio prudencial para que lo justo alcance su lugar y las decisiones que tomemos sean más sensatas.

Ahora bien, según Kaplan (2003), Ricoeur propone tres tesis respecto a la relación entre ética y moral, a saber, “(1) la primacía de la ética sobre la moral; (2) la necesidad que el objetivo ético esté mediado por la norma moral; (3) el recurso moral debe tomar en cuenta la ética para resolver conflictos y aporías” (p. 102). Según esto, la ética engloba la moral, pero en el

momento en el que el modelo de vida buena tiene que pasar por la pretensión de universalidad la ética se ve subordinada a la moral y en ese momento aparece la exigencia de la actualización de la ética. Ante la exigencia de que el objetivo de la vida buena asuma la prueba de la obligación moral surge una forma de

Sabiduría práctica orientada a la aplicación apropiada de las normas universales en situaciones particulares –especialmente situaciones trágicas producidas por obligaciones conflictivas. La sabiduría práctica es el arte de mediar el requerimiento particular del objetivo ético y el requerimiento universal de la norma moral dirigido a actuar apropiadamente y justamente con el fin de alcanzar la felicidad con otros en una sociedad buena y justa. (Kaplan, 2003, p. 102)

La sabiduría práctica, entonces se constituye en la propuesta Ricoeuriana que media entre la ética y la moral. Sin embargo, queda claro que Ricoeur parte de la herencia Kantiana y Aristotélica, pero no se queda solo en relacionarlas, sino que toma elementos de cada una de estas posiciones para elaborar su concepto de *phronesis*.

2. Segundo capítulo

La identidad personal como identidad narrativa

2.1 La dialéctica entre la identidad *ídem-ipse*

En el presente capítulo se pretende identificar los elementos constitutivos de la identidad personal en la obra *Sí mismo como otro* (1996).

2.1.2 Identidad *ídem*

El problema de la identidad es un tema central en la obra *Sí mismo como otro* (1996). Para este capítulo nos centraremos en los estudios quinto, sexto y séptimo de dicho texto. En primera instancia, Ricoeur encuentra un problema en el cogito cartesiano, pues según Descartes es cierto que porque pensamos somos, sin embargo, se devela acá un problema y es que en la afirmación de Descartes “no significa necesariamente que yo sea tal o cual me pienso: el “soy” desborda infinitamente el “yo pienso”. ¿Quién es —entonces— ese “soy” que se pregunta por su ser?” (Begué, 2002, p. 225). Para responder a esta pregunta, Ricoeur nos propone la identidad narrativa que va a cumplir el papel tanto en la constitución como en la orientación del sentido de ese que se pregunta por su ser.

En el quinto estudio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur propone que la identidad personal tiene un lugar privilegiado entre dos usos importantes que se le puede dar al concepto de identidad, estos son: la identidad *ídem* y la identidad *ipse*. Estas dos formas de la identidad están confrontadas y, según el autor, debido a que su distinción es desconocida, fracasan las

soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa, es por esto que el autor pretende tener claridad sobre dicha distinción.

La identidad *ídem* hace referencia a ser el mismo, idéntico, que permanece en el tiempo. Según Begué (2002) “el *ídem* desarrolla una ‘jerarquía de significaciones’ cuyo grado más alto es la permanencia en el tiempo” (p. 227). Estas significaciones se dividen en tres. La primera que encontramos es la *identidad numérica*. Aquí, la identidad adquiere el sentido de una y la misma cosa. Así, una cosa que designamos con un nombre la volveremos a designar con el mismo cuando volvamos sobre ella. Por ejemplo, cuando vemos caer gotas del cielo diremos que está lloviendo y cuando volvamos a ver caer gotas caer volveremos a decir que está lloviendo, aunque no sea la misma lluvia de antes. Pues decimos que la lluvia no constituye dos cosas distintas sino la misma, es decir, una y la misma cosa. De ahí que

Identidad, aquí significa unicidad [...]; a este primer componente de la noción de identidad corresponde la operación de identificación, entendida en el sentido de reidentificación de lo mismo, que hace que conocer sea reconocer: la misma cosa, dos veces, *n* veces. (Ricoeur, 1996, p. 110)

Y en la re-identificación de una cosa como la misma es que podemos decir que algo o alguien es el mismo cada vez que lo re-conocemos.

La segunda significación es la identidad *cualitativa*. Esta hace referencia a la semejanza externa, es decir, que A y B personas tengan el mismo tipo y color de cabello, mismo color de ojos, o rasgos similares. La identidad se refiere, por ejemplo, a la identidad física de una persona a la que reconocemos una y otra vez si la vemos seguido; solo basta comparar la percepción presente que tenemos con algún recuerdo de la misma persona y ahí diremos que es la misma de acuerdo a los rasgos externos que identificamos en ella. Sin embargo, aún queda la duda de si aquél que vemos es el mismo si pasan diez años. Por esto, el autor reconoce que debido a la debilidad del criterio de similitud, sugiere que se acuda a un nuevo componente de la noción de identidad.

El nuevo componente de la identidad *ídem* que sugiere el filósofo es la tercera significación, es decir, la *continuidad interrumpida* “este criterio prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento, actúan como factores de desemejanza” (Ricoeur, 1996, p. 111). Por esto es que decimos que una persona es la misma desde que está en el vientre de su madre hasta que

muere. El tiempo aquí actúa como un factor de semejanza, de separación, de diferencia. Y, para esta amenaza de la identidad habrá que señalar un principio de permanencia en el tiempo, es decir, una estructura invariable, como en el caso del código genético. Son las características únicas de la persona las que permiten identificar que, aunque en algo o en alguien haya cambios sigue siendo la misma cosa o la misma persona. En suma “toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno a la búsqueda de un invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo” (Ricoeur, 1996, p. 112). Esta estructura invariable o sustrato hace frente al tiempo como distorsionador de la identidad y funciona como una condición fundamental para que las tres significaciones que acabamos de mencionar sean posibles.

Hasta el momento la identidad no implica la alteridad o al menos en la identidad *ídem*

el otro figura como uno más en la lista de los contrarios, la alteridad entendida como lo “distinto” es excluyente y excluida, queda fuera pero a la vez se hace dependiente de la mismidad en tanto que contrario de ella. (Begué, 2002, p. 227)

La alteridad en esta primera acepción de la identidad no altera ni ayuda a constituir la identidad *ídem*, sin embargo la alteridad tendrá un papel importante en la constitución de la identidad *ipse*, ya que ésta no responde a la determinación de un sustrato o estructura invariable.

2.1.3 La identidad *Ipse*

Así como en la identidad *ídem* esta nueva manera de permanecer como sí mismo, es decir, la identidad *ipse* también está apoyada sobre la permanencia en el tiempo, pero de manera distinta, pues como mencionamos esta forma de la identidad no responde a la determinación de un sustrato. Así, “su forma de permanencia en el tiempo deberá responder a la pregunta ¿quién? El quién del ¿quién soy? Es irreductible a toda pregunta ¿qué?” (Begué, 2002, p. 227). La pregunta ¿qué? es la pregunta que guía la búsqueda de la unidad invariable en la mismidad. Además, en el *ipse* a diferencia del *ídem* la alteridad es constitutiva y constituyente de la *ipseidad*, pues “cuando yo me designo a mí mismo con ciertas características, por ejemplo, lo estoy haciendo de la misma manera que cuando le designo a otro esas características” (Koinski, 2015, p. 216). Así, la identidad se ve atravesada por la alteridad y es constitutiva también de ella.

La identidad *ipse* hace referencia al hecho de ser uno mismo que se ‘mantiene’ a través del tiempo marcado por una identidad personal. Esta última identidad contiene un acento

reflexivo y hace referencia a una identidad que se adquiere a partir de la interpretación que se hace de uno mismo. *La ipseidad* como se dijo es un mantenerse a través del tiempo, distinto a la permanencia de la *mismidad*, pues implica la capacidad que tenemos de ser los mismos por nuestra propia voluntad, es decir, somos capaces de mantener nuestras promesas, compromisos, nuestros ideales, causas elegidas, etc.

Para Ricoeur cuando hablamos de nosotros mismos podemos encontrar dos modelos de mantenernos en el tiempo, a saber, *el carácter* y *la palabra dada*. En los dos modelos, reconocemos en buen grado una permanencia en la que podemos decir que somos nosotros mismos. En primer lugar, por *carácter* Ricoeur va a entender “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo” (Ricoeur, 1996, p. 113). Estas marcas configuran lo que podríamos llamar la personalidad, por las que nos reconocemos a nosotros mismos y a los demás. Esto, gracias a las disposiciones propias de la persona por las que se le puede identificar.

Las disposiciones se vinculan a las costumbres que se adquieren y se mantienen en una persona, cada costumbre construida, adquirida y convertida en disposición permanente, constituye un rasgo de carácter. En otras palabras, se convierte en un signo distintivo de una persona y por la que podemos decir que esta persona es la misma. Además, para Ricoeur “se permite unir a la noción de disposición el conjunto de las *identificaciones adquiridas* por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo” (Ricoeur, 1996, p. 116). La persona va estar constituida por lo otro, dado que va a sedimentar la tradición de la que hace parte y las prácticas de su comunidad. Pues, en gran medida “la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas identificaciones-con valores, normas, ideales, modelos, héroes, en lo que la persona, la comunidad, se reconocen” (Ricoeur, 1996, p. 116). Este reconocimiento con lo otro manifiesta la alteridad asumida que es interiorizada como propia.

Ahora bien, no nacemos con una identidad *ipse*, sino que en el proceso formativo y educativo del que somos partícipes en nuestras casas por parte de nuestros padres, en la escuela, en la universidad por parte de los profesores, en los libros y en los relatos es que constituimos nuestra identidad *ipse*, es decir, que la identidad *ipse* se ve completada y atravesada todo el tiempo por la alteridad. En nuestra formación adquirimos valores morales, normas sociales, ideales, confrontamos nuestras ideas con otros, estamos atravesados por la historia, por

conocimientos de nuestra cultura y por tradiciones que todo el tiempo nos atraviesan y nos ponen frente al mundo y a otros para que actuemos y seamos de la manera que decidimos.

En el segundo modelo de permanencia en el tiempo, el filósofo francés nos va a decir que *la palabra dada* “expresa un *mantenerse* a sí que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión de algo general, sino únicamente, en la del ¿quién?” (Ricoeur, 1996, p. 118). Pues una cosa es la preservación del carácter y otra la preservación de la fidelidad de una palabra dada. A través de las promesas que hacemos y de los proyectos que mantenemos, nuestra identidad persiste en el tiempo. Entonces, el cumplimiento de una promesa parece un desafío al tiempo, como una negación del cambio, pues aunque cambiemos de parecer, de deseo, de inclinación, una promesa se mantiene, por su justificación propiamente ética de la promesa, que se obtiene de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad.

No somos solo la historia de lo que somos y nos constituye “sino que soy la historia de lo que seré y ese “seré” se corresponderá con lo que soy ahora por medio de la promesa de que me mantendré” (Koinski, 2015, p. 218). Por esto decimos que la promesa constituye un desafío temporal y tiene una implicación ética de mantenerse a sí mismo, en ese sentido, se adquiere responsabilidad con el otro como con uno mismo. Hay una relación entre el ‘sí’ que promete y el ‘otro’ a quien se enuncia la promesa, “esta implicancia denota a la alteridad que es constitutiva de la *ipseidad*, y que, en la palabra dada, se encuentra en su máxima expresión” (Koinski, 2015, p. 218). Es en la exigencia del otro que recae la carga ética de la lealtad y fidelidad a sí. La pregunta por ¿qué soy? Se ve respondida por el carácter, pues a través de este podemos especificar lo constitutivo de nuestra identidad, mientras que la palabra dada es la respuesta a ¿quién soy? Pues a través de ésta palabra es que mantenemos la historia de lo que queremos ser.

Estos dos modelos de mantenerse en el tiempo hacen referencia al quién que es consciente de sí mismo. Cuando hablamos de la *ipseidad* es porque llegamos a la pregunta ¿quién? Una forma de permanencia en el tiempo que quiere llegar a la respuesta a la pregunta ¿Quién soy? Responder a esto es hacernos conscientes de nosotros mismos, de que somos agentes de acción, cambiamos, podemos ejercer cambios sobre la historia, somos responsables de nuestras acciones, responsables de nuestras promesas, hacemos parte de la historia. La *ipseidad* es el uso de la identidad que está en una dialéctica con lo otro en cuanto semejante, pues es el

quién responsable de sus acciones está respondiendo a quién soy en relación con los otros, a sus relatos, a sus acciones, a los proyectos en conjunto, etc.

2.1.4 Dialéctica *ídem-ipse*

Ahora bien, luego de haber presentado los dos modelos de permanencia en el tiempo que nos propone Ricoeur, queda ver en qué consiste la dialéctica entre la identidad *ídem* y la identidad *ipse*, pues hasta el momento pudimos ver sus diferencias, pero no especificamos de qué manera se encuentran en conflicto, resultan siendo contrarias y se relacionan.

En primera instancia, según Begué (2002) el problema de la identidad personal solo puede ser tratado ampliamente si se vincula a la dimensión temporal de la existencia. Sin embargo, Ricoeur ve que hay un problema en la comprensión de la temporalidad al hablar de la identidad. “El equívoco es la consecuencia de la parcial sinonimia entre ‘mismo’ e ‘idéntico’. En muchos casos, ‘mismo’ es usado en el contexto de *comparación* y tiene como contrarios *otro*, *distinto*, *diverso*, etcétera” (p. 226). Por ejemplo, cuando hacemos referencia a nuestros rasgos distintivos excluimos lo distinto que no hace parte de nosotros. Entonces, Ricoeur propone liberar a la identidad de su peso comparativo que adquiere ‘mismo’ y abrirla a una mayor movilidad en la *ipseidad*. Así, “la *ipseidad* no es la mismidad, aunque ambas tengan puntos que parecen recubrirse mutuamente” (p.226). Además, cuando se trata de ver la permanencia en el tiempo en cada una de ellas se hace visible la dialéctica en la que se encuentran, aunque como se dijo haya puntos en los que se vean relacionadas y una puede parecer cubrir a la otra.

La permanencia en el tiempo en la mismidad está en la búsqueda del sustrato de la identidad, es decir, de algo que sea invariante en la identidad. En este caso, podemos hablar de nuestro código genético. La mismidad se vincula a la pregunta por el ¿qué? del quién. Ante la permanencia en el tiempo de la mismidad Ricoeur se pregunta si la *ipseidad* también implica una forma de permanencia irreductible a un sustrato. Al respecto, responde el filósofo que la *ipseidad* no responde a este sustrato invariable. En ese sentido, encontramos la primera diferencia entre las dos nociones. La *ipseidad* se vincula a las preguntas ¿qué soy?, ¿quién soy? Estas preguntas se ven respondidas por dos formas de permanencia en el tiempo que ve Ricoeur en la *ipseidad*. La primera pregunta encuentra su respuesta en el *carácter*, mientras que la segunda pregunta encuentra su respuesta en la *palabra dada*.

Ahora bien, aunque hayamos señalado que las dos formas de permanencia en el tiempo de la identidad sean contrarias y respondan a preguntas distintas, también se ven relacionadas. Podemos pensar que la identidad *ídem* resulta siendo el sustrato y la condición de posibilidad de la identidad *ipse* que hace que la identidad tenga más movilidad. Con de esta afirmación, vemos que para la construcción de la identidad partimos, en un primer momento, de la identidad que nos permite permanecer en el tiempo, pudiendo decir que somos nosotros ahora y en un año los mismos. Esta condición de posibilidad nos permite entendernos en la discontinuidad del tiempo en tanto que la identidad varía gracias a la identidad *ipse*. Además, la pregunta por ¿qué soy? que encuentra respuesta en el carácter, se ve relacionada con la pregunta por el ¿qué? del quién. Ricoeur nos va a decir que el carácter en la *ipseidad* se va a ver recubierta por la mismidad. Para entender esto, nos dice que la sedimentación de las costumbres en la configuración de la identidad

confiere al carácter la especie de permanencia en el tiempo que yo interpreto aquí como recubrimiento del *ipse* por el *ídem*. Pero este recubrimiento no anula la diferencia de las problemáticas: incluso como segunda naturaleza, mi carácter soy yo, yo mismo, *ipse*; pero este *ipse* se enuncia como *ídem*. (Ricoeur, 1996, p. 116)

En la medida en que las costumbres construidas y adquiridas en la personalidad constituyen una disposición duradera por las que podemos distinguir a alguien como el mismo. Entones, podríamos entender el carácter como la condición de posibilidad de la construcción de la identidad *ipse* y podríamos decir que hay un recubrimiento del carácter perteneciente a la identidad *ipse* por el *ídem*, ya que la permanencia del carácter va a ser el sustrato del cual partimos para construir nuestra identidad, es decir, partimos de nuestra tradición, de las prácticas de nuestra comunidad, de la identidad de nuestro pueblo.

2.2 La identidad narrativa

Hasta el momento hemos visto que la identidad personal se revela en la dialéctica de la mismidad y la *ipseidad*. Por un lado, la mismidad permite la permanencia en el tiempo, por otro lado, la *ipseidad* permite que el movimiento en la construcción con la alteridad. Cada persona que quiere comprenderse se encuentra atravesado por la historia, por el lenguaje, por una temporalidad, costumbres.

El ser humano se comprende bajo una dinámica temporal y narrativa, su comprensión está mediatizada por signos, símbolos, textos y por las tramas recibidas como herencia cultural. El relato construye al sujeto de la acción, es en el narrar que el ser humano se hace a sí mismo; el relato funda las bases para una comprensión con sentido de la identidad personal. (Salcedo, 2016, p. 129).

Así, sin el relato se hace difícil el reconocimiento de sí mismo y de otro y no poder reconocerse crea confusión a la hora de orientar la propia mirada para tomar lugar sobre la propia vida, cuando no se puede decir quién soy resulta difícil poder realizarse y llevar a término la propia vida. Por lo anterior, resulta imprescindible para este estudio sobre la identidad el lugar que tiene la narración.

2.2.1. Temporalidad y narración

En primera instancia, cabe resaltar el papel que ha tenido la temporalidad en la configuración de la identidad y ahora el papel que va jugar el lenguaje en esta misma configuración. La temporalidad y el lenguaje en la narrativa se estructuran conjuntamente en una experiencia como “narrar el decurrir de las vivencias y vivir el curso del tiempo según el antes y el después” (Begué, 2002, p. 240). Toda narración se ve desarrollada en un tiempo que vamos a entender por ahora en su forma más simple como una sucesión de instantes.

Ricoeur trata la narratividad aplicada a los individuos y a las comunidades que generan su propia identidad y experiencia temporal “en el intercambio de las narraciones que, para uno u otro, se vuelven alimento de su propia historia efectiva” (Begué, 2002, p. 240). Según esto, entre la narración y el carácter temporal de la existencia hay una correlación, pensando, por ejemplo, que una historia procede de otra historia. En otras palabras, la historia de un pueblo o de una persona no es una historia lineal, sino que se ve constituida por un entramado de relatos anteriores, de rectificaciones de estos relatos y de los propios relatos sobre sí mismo.

Para Ricoeur —en *Tiempo y narración III*— la temporalidad requiere de la mediación del discurso indirecto del relato, en la medida en que la temporalidad, según el autor, tiene algo de irrepresentable y, por esto, es que es necesario recurrir a metáforas u otras figuras literarias “para hablar del surgimiento del presente o del flujo unitario del tiempo” (Begué, 2002, p. 240). Antes de esto, Ricoeur reconoce el papel de mediación que cumple el relato en el tiempo y tiene un carácter de innovación y producción.

Ahora bien, Ricoeur en *Del texto a la acción* (2002) va exponer dos enfoques en los que podemos entender el tiempo. En primer lugar, un tiempo no representado con referencia indirecta y con aproximaciones metafóricas es un tiempo del alma o fenomenológico. En segundo lugar, un tiempo representado por puntos y líneas como tiempo del mundo o cosmológico. El tiempo del mundo “remite a un tiempo vivido, el cual, sin embargo, no se deja representar sino objetivándose en él” (Ricoeur, 2002, p. 245). Estas dos formas del tiempo se ven articulados por la narración “a medida que se constituye en discurso acerca de algo sucedido, él estructura la experiencia que se ha tenido de ese algo según un primer ordenamiento temporal” (Begué, 2002, p. 241). Y, la identidad narrativa se va forjando en la dialéctica de los dos enfoques temporales mencionados.

En la narración la configuración del tiempo, nos dice Ricoeur, puede tomar dos formas, a saber, la de una historiografía y la de un relato de ficción; en palabras de Begué “existen un tiempo histórico, que está reinscripto sobre el tiempo cósmico, y un tiempo librado a las variaciones imaginativas de la ficción” (2002, p. 241). Entonces, podemos hablar de dos momentos en la construcción de la identidad, uno en el que como una autobiografía podemos contar nuestras “vivencias, recuerdos, experiencias, acontecimientos, eventos que forman parte de su vida, de su memoria, de sus recuerdos, del olvido y de las huellas que perduran en el tiempo” (Salcedo, 2016, p. 120). Y, un segundo momento orientado a la ficción que permite refigurar el relato. Así, “tanto la historia como la ficción se adhieren a una acción configurante que les da sentido: la narración” (Salcedo, 2016, p. 122). La ficción en la construcción identitaria está relacionada con el futuro, la felicidad y los proyectos que elaboramos para nuestras vidas. En esa medida en la narración encontramos elementos que nos permiten proyectar nuestra vida como en un laboratorio evaluando nuevas maneras de ser en el mundo.

Ricoeur se va a preguntar qué puede hacer que se integren estos dos tipos de relatos que señalamos. Al respecto “propone la hipótesis según la cual la identidad narrativa, sea individual o de una comunidad, es el lugar apropiado para el quiasmo entre historia y ficción” (Begué, 2002, p. 241). Las historias de un individuo o de una comunidad ayudan a esclarecer las identidades y la identidad propia puede ser más inteligible cuando se le puede aplicar la historia y la ficción. Pues

la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto

de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias. (Ricoeur, 1996, p. 107)

Y, esta mediación de la que nos habla Ricoeur hace de los hechos, por ejemplo el nacimiento o los acontecimientos en la vida de alguien, una historia humana que va a tomar elementos tanto de la historia como de la ficción.

La narración “debe ser completada con otra dimensión que es la acción, como efectucción de lo que narrativamente se muestra posible” (Begué, 2002, p. 243). Pues damos un paso de la acción al discurso narrativo en el que se configura el tiempo y hace de las vivencias experiencias temporalizadas. Estas experiencias están integradas por la historia, por nuestro pasado, por las vivencias, pero también desde una perspectiva teleológica “en función de proyectos ligados a ideales que dan sentido a la acción, tanto individual como colectiva” (Begué, 2002, p. 243). Así, la función principal del relato va a ser mimetizar la acción representando “el pasado histórico, pero a la vez lo reinscribe en un tiempo que, por ser narrado, está alimentado por las variaciones imaginativas propias de la ficción” (Begué, 2002, p. 243).

A partir de los relatos que construimos de nosotros mismos y que testimoniamos con nuestras acciones es podemos hablar de una identidad narrativa que tiene relación con la acción en tanto que la identidad responde a preguntas como ¿quién hizo tal acción? O ¿quién es el agente de algo? Y, responder a estas preguntas es narrar la historia de una vida, y

ese “quién” que sólo se puede manifestar a través de una narración cuyas conexiones muestran la permanencia en cierta manera totalizadora y unificadora del ocurrir de una vida y la capacidad de recolectar la acción al interpretarla en el relato. (Begué, 2002, p. 244)

En otras palabras, la historia que se narra nos dice el quién de la acción. La identidad narrativa que oscila entre la identidad *ídem* y la identidad *ipse* se vuelve constitutiva de la identidad personal que se despliega a lo largo de una historia.

2.2.2 Personaje y acción

De la sección anterior podemos concluir que la narración responde a preguntas como ¿quién?, ¿qué?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ya que “narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista” (Ricoeur, 1996, p. 146). Es

en el relato donde se compone la atribución psíquica que le damos a los personajes, la correspondencia de acciones a personaje, la atribución de características singulares del personaje, etc.

Ahora bien, la identidad personal entendida narrativamente, puede llamarse identidad del personaje. Esta identidad se construye, según el filósofo francés, en unión con la trama propia de la narración. En *Tiempo y narración*, Ricoeur nos dice que identidad en el plano de la trama se puede caracterizar “por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad” (Ricoeur, 1996, p. 139). Por concordancia el autor va a entender la ‘disposición de los hechos’; mientras que, por discordancia los cambios de fortuna que hacen que hacen de la trama una transformación regulada. Existe una necesidad narrativa que transforma la contingencia física, en contingencia narrativa, implicada en la necesidad narrativa, pues en la narración es necesario lo inesperado, lo que sorprende, se convierte en una parte integrante de la historia para que esta llegue a término.

Ricoeur nos dice que “el paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje” (Ricoeur, 1996, p. 141). Cuando narramos, lo hacemos sobre sucesos, acciones, padecimientos. Lo que se narra tiene como correlato a los sujetos de esas acciones que vendrían siendo los personajes de la trama. El personaje, es el mismo que lleva a cabo la acción en el relato. La tesis de Ricoeur sobre la importancia del personaje dentro de la construcción narrativa es que la identidad del personaje se comprende “trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo –diremos- es «puesto en trama»” (Ricoeur, 1996, p. 142). Es en el relato en el que el personaje adquiere una identidad y la conserva en relación a la historia.

Para entender la relación entre la acción y el personaje, Ricoeur nos dice que gracias a la historia con sus características de unidad, articulación de la trama y de totalidad que se confieren en la construcción misma del relato es que a lo largo de la historia el personaje conserva una identidad que es correlativa a la de la historia misma. Es decir, el personaje adquiere una identidad singular a lo largo del relato, identidad que se construye a partir de las contingencias, toma de decisiones del personaje, rasgos distintivos, etc. Por ejemplo, al leer *Crimen y Castigo*, podemos ver las transformaciones de Raskolnikov a lo largo de la trama, pero

al terminar la narración podemos decir que en todo momento era Raskolnikov quien es llevado por mucho estados llegando hasta a asesinar. Aquí, “el narrador como tal adquiere el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción” (Begué, 2002, p. 251). Sin embargo, como lectores del texto podemos unir en este relato las singularidades del personaje con sus acciones gracias a la unidad del sentido que mencionamos en las tramas. La identidad que construye Raskolnikov siguiendo lo anterior es una identidad que está siendo contada a través del texto, es una *identidad narrativa*.

De la correlación entre acción y personaje del relato resulta una dialéctica interna al personaje entre la concordancia y discordancia en la trama de la acción. Esta dialéctica consiste, según la línea de concordancia que “el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro” (Ricoeur, 1996, p. 147). Y, por parte de la discordancia de la trama, la totalidad temporal se ve amenazada por la ruptura de los acontecimientos que no podemos prever por la misma contingencia. La persona que se vuelve el personaje de relato es una identidad que no dista de sus experiencias.

Esta dialéctica que señala Ricoeur está imbricada en la dialéctica de la mismidad y la *ipseidad*, la persona se vuelve el personaje de la historia de su vida que se enfrenta a la unidad temporal de su vida en la mismidad y a los cambios a los que se ve enfrentado en la construcción de su propia identidad, como el personaje de alguna novela. Pues

ellos también deben hacer proyectos y obrar según sus promesas, a partir del carácter que los identifica. En la vida real, es la misma articulación *ídem-ipse* que, al ser elevada al orden del relato y por el propio poder del lenguaje, se vuelve identidad del personaje, su identidad narrativa. (Begué, 2002, p. 253).

Cada uno de nosotros ejercemos nuestra identidad narrativa de acuerdo a los personajes que incorporamos en nuestras narraciones, según la manera que articulamos nuestro *ídem* con nuestro *ipse* y lo llevamos al relato que oscila entre la realidad y la ficción alimentada por las variaciones imaginativas.

Ahora cabe preguntarse ¿Qué función mediadora cumple la identidad narrativa del personaje entre la mismidad y la ipseidad? Como respuesta a esto nos dice el filósofo francés que dicha función mediadora es atestiguada por las *variaciones imaginativas* a las que el relato somete a esta

identidad. Para entender esto, Ricoeur vincula la teoría de la metáfora a la de la imaginación, según él, una teoría de la imaginación originada en los textos es productiva y es válida para el mundo de la acción. Pues la imaginación no solo sirve para acercarse a un mundo ficticio, sino que es este mismo mundo ficticio que nos acerca a la realidad. En ese sentido, la imaginación es “un libre juego con las posibilidades, en un estado de no compromiso, ensayamos ideas nuevas, valores nuevos, nuevas maneras de estar en el mundo” (Ricoeur, 2002, p. 203) Este libre juego, permite planear a través de la imaginación un cumulo de posibilidades en la acción.

El relato engendra y busca estas variaciones imaginativas. Por esto que la literatura consiste en un laboratorio para experiencias de pensamiento en las que el relato pone a prueba los recursos de variación de la identidad narrativa. En la ficción literaria es muy notorio el espacio de variaciones a las dos modalidades de la identidad, por un lado, el personaje es un carácter identificable a lo largo del relato. Por ejemplo en las novelas clásicas, las novelas inglesas del S. XVII, en Dostoievski y Tolstoi. En estas novelas y en la forma de escritura de estos autores podemos ver variaciones en la identidad, a partir de las transformaciones del personaje, la identificación del personaje decrece en tanto que asume nuevas posturas o cambia, sin embargo, su identidad no desaparece.

Por otro lado, nos encontramos en un polo en el que el personaje ha dejado su carácter, como en el caso, nos dice Ricoeur de la novela contemporánea y el teatro en los que las ficciones llegan a la pérdida de la identidad. En estos relatos, nos dice Ricoeur (1996) que “a la pérdida de la identidad del personaje corresponde así la pérdida de la configuración del relato y, en particular, una crisis de la clausura del relato” (p. 149). Sin la unidad de un personaje identificable y re-identificable en el relato se pierde la identidad narrativa. Esto se da, según el autor, en casos desconcertantes en la narratividad que pueden ser reinterpretados como “una puesta al desnudo de la *ipseidad* por la pérdida del soporte de la mismidad” (Ricoeur, 1996, p. 149). Sin embargo, en las novelas en las que la identidad del personaje se hace explícita con sus variaciones podemos en algunos casos identificarnos a nosotros mismos.

Lo anterior se debe a que Ricoeur señala que existe una relación intrínseca entre el personaje y la persona. Los personajes del teatro y de la novela son humanos como nosotros. El personaje y la persona comparten una dimensión corporal, en tanto que, el cuerpo es una dimensión del sí mismo. Es a partir de esta condición existencial que el personaje y la persona intervienen en la historia y puede generar nuevos cursos para esta, en tanto que agente.

En ese sentido, para Ricoeur (2002) el cuerpo propio es el conjunto coherente de nuestros poderes y no poderes; a partir de los posibles de la carne, el mundo entonces se revela como un conjunto de utensilios dóciles o rebeldes, de facilidades y obstáculos. De ahí que “la acción — imitada—, en y por la ficción, sigue estando sometida también a la restricción de la condición corporal y terrestre” (Ricoeur, 1996, p. 150). Siguiendo esto, tanto en la narración como en la vida nos encontramos en una evaluación constante de nuestros poderes y no poderes a partir que nuestro cuerpo es finito. La narración permite ser un laboratorio en el que enunciamos un inicio, un intermedio y un posible fin de la acción.

Respecto a la ficción, y en general los textos ficticios, podemos decir que redesciben la realidad. Según esto, “el rasgo común al modelo y a la ficción es su fuerza heurística, es decir, su capacidad de abrir y desplegar nuevas dimensiones de realidad, gracias a la suspensión de nuestra creencia en una descripción anterior” (Ricoeur, 2002, p. 204). Hay ciertas ficciones que redesciben la acción humana. Por ejemplo, en la poética de Aristóteles, la tragedia imita la acción porque la recrea al nivel de una ficción bien compuesta. En la ficción se exploran nuevas maneras de evaluar acciones y personajes.

Leer es un modo de vivir, pues contar y leer narraciones es vivirlas en un mundo imaginario, a partir del cual se construye el mundo real. El sujeto que lee un relato puede variar imaginativamente su identidad, viviendo múltiples relatos, de igual modo interpretando el texto de su vida de distintas maneras. “La narración remite a la vida, ya que el proceso de composición se realiza en el lector, en el cual se opera una fusión de horizontes” (Bárcena & Mélich, 2002, p. 109). A través del texto, de los personajes ficticios y de sus acciones es que se va configurando la identidad.

2.2.3 la identidad narrativa, el sí y sus capacidades

La identidad narrativa encuentra lugar entre la *mismidad* e *ipseidad*. Como vimos, la identidad que se construye narrativamente necesita de un agente a quién imputar sus actos. Entonces, tanto los personajes como las personas son agentes que llegan a configurar una identidad en las acciones que forman la narración y forman la vida de experiencia. Además, Ricoeur nos dice que la persona se reconoce a sí misma, también reconociendo sus capacidades, es decir, según el autor, somos capaces de construir nuestra propia identidad *ídem* e *ipse*, siguiendo su fenomenología del hombre capaz, porque ontológicamente tenemos las capacidades para

edificarnos. Dichas capacidades responden a las preguntas de ¿Quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién se narra? ¿Quién es sujeto de imputación? La primera capacidad que expone Ricoeur (2006) le da prioridad al ‘puedo hablar’, ‘puedo decir’ esta primera capacidad es el *poder decir*, es decir, ser capaces de producir discursos y poder auto-designarnos a través de la palabra. Somos capaces de hablar a otros de comprometernos con nuestra palabra

La autodesignación del sujeto hablante se produce en situaciones de interlocución en las que la reflexividad contemporiza con la alteridad: la palabra pronunciada por uno es una palabra dirigida a otro; además, puede responder a una interpelación que le haga otro. (Ricoeur, 2006, p. 128)

Entonces, nos reconocemos a nosotros y reconocemos al otro que también es capaz de responder en una dialéctica de pregunta respuesta.

La segunda capacidad que expone Ricoeur responde a la pregunta ¿Quién actúa? Esta capacidad responde a las acciones que lleva a cabo la persona por medio del cuerpo y que tiene efectos sobre el mundo. A partir de esta capacidad la persona se reconoce como *capaz de acción* y se identifica en ella. La persona se convierte en agente en tanto que se apropia de sus acciones y se hace responsable de ellas y de sus repercusiones en lo físico y lo social. Así, podemos decir que alguien produce daño a otro en cuanto que reconoce que lo golpeó. Esta capacidad hace referencia a la designación del que hace o ha hecho.

La tercera capacidad vincula la identidad personal al acto de narrar, esta es la capacidad de *poder contar y poder contarse*. Y, en la forma en que reflexionamos para ‘contarnos’ nuestra identidad personal se proyecta como identidad narrativa. Como vimos, los personajes de la narración son capaces de narrar sus propias experiencias, sus propias acciones. A partir de nuestras narraciones podemos juzgar nuestras propias decisiones y acciones. Esta capacidad nos permite pensar sobre nosotros mismos, reflexionar sobre nuestras vidas y compartir nuestras experiencias con otros. A partir de esta capacidad de narración es que podemos interpretar tanto el texto y a nosotros mismos. Nos reconocemos como el personaje de nuestras vidas, un personaje que permanece en el tiempo y que se mantiene en él por su palabra.

Asimismo, la persona es capaz de *imputación*. Las preguntas de las anteriores capacidades tienen continuación cuando nos preguntamos por ¿quién es capaz de imputación? Somos capaces de imputar a otro de sus actos, somos capaces de responsabilizarnos de nuestras acciones. Esta

capacidad nos lleva al reconocimiento de responsabilidad. Somos responsables de nuestras acciones y de las consecuencias de ellas. En esta responsabilidad nos reconocemos a nosotros y reconocemos el vínculo con el otro, somos tan responsables de nosotros como de los otros. Cargamos con las consecuencias de nuestros actos “en particular los que son tenidos por un daño, un perjurio, cuya víctima es otro” (Ricoeur, 2006, p. 139), pues de nuestras acciones dependen los demás que habitan el mundo con nosotros. A partir de esta capacidad nos hacemos conscientes de qué podemos hacer como personas, a qué podemos aspirar, qué límites tenemos, qué lugar ocupan los otros en nuestro mundo.

Estas capacidades que hemos expuesto nos permiten entender la condición ontológica que posibilita construir nuestra propia identidad, pues en el ejercicio de las capacidades es que nos reconocemos a nosotros mismos. Así como la persona, el personaje está en la capacidad de decir, de actuar en el relato, de narrarse y de imputarse de sus acciones. Somos capaces de contar nuestra historia de leer las historias de los demás. Cuando nos narramos nos interpretamos a nosotros mismos y nos descubrimos por las acciones de las que nos hacemos responsables, las expectativas que tenemos, las características que definimos de nosotros, las convicciones a las que llegamos.

Concluyendo esta sección, podemos decir que la identidad personal, según Ricoeur se construye a partir de la dialéctica entre la identidad *ídem* y la identidad *ipse* y a partir de lo cual construimos nuestras vidas y proyectos. Además, en el reconocimiento de nuestras capacidades nos reconocemos a nosotros mismos y comprendemos nuestro poder sobre el mundo y sobre la trama en la narración. Por esto es que

la identidad de la persona –insiste Ricoeur- no alcanzaría su plena humanidad si no tuviera la colaboración del relato que intercambia mundos, y si entre estos dos tipos de identidades no surgiera la identidad narrativa como mediación. Ella es una identidad simbólica que dinamiza la conexión *ídem-ipse*. (Begué, 2002, p. 253)

Así, la persona entendida como personaje no dista de sus experiencias, pues en la historia narrada también vemos el carácter dinámico de la identidad. Y como en la vida, aparecen múltiples intrigas y tragedias para un mismo personaje, también se pueden relatar muchas historias sobre el mismo personaje. “Esto significa que en última instancia, la identidad narrativa se apoya sobre una cuestión de confianza muy particular en uno mismo y en los otros, que nos ayudan continuamente a ratificar nuestra propia respuesta acerca del «¿quién

soy?»” (Begué, 2002, p. 254), pregunta que podemos responder gracias a la identidad narrativa y al examen constante sobre nosotros mismos.

3. Tercer capítulo

La sabiduría práctica en medio de la identidad personal

3.1 Identidad en el modelo teleológico de la *phrónesis*

En el primer capítulo de este trabajo vimos en qué consistía la problemática de la sabiduría práctica. En un primer momento pasamos por la tragedia de la acción reconociendo que la vida moral está marcada por conflictos que exigen orientar la mirada, función de la *phrónesis*. En un segundo momento, pasamos por la configuración de la vida buena en el modelo teleológico de la *phrónesis* en el que dijimos que la *phrónesis* nos ayuda a valorar nuestros ideales y nuestras prácticas en el ideal de vida buena que construimos; y deliberamos sobre preguntas

como ¿quién quiero ser? Aspirando a la felicidad como una vida realizada. En un tercer momento, presentamos el nivel deontológico de la *phrónesis*, en el que señalamos que en la ética surge la necesidad de la restricción de la obligación moral. Y, gracias a la *phrónesis* restringimos el mal, reconocemos nuestros límites y le agregamos una pretensión de universalidad a nuestros proyectos de vida que habíamos desarrollado en el modelo teleológico.

En el segundo capítulo, nos centramos en hacer explícitos los elementos que constituyen la propuesta de la identidad personal en Ricoeur. Pasamos por la identidad personal como *identidad ídem*, por la *identidad ipse* y por la *identidad narrativa* como mediadora entre las dos, concluyendo que la cuestión de la identidad personal se da a partir de que nuestra historia está entretrejida con la historia de otros y entremezclada en sus narraciones. En otras palabras, el mundo en el que se desarrolla el ser humano constituye en cierto sentido una trama o un texto que se construye por esta entramada de significados que se pueden dar. Entonces, este tema de la identidad narrativa propuesto por el filósofo francés, permite pensar que al estar recibiendo y adquiriendo identidad de la narración, la escucha de narraciones, de la composición propia y de la lectura de historias es donde nos orientamos en la pluralidad que se nos presenta dando una cierta unidad a la dispersión temporal de nuestra vida humana.

Luego de haber desarrollado tanto el concepto de sabiduría práctica y el concepto de identidad personal, en el presente capítulo vamos a ver cuáles son las relaciones que podemos encontrar entre los dos conceptos a partir de los elementos comunes y disímiles entre las dos nociones. Así, intentaremos pensar cómo se da la cuestión de la identidad en el modelo teleológico y en el modelo deontológico de la *phrónesis*. Y más aún, responderemos a la pregunta que ha guiado esta investigación, a saber: ¿cómo se desarrolla la sabiduría práctica en medio del proceso de la identidad personal? Asimismo, en este capítulo defenderemos la tesis que podrá orientar cómo vemos la relación entre la identidad personal y la sabiduría práctica, según la cual “la sabiduría práctica exhibe una capacidad humana de continuidad de la persona” (Contreras, 2011, p. 41). Así, la tesis que defenderemos es: la sabiduría práctica es la capacidad orientadora de nuestra mirada, orientadora de la acción y de los elementos que constituyen la identidad y que permiten orientar nuestra vida en un sentido ético con y para los otros en instituciones justas.

3.1.2 Tragedia de la acción y orientación de la mirada

Para sostener la tesis que acabamos de mencionar, será pertinente volver a traer a colación la manera en que nuestra mirada se ve desorienta por los conflictos morales a los que nos encontramos expuestos. Además, ver de qué manera nuestras convicciones también entran en conflicto y son afirmadas o examinadas para renovarlas.

Habrà que recordar que la acción es trágica y que a menudo surgen conflicto a nivel de la moralidad, pues “las normas universales no pueden hacer justicia a la complejidad de la vida humana” (Kaplan, 2003, p. 109). En la medida en que a veces no hay una sola manera correcta de proceder, como si siguiéramos una receta para solucionar los conflictos de nuestras vidas, es por esto que nuestra mirada se ve desorientada en el camino de la elección y de la acción. Como en la tragedia de Antígona, nuestras obligaciones, convicciones y proyectos entran en conflicto y encontrar el camino correcto o la mejor manera de orientarnos en este camino resulta complejo y difícil. Por lo anterior, es que consideramos que “el arte de la sabiduría práctica es encontrar la manera de crear decisiones justas, siguiendo procedimientos aceptables, que nos permitan tomar decisiones” (Kaplan, 2003, p. 111). La sabiduría práctica va a entrar a sugerir un curso de acción.

Cuando consideramos que la vida humana se ve desafiada todo el tiempo por los conflictos, reconocemos que el escenario en el que se concretan las elecciones está compuesto por elementos de incertidumbre inevitables,

frente a los cuales se moviliza el inagotable potencial humano susceptible de iluminar la decisión. Por lo tanto, el género ético despliega una de sus posibilidades más notables desde el punto de vista de la capacidad creativa del agente para encontrar nuevas salidas a los conflictos. (Contreras, 2011, p. 33)

Ante la tragedia a la que nos encontramos expuestos se hace pertinente crear los mejores escenarios para tomar una decisión sensata. Este espacio de creación que encontramos en la sabiduría práctica es lo que configura la manera en que orientamos nuestra mirada, pues podemos refigurar nuestras convicciones, incluso refigurarnos a nosotros mismos.

Esta refiguración que señalamos está guiada por la orientación de la mirada. Y, para entender esto, será preciso aclarar de qué manera configuramos la mirada y cómo nuestras convicciones

develan una relación entre la *phronesis* y nuestra identidad personal. Dicho esto, pretendemos proponer un análisis sobre lo que llamaremos las fases de la mirada. Para alcanzar esto, afirmaremos que la orientación de la mirada es la orientación de nuestras convicciones en la toma de decisiones y en su actualización en la práctica.

Nuestra propuesta reconoce tres momentos de la orientación de la mirada, a saber: (1) una prefiguración de la mirada, es decir, una prefiguración de las convicciones de las que partimos para tomar nuestras decisiones. (2) la configuración de la mirada que podemos entender como un momento en el que nos distanciamos de nuestras convicciones para evaluarlas en el momento en que nuestras convicciones entran en conflicto. (3) la refiguración de la mirada en la que luego del análisis phronético orientamos la convicción para tomar una decisión sensata.

En la primera fase, podemos decir que la mirada está sobre nuestras convicciones más profundas y nuestros deseos, como en el caso de Antígona, ella parte de la convicción de respetar las prácticas funerarias para enterrar a su hermano y a partir de su convicción guía sus acciones. Nuestras convicciones base o iniciales de las que partimos para actuar se elaboran en conjunto con la construcción de la identidad. Podemos pensar a partir de que nuestra identidad que se constituye de la mismidad, de la *ipseidad*, de nuestras disposiciones, del carácter, de las capacidades por las que nos atestamos y de nuestra identidad narrativa, configuramos una forma de ver el mundo, de interpretarlo. Ante esta configuración de la identidad, elaboramos nuestras convicciones de acuerdo a lo que somos y a lo que queremos ser.

En la segunda fase, decimos que configuramos la mirada, pues cuando nos encontramos en una situación de conflicto en la que nuestra convicción prefigurada o inicial no responde del todo a dicha situación nuestra convicción requiere ser sopesada. En el caso de Antígona, la convicción de enterrar a su hermano se ve en conflicto, pues debe infringir las leyes decretadas por Creonte. En la tragedia la convicción no es refigurada, pero esta es la solicitud de la sabiduría trágica, que como hombres de la *praxis* evaluemos nuestras convicciones para encontrar nuevas formas de proceder en el mundo. En esta fase, nos parece que hay un distanciamiento de la convicción inicial, en la que la persona se aleja de su convicción y la evalúa, evaluando el caso en el que debe proceder. Este distanciamiento de la convicción es un análisis phronético en el que evaluamos si la convicción nos deja seguir con el proyecto de vida buena que tenemos, si esta convicción pasa por el test de universalidad y tiene en cuenta el

respeto por las personas. Además “la convicción que sella la decisión goza entonces del carácter plural del debate” (Ricoeur, 1996, p. 299), entramos en un debate público entre la argumentación inicial de nuestra convicción y las tesis ante las que se ve confrontada.

En la tercera fase, luego de partir de la convicción inicial y de su evaluación, llegaríamos a la refiguración de la convicción o lo que llama Ricoeur (1996), *convicciones bien sopesadas* que

expresa las tomas de posición de las que derivan las significaciones, las interpretaciones, las evaluaciones relativas a los múltiples bienes que alojan la escala de la *praxis*, desde las prácticas y sus bienes inmanentes, hasta la concepción que se hacen los seres humanos, solos o en común, de lo que será una vida realizada. (p. 317)

En este sentido, las convicciones bien sopesada son fundamentales en el proceder de la acción, a partir de ellas orientamos nuestro camino, orientamos nuestra vida en un sentido ético. Y hablamos de una refiguración, pues la convicción inicial es renovada por el análisis phronético. Nuestra decisión ya no va a estar guiada por la prefiguración de la mirada sino por el resultado del análisis de esta.

Para ejemplificar esto, podemos recurrir al caso de ‘la vida que comienza’ al encontrarnos en la situación de decidir abortar, o si se es un científico si es correcto manipular un embrión. Pensemos el caso del aborto, partimos de una convicción inicial que está marcada por la pertenencia a una tradición y a la configuración de nuestra identidad, podemos decir que abortar no está bien según los valores que hemos adquiridos, sin embargo, nuestra convicción merece una evaluación. En este caso, nos distanciamos de nuestra convicción y tomamos en cuenta los diversos argumentos que se nos presentan para hacer esto o no, entonces, ponemos en discusión nuestros argumentos con los de la iglesia, de la ciencia, los argumentos biológicos, los límites de la persona. De este análisis, refiguramos la convicción inicial, puede que nos sostengamos en nuestra posición, sin embargo, vemos que está más nutrida argumentativamente por el análisis para nuestra vida y nuestros proyectos. En este caso, refiguramos lo que somos, pues la mirada que fue desorientada se reorienta por la sabiduría práctica. Un punto que nos parece relevante es que en la refiguración de la mirada refiguramos lo que somos, pues renovar la convicción va a implicar que nos vamos a narrar de una manera distinta a la inicial. Según esto, la capacidad orientadora estaría presente tanto en la configuración como en la refiguración de la vida personal.

Así las cosas, nos gustaría ampliar el concepto de convicción, para Ricoeur, “la convicción pertenece a uno de los estadios decisivos de la sabiduría práctica” (Contreras, 2011, p. 43). Que está en medio de la relación dialéctica entre deber y deseo. Según Begué (2002) la convicción marca el criterio mediante el que una persona “puede elaborar las consecuencias de sus compromisos, y descubrir o redescubrir así un orden de valores que soliciten y justifiquen su entrega” (p. 280). Esta convicción en la que la mirada ya se ve orientada puede jerarquizar sus preferencias y puede identificarse con la causa que la reclama, o sea, con el deseo de alcanzar una vida realizada o una vida buena.

Para entender esto, podemos decir que “la convicción es el resultado del esfuerzo por encontrar nuevamente una configuración del mundo que le proponga un ‘puesto en la vida’” (Begué, 2002, p. 280). En ese sentido, la persona en un ejercicio phronético ejerce un acto de evaluación de su propio mundo, de sí mismo, de sus deseos teleológicos y del plano colectivo, es decir, en relación con los otros. Por esto que Ricoeur nos dice que “la convicción sigue siendo la única salida disponible, sin constituir nunca una tercera instancia que habría que añadir a lo que hemos llamado hasta ahora objetivo ético y norma moral” (Ricoeur, 1996, p. 258). Esta mediación entre el modelo ético y el modelo deontológico se da gracias a que la sabiduría práctica puede organizar la vida según las convicciones que tenemos en tanto reorientamos nuestra mirada en los conflictos. Y esto significa “aplicar la creatividad para inventar acciones que le permitan al sí-mismo edificar su libertad a la luz de sus obligaciones morales, sin traicionar sus lealtades” (Begué, 2002, p. 280). En otras palabras, la convicción vendría siendo una réplica a la crisis en la que nos encontramos cuando valoramos las situaciones particulares, nuestros valores y tomamos partido en nuestras vidas.

3.1.3 La vida buena en la construcción de la identidad

En el primer capítulo señalamos que en tanto que las personas tienden a la felicidad, configuran un modelo ideal de vida realizada. Este modelo teleológico es llevado a cabo gracias a la phronesis, según lo que vimos, esta capacidad configura la nebulosa de los ideales adecuados y convenientes para la vida entera. Así, afirmaremos que la *phronesis* configura el modelo de la identidad personal en su globalidad, pues elabora el modelo al que va tender la identidad. Incluso cuando los proyectos e ideales cambien, la *phronesis* va a estar configurando la manera en que la persona se va poder interpretar a partir de lo que quiere ser. Sin embargo,

según lo que afirmamos también podemos decir que gracias a la identidad narrativa propuesta por Ricoeur, la persona puede interpretar su vida en una globalidad, pues puede hacer una narración histórica de lo que se ha hecho y se es, que tiene su matiz ficticio propio de las variaciones imaginativas. Así, la persona puede explorar nuevas formas de constituir la identidad y lo que quiere ser acompañado por la evaluación y deliberación de la *phronesis* en la propia elaboración del deseo de una vida buena.

Según vimos, en el modelo teleológico de la *phronesis* la persona responde a preguntas como: ¿quién quiero ser?, ¿qué estoy haciendo? Y ¿qué he hecho? En la medida en que se configura el *telos* de la persona. Lo que parece relevante al pensar en la respuesta a estas preguntas en un modelo deseable de vida es que dichas preguntas se responden narrativamente, es decir, en la configuración de la propia identidad de manera narrativa podemos encontrar un elemento prospectivo, en el que no solo nos narramos como el cúmulo de cosas y hechos que constituyen nuestras vidas, sino que nos narramos prospectivamente, pensando en el futuro, imaginando nuevas maneras de ser en el mundo. Aquí podemos ver una nueva relación entre la identidad y la *phronesis*. Sin embargo, de nuevo es la *phronesis* la que va a guiar a la persona a que pueda mantenerse en la narración de sí, pues es la capacidad la que guía las valoraciones teleológicas y la que va a orientar la mirada hacia aquello que se desea, es decir, si eso que se desea es lo conveniente para la vida en su conjunto. La capacidad en tanto que configura estos ideales últimos, nos permite narrarnos de tal o cual manera.

Ahora bien, la vida buena “depende del conjunto de elementos imaginados o vividos que nuestra percepción recibe y alimenta, como aquellos que colaboran para nuestra felicidad verdadera” (Begué, 2002, p. 288), en palabras de Ricoeur, es “la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como realizada” (Ricoeur, 1996, p. 184). Consideración que se alcanza en el juicio prudencial en el que se da una correspondencia entre “la estima de sí con su deseo de cumplimiento y este tipo de percepción que interpreta como “buena” una vida tomada en su globalidad” (Begué, 2002, p. 288). Este ejercicio de correspondencia hace que la mirada se vea orientada por la *phronesis* en el momento en el que se tiene certeza “de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se vuelve convicción del bien juzgar y del bien obrar” (Begué, 2002, p. 288). Así, es que sabemos que la existencia se ve destinada para el mayor bien y elaboramos un modelo para orientaron hacia el buen vivir.

Según Mena (2013) el deseo de ser de la persona enfatiza en dos dimensiones que van a ayudarnos a ver una posible relación entre la *phronesis* y la identidad personal. En primer instancia, “el hecho de que nuestra vida se deja determinar primeramente por el deseo y, por consiguiente, por el anhelo de orientarnos en el mundo en búsqueda de un *télos* que da sentido a la unidad de nuestra vida” (p. 156). En ese sentido, una vida guiada por el deseo apuesta por alcanzar un sentido a partir del cual pueda crear una trama de vida. En segunda instancia,

el “deseo” de ser pone énfasis en la indeterminación o inconclusión radical de lo deseado y de todos los movimientos que debemos realizar para alcanzar su cumplimiento del mismo modo, el “deseo” de ser nos abre a la exigencia de interpretar y explicar el mundo y al sí que se vuelve hacia éste, de explicar más para comprender mejor. (Mena, 2013, p. 156).

En otras palabras, el ser que somos nos es dado como algo inacabado y en busca de sentido, por eso que estamos llamado a llevar a término nuestras vidas, hacer de nuestra vidas unas vidas realizadas, que todo el tiempo se están haciendo, que están cambiando, que están constantemente interpretadas. En resumidas cuentas, el deseo que tenemos de ser, de desarrollar nuestros ideales de vida buena nos indica que nos orientamos hacia algo que todavía no somos del todo. Lo anterior nos permite ver que la construcción de la identidad es una tarea continua en la que nos encontramos en un examen constante de nosotros mismos, la orientación que le damos a nuestras vidas en el deseo de ser nos permite comprendernos mejor. En ese sentido, el ejercicio phronético permite refigurar el sentido de la existencia en el que la persona se va a comprender a sí misma como una globalidad.

Esta comprensión de sí mismo se alcanza también cuando se responde a la pregunta “¿Quién? Se relata algo sobre ese quien sujeto responsable de acción, sobre ese sujeto que tiene una historia, que es reconocido” (Salcedo, 2016, p. 126). Al responder a este interrogante nos hacemos conscientes de que somos responsables de nuestras acciones y de nuestras vidas, por esto el deseo por llevar a término nuestras vidas. Por ejemplo, los proyectos e ideales en los que nos comprendemos y atestiguamos nos abren a nuevas posibilidades todo el tiempo, sobre nosotros mismos, nuestras convicciones y sobre los mismos proyectos, por esto el ejercicio phronético resulta importante, pues “podría decirse que aquellos posibles no proyectados tienen la fuerza de lanzarnos de otro modo y hacia otros fines, y por tanto de refigurar nuestra orientación en el mundo” (Mena, 2013, p. 149). Así, los proyectos posibles que no evaluamos

con detenimiento o que no están dentro de la nebulosa de ideales para la vida entera puede vulnerar la orientación sobre nuestra mirada que requiere de la reorientación de la *phrónesis*.

Las personas se encuentran en la capacidad como señalamos anteriormente de apropiarse de sí mismos

en sus acciones en sus proyectos, en su querer, en todos los movimientos que animan su vida intencional; lo que significa que es capaz de volver sobre sí, de reconocerse en un curso de acción propuesto previamente y, a pesar de los cambios de convicciones, de valoraciones, de posiciones que agregan distancia y opacidad al reconocimiento, aún puede designarse como autor, incluso a su pesar. (Mena, 2013, p. 142)

Teniendo en cuenta esto, la persona como sujeto de acción imputable, puede reconocerse y comprenderse, a pesar de los cambios a los que está sujeto tanto la identidad como el curso de la acción. La evaluación de la sabiduría práctica sobre las convicciones, ideales, proyectos y valoraciones funciona como el sustrato de la comprensión en el cambio de la identidad que es narrada.

3.1.4 La *phrónesis* y la identidad *Ipse*

En el desarrollo conceptual de la identidad personal, dijimos que la identidad se encontraba en una dialéctica entre la *identidad ídem* y la *identidad ipse*. Por un lado, la primera forma de la identidad hacía referencia al sustrato de la identidad en la que permanecemos en el tiempo. Y, por otro lado, la *identidad ipse* es una forma de mantenerse en el tiempo que se divide en dos modelos, esto es, el carácter y la palabra dada.

Nos interesa señalar, por el momento, que cuando hablamos del carácter dijimos que lo podíamos entender como los rasgos distintivos de una persona, gracias a las disposiciones que vinculamos a las costumbres que cada persona adquiere y mantiene. Es decir, la persona en su identidad sedimenta las prácticas, formas de ser y costumbres de una comunidad. En este sentido, la identidad personal se constituye al menos en el carácter por la pertenencia a una tradición y comunidad, por la historia que atraviesa a la persona, los valores que constituyen una comunidad y por su manera de valorar. Lo que nos interesa señalar con esto es que la persona en este nivel de la identidad sedimenta y configura una mirada inicial de la cual parten sus valoraciones en la configuración de sus convicciones y de la vida buena. Esta mirada, como hemos estado haciendo hincapié se ve refigurada por la sabiduría práctica. Por esto, podríamos

considerar que la *phronesis* es el móvil de la identidad que le permite volver a ella misma, refigurarse y orientarse en el camino de la vida buena.

La sabiduría práctica funciona como mediadora de la identidad *ipse*, pues bien sabemos que en la identidad *ipse* la alteridad, como lo señalamos, es constitutiva y constituyente, pues está atravesada por la alteridad. Decimos que la *phronesis* es mediadora en la medida en que en el momento en el que la identidad personal se constituye pasa por una deliberación de lo que se sedimenta de la cultura y de la comunidad a la que se está adscrita, podríamos decir que también es mediadora en la medida en que en el momento en el que la identidad y los propios discursos entran en conflicto en situaciones particulares el ejercicio phronético nos permite alcanzar una convicción de lo que vamos a llevar a cabo. La *phronesis* como en los casos que analizamos de la vida y de la muerte incentiva al phrónimos a tener en cuenta los discursos enfrentados y contrarios para elaborar argumentos plausibles en la elaboración de los ideales de su vida buena. “Uno de los rostros de la sabiduría práctica que perseguimos a lo largo de todo este estudio es este arte de la conversión en el que la ética de la argumentación se verifica en el conflicto de las convicciones” (Ricoeur, 1996, p. 319). La identidad en este sentido también se ve configurada por el análisis de los discursos propios y contrarios que lo llevan a la convicción.

Ahora bien, para continuar con el siguiente apartado, nos gustaría recordar nuestra tesis del principio, según la cual la sabiduría práctica exhibe una capacidad humana de continuidad de la persona. Esta continuidad de la persona, según Contreras (2011) se da en la expresión más alta de la identidad *ipse*, es decir, en la promesa que “representa esa forma de permanencia en el tiempo como continuidad ética a pesar de los vaivenes de la acción” (p. 41). La promesa es una manera de poder ser, es decir, en la promesa nos abrimos a una serie de posibilidades en las que podemos persistir en nuestra identidad y entrar en contacto con los otros. “la promesa está cargada de posibles, pues siendo una capacidad, ésta me abre al mundo singularmente a partir de las experiencias de la persistencia y la constancia, de la fidelidad y del compromiso” (Mena, 2013, p. 145). En las promesas nos reconocemos como ofreciendo nuestra bondad a otros y nos reconocemos incluso si nuestra identidad ha cambiado o nuestras convicciones sobre lo que alguna vez prometimos. Entonces, esta capacidad humana que tenemos de tener continuidad de la persona, nos permite mantener nuestra identidad en una construcción ética

con miras al desarrollo de nuestros ideales de vida buena, que van a tener en cuenta a los otros, cuestión que abordaremos en el siguiente apartado.

3.2 Identidad en el modelo deontológico de la sabiduría práctica

3.2.1 Deseo y discernimiento normativo

En el primer capítulo, señalamos en el estudio de la problemática de la sabiduría práctica que: para Ricoeur hay una primacía de la ética sobre la moral. Sin embargo, que el objetivo ético debe estar mediado por la norma moral y este recurso moral debe tener en cuenta la ética al enfrentarse en situaciones de conflicto. Según esto, podemos afirmar que la configuración de la vida buena en el modelo teleológico de la *phrónesis* requiere pasar por la obligación moral, en tanto que el *phrónimos* al evaluar sus ideales y prácticas en la imagen que construye de su vida realizada, deben pasar por una prueba de universalidad en la que se considere evitar el mal. Pues es posible llevar a cabo el mal aun planeando y considerando hacer el bien, es por esto que nuestros ideales y proyectos asumen la prueba de la obligación moral, que va implicar tomar en consideración la responsabilidad de sí mismo y del otro.

Los otros están involucrados en el desarrollo de este modelo de vida que construimos y en la construcción de la identidad personal. El otro, en ese sentido va estar presente, primero en el uso de la sabiduría práctica, pues una de las características que destacamos de la *phrónesis* es que pone el respeto por la persona en un estadio alto. Además, en el uso de la *phrónesis* se tiene en cuenta el debate público sobre los conflictos para tomar decisiones más sensatas. En segundo lugar, el otro va a estar presente en la configuración de la *ipseidad* y de la identidad narrativa.

En el segundo capítulo, dijimos que la identidad narrativa se configura a partir de las propias narraciones, de las narraciones de otros, de los relatos, de la lectura y de la forma en que nos comprendemos a través de los textos y los símbolos. Llegamos a considerarnos personajes de nuestra vida de nuestra trama, somos personajes imputables de acción en las que podemos atestar nuestra identidad y reconocernos. Y, al reconocernos como personajes podemos reconocer nuestras restricciones morales y limitaciones con el otro en la comprensión global de nuestra identidad. Así, en la reflexión sobre la vida buena es que encontramos los límites de nuestras acciones, pues nos reconocemos frente a otros. El punto que intentaremos defender en este apartado es que: la *phrónesis* ayuda a configurar la forma en que la persona se narra y en

un nivel deontológico evalúa los límites normativos del proyecto teleológico de la vida buena que tenemos a un nivel individual con el propósito de evitar el mal para sí y para otros. Así, este proceso de evaluación de la sabiduría práctica

devela la dimensión de la capacidad humana en el campo práctico: el de las elecciones apremiantes, considerando nuestros recursos para acoger las demandas del otro como si fueran propias. Esta instancia ética articula dos momentos esenciales: el nivel originario del deseo y el discernimiento normativo. Asimismo, la sabiduría práctica tiene su anclaje en la configuración cultural existente y se estructura como intencionalidad ética dirigida por un proyecto “narrativo” enraizado en su historia y orientado hacia un futuro. (Contreras, 2011, p. 33)

Entonces, la sabiduría práctica orienta nuestra mirada en dos momentos esenciales como se mencionó. Por un lado, como vimos en el apartado anterior, nuestra mirada está puesta, en primer lugar sobre las disposiciones culturales, es decir, por las prácticas y la identidad que adquirimos de nuestra cultura y de nuestra condición ontológica del ahora. Cuando esta mirada entra en conflicto, por ejemplo, con nuevos discursos u otras formas culturales, nuevas identidades de otras comunidades. La sabiduría práctica evalúa esa mirada puesta sobre estas convicciones iniciales, refigurando la mirada, en la medida en que se construye ante dichos conflictos una manera de abordar la propia vida en un modelo deseable de vida buena. Esta nueva mirada que desarrollamos también requiere del discernimiento normativo, en ese sentido, nuestra mirada en el nivel deontológico adquiere limitaciones. Orientamos nuestra mirada evitando el mal y el sufrimiento, pues una vida realizada es una vida feliz y la felicidad requiere evitar tanto el mal para sí como para otros y el sufrimiento para sí como el sufrimiento que podemos causar a los demás.

3.2.2 *phrónesis* e identidad en la acción

La propuesta ricoeuriana de la *phrónesis* articula tanto un momento teleológico como uno deontológico. Las limitaciones del proyecto de vida buena las encontramos en el análisis de las normas y en el deseo de evitar el mal como condición de posibilidad de la persona en tanto que su libertad le permite obrar bien o decidir no hacerlo. Así, tanto nuestra identidad que está configurada por la alteridad va a tener límites y nuestra acción también. Es en la acción y en nuestras capacidades que podemos atestiguar nuestra identidad. Según esto, podemos afirmar que la *phrónesis* es la capacidad que nos permite mantener nuestra identidad de acuerdo al deseo de la vida buena y va ser la capacidad que va reorientar este deseo hacia la felicidad

analizando las normas y aplicándolas a la propia vida en la toma de decisiones y podríamos decir que nos permite mantener el vínculo social con otros, pues gracias a ella, podemos respetar las responsabilidades éticas que tenemos con otros.

Ahora bien, como hemos visto, la *phronesis* es una capacidad de la persona en el campo práctico, es decir, en la toma de decisiones, en la elaboración del proyecto de vida, en la construcción argumentativa a favor de los ideales de vida buena, en la evaluación de argumentos contrarios, en la evaluación de las convicciones y en la actualización de su vida buena en la práctica. Al mencionar esto, podríamos establecer una nueva relación entre la sabiduría práctica y la identidad narrativa, diríamos que hay en la acción una forma en la que la persona se reconoce como agente de la acción y responsable de sus actos. Y, es en la acción que se evidencia el uso de la capacidad para tomar decisiones de la persona. Así, en tanto se usa la capacidad de la *phronesis* y se adquieren nuevas convicciones, nuevas formas de proceder, estas nuevas formas y nuevas convicciones van a configurar la forma en que vamos a proceder en la acción, pensando en esto, la sabiduría práctica consistiría en la posibilidad de la acción ética y es a partir de la acción que podemos narrar nuestra identidad según nuestros actos. Lo que queríamos señalar es que, la sabiduría práctica es la capacidad que permite que la identidad se mantenga a un nivel ético a través de la acción.

Este mantenimiento de la persona en la acción se puede establecer recordando la categoría de personaje que desarrolla Ricoeur en la identidad narrativa. El personaje es el quién de la narración, el que se encuentra frente a la unidad temporal de la trama y la incertidumbre de los hechos de la misma. El personaje se convierte en agente, pues sus actos se vuelven identificables en la narración. De la misma manera, nosotros somos agentes de nuestras vidas y responsables de otros en tanto que “soy responsable, mi compromiso es en sí mismo una respuesta al otro, a quien estoy decidido a permanecer fiel” (Kaplan, 2003, p. 112). Así, la persona como agente en tanto reconoce las normas puede insertar su acción en el proyecto colectivo de la comunidad, imbricando la propia construcción de su proyecto al de los demás.

La identidad narrativa propuesta por Ricoeur, nos permite afirmar que la intriga de la trama requiere que la acción humana dependa de un agente. “Sin la narración, la ‘acción’ no sería más que un conjunto de movimientos espasmódicos cuya serie causal no encontraría un límite en ese principio que se denomina agente, que inicia la acción y de la cual la misma depende” (Casarotti, 2012, p. 277). Es a partir de la narración propia que establecemos un vínculo entre

la acción y nosotros mismos y que nos reconocemos como responsables de lo que hacemos. Podemos comprender a la persona bajo dos formas, a saber, “es un ser-en-proyecto, en íntima interacción con los otros agentes, está volcado intencionalmente a transformar el mundo práctico; es un ser-en-el-mundo que, gracias a su corporalidad, inserta eficazmente esa intencionalidad en el curso de las cosas” (Casarotti, 2012, p. 277). Esta capacidad de acción es la que nos permite desplegar en el mundo de las posibilidades con la opción de transformar el mundo de acuerdo a nuestros poderes y de cambiar nuestra propia vida.

Llegados a este punto este punto, afirmamos que la orientación de la mirada de la persona en las convicciones recorre un camino guiado por la *phrónesis*, camino que se compone por sus deseos internos y la práctica argumentativa compartida o de orden público. Además,

el acto de evaluación crítica se ejerce en el plano personal y colectivo, considerando las normas establecidas y la complejidad del escenario concreto. Este ejercicio le confiere al sí el estatuto de persona imputable, responsable, capaz de reconocimiento, es decir, la estima de sí abierta a la solicitud y dispuesta a una relación de compromiso con las instituciones. (Contreras, 2011, p. 44)

El estatuto que adquiere la persona está marcado por el uso *phronético* de la evaluación personal y colectivo como mencionamos. Así, es este ejercicio crítico es el que lleva a la persona a mantener lo que espera ser en su vida y lo guía en el camino de los límites y los escenarios de conflicto.

Continuando con la relación entre identidad personal y sabiduría práctica en la acción, vemos que dichos conceptos pueden estar imbricados en la imputación de la acción del sujeto. Siguiendo esto, podemos pensar que la adscripción de los actos a un agente que es responsable son el resultado de un análisis *phronético* que tiene su correlato en la narración. Entonces el hombre de la *praxis* que toma el curso de su vida en un sentido ético es responsable de sus actos, actualizando en sus acciones lo que quiere ser.

Para entender esto, Ricoeur nos dice que la imputabilidad es

la adscripción de la acción a su agente, bajo la condición de los predicados éticos y morales que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber, y, finalmente, como más sensata en el caso de situaciones de conflicto. (Ricoeur, 1996, p. 322)

En otras palabras, la imputabilidad hace referencia a la relación que hay entre el acto y el agente que tiene en cuenta el valor moral y ético de la acción, sus recompensas y castigos.

Ahora bien, Ricoeur entiende que, de todos los actos del agente, el acto de prometer es el que mejor expresa esta vinculación de un agente que mantiene su identidad con una pretensión ética. “Una promesa siempre se hace a otra persona. No solo realizar un acto de hablar es prometer, también estoy obligado a mantener mi promesa a esa persona” (Kaplan, 2003, p. 105). Esto lo podemos entender como un principio de fidelidad con el otro. Ante esta fidelidad y el mantenimiento de la palabra es que mantenemos el vínculo social. Así, nos parece que la promesa lleva consigo un análisis phronético en el que consideramos que traicionar la promesa es traicionarnos a nosotros mismo y traicionar las expectativas de los otros. Volvimos a la cuestión de la promesa, pues en ella podemos ver, en primer lugar, que la ipseidad se despliega en ella, pues a través de ella mantenemos nuestra identidad y en ella también se ve reflejada el producto del análisis de la phrónesis. Lo que mantendrá tanto la promesa como la identidad va a ser la capacidad orientadora. Volviendo sobre el punto de la mirada, la convicción que alcanzamos para prometer es construida en el camino de la sabiduría práctica.

La sabiduría práctica, va implicar un concepto que va a unir la imputabilidad a la promesa, esto es, el concepto de responsabilidad. Este concepto, resulta fundamental para entender que hacerse sabio práctico es una cuestión de ser responsable de sí, manteniendo la identidad y hacerse responsable de los demás evitando el mal. Ricoeur va a entender que la responsabilidad implica “que alguien asuma las consecuencias de sus actos, es decir, considere ciertos acontecimientos del futuro como representantes de él mismo, pese a no estar expresamente previstos y queridos” (Ricoeur, 1996, p. 324). Señala Ricoeur que nuestra responsabilidad se encuentra en que la humanidad futura siga existiendo, está en nuestras manos hacernos sabios a la hora de interpretar el mundo y tomar decisiones que cambien su rumbo. Por esto “la obligación de educar a una consciencia moral atenta y responsable que venga a sacudir la pereza de la cómo ignorancia” (Begué, 2002, p. 308). En últimas, hacerse responsable es aceptar ser considerado el mismo que actúa ayer y mañana y que tiene la capacidad de mantener sus promesas.

Para terminar, es preciso señalar que el recurso ético de la sabiduría práctica devela la dimensión de la capacidad de la persona en el ámbito práctico en las elecciones difíciles de la tragedia de la acción. Este recurso ético articula los momentos del deseo de la vida buena y el

discernimiento normativo. Además “la sabiduría práctica tiene su anclaje en la configuración cultural existente y se estructura como intencionalidad ética dirigida por un proyecto ‘narrativo’ enraizado en su historia y orientado hacia un futuro” (Contreras, 2011, p. 33). Este proyecto narrativo, entonces, es configurado a partir de la refiguración de la mirada que obtenemos en el uso de la *phrónesis*.

Podemos afirmar que la sabiduría práctica tiene la tarea de articular variadas fuentes del actuar, entre ellas

- a) el dominio de la razón de actuar, el cual contempla toda la gama de la motivación inscrita en el elemento desiderativo, ordenado desde una teleología, o intención última de la acción; b) El proceso de moralización que implica la conformidad de la acción con el deber, y c) El campo de la norma o regla de la acción, que contempla el anclaje socio-cultural simbólico del actuar en el ámbito de las costumbres, por el cual la acción individual deviene social. (Contreras, 2011, p. 40)

En la primera tarea encontramos la construcción de sí mismo en relación con el proyecto de vida realizada que desarrollamos en la elaboración y análisis de la nebulosa de nuestros ideales y nuestra pretensión de tender a la felicidad. En la segunda tarea, tomamos en cuenta las restricciones normativas que nos prohíben pasar por encima de los otros para alcanzar nuestro proyecto de vida buena. Y, en la tercera tarea entablamos una conversación con las costumbres y las instituciones que median entre nosotros y los otros. En estas tres tareas corresponde con la configuración y refiguración de la persona y de la vida. Es por medio de la sabiduría práctica que inventamos los comportamientos justos y apropiados para la singularidad de los casos en conflicto a los que nos enfrentamos. Con la sabiduría práctica enfrentamos las demandas éticas que se nos presentan.

El desarrollo conceptual que desarrollamos en los dos primeros capítulos nos llevan a concluir que la sabiduría práctica se desarrolla en medio de la construcción de la identidad personal. Es esta capacidad orientadora que tiene como función primordial la edificación de la identidad en relación con nuestro deseo de felicidad reflejado en el proyecto de una vida realizada. Nos edificamos en un sentido ético en cada momento gracias a la *phrónesis* considerando la finalidad de nuestras acciones y evitando el mal. En suma, configuramos y refiguramos nuestra

vida personal haciendo uso de nuestra capacidad orientadora e interpretando nuestras vidas en la narración.

Conclusiones

En esta sección queda señalar el problema del que partimos y la respuesta que le dimos. Además pensaremos qué perspectivas queda abiertas para posibles investigaciones que se deriven del estudio aquí presentado. Dicho esto, la pregunta que guio esta investigación fue: ¿cómo se desarrolla la sabiduría práctica en medio del proceso de la identidad personal? Esta pregunta presupone que la sabiduría práctica se desarrolla en medio de la construcción de la identidad personal. Lo interesante que resulta de esto es que aunque la sabiduría práctica esté en medio de la identidad personal va a ser esta capacidad la que va orientar la propia identidad.

Como respuesta ante dicho interrogante sostuvimos la tesis que la sabiduría práctica es la capacidad orientadora de nuestra mirada, orientadora de la acción y de los elementos que constituyen la identidad y que permiten orientar nuestra vida en un sentido ético con y para los otros en instituciones justas. Para llegar a esta conclusión recurrimos, en primer lugar, al estudio noveno de *Sí mismo como otro* (1996) en el que Ricoeur va a desglosar su propuesta del sí y la sabiduría práctica. En este estudio el filósofo francés desarrolla una teoría sobre la phrónesis, la cual asociamos al uso de la capacidad orientadora de la mirada en situaciones de conflicto. Esta capacidad tiene dos dimensiones, esto es, una dimensión teleológica y una dimensión deontológica. En la primera dimensión encontramos la pretensión de la intencionalidad ética como tendencia hacia la vida buena. En la segunda dimensión, los ideales de la vida buena que pasan por la prueba de la norma evitando el mal como condición de la libertad. A partir de estas dimensiones encontramos varias funciones de la phrónesis entre ellas: la configuración de los ideales de vida buena, la elección de los medios específicos para los fines particulares, la elaboración de razones para proceder en la acción, tiene como puntos de aplicación las situaciones singulares y la valoración de nuestras prácticas en la valoración de sí mismo.

A partir de los estudios quinto y sexto de *Sí mismo como otro* (1996) Reconstruimos el desarrollo conceptual de la teoría de la identidad personal, asociándola con la configuración narrativa. Nos identificamos como los mismos gracias a la comprensión de la vida en la narración de

nuestros actos y nuestra vida. En esta narración nos hacemos protagonistas de nuestras acciones. Vimos que la identidad se encuentra en una dialéctica entre la identidad *ipse* y la identidad *idem*, en la que la segunda es la condición de posibilidad de la segunda. Nos configuramos a partir del carácter, de nuestras promesas y de las narraciones de nosotros mismos y de los otros.

Luego de señalar esto, propusimos una manera de entender la relación entre el concepto de sabiduría práctica e identidad personal. El punto que intentamos defender es que la sabiduría práctica es la capacidad orientadora de nuestra mirada. Y, considerando la cuestión de la orientación de la mirada, vimos que esta orientación es la refiguración de nuestras convicciones. En esta refiguración de la mirada encontramos una función fundamental de la *phrónesis*, la de orientar la edificación de nosotros mismos y de lo que queremos ser. Antes esta orientación, orientamos nuestras acciones y los elementos que van a constituir nuestra identidad, además podemos pensar que la sabiduría es la capacidad fundamental para que se desplieguen las capacidades de designarse a sí mismo como aquel que habla, actúa, se narra y es responsable de sus actos. Reiteramos que es la sabiduría práctica el medio por el que podemos edificar la persona que queremos ser, construimos nuestra identidad y nuestra posibilidad de ser felices, haciéndonos responsables de nuestro propio destino y de nuestro vínculo con los demás.

Ahora bien la propuesta de este trabajo puede dar lugar a nuevas investigaciones sobre la obra de Paul Ricoeur o a la ampliación de conceptos que no fueron desarrollados del todo. Resultaría interesante desarrollar el problema de la mirada que intentamos defender trasladándolo a campos como el jurídico. En ese sentido, podríamos pensar cómo se ve reorientada la mirada jurídica en la toma de decisiones o sentencias. Este trabajo podría abrir la discusión en el ámbito de la ética práctica.

En el campo de la bioética también sería interesante pensar qué función puede tener la sabiduría práctica en nuestras relaciones con la vida y con el ecosistema. También, podríamos pensar en el campo de la medicina el uso de la *phrónesis* para el análisis del sufrimiento del paciente. Otra perspectiva que quedaría abierta sería en el campo de la política al pensar al pensar el uso de la *phrónesis* en los debates políticos que pretendan establecer los fines del buen gobierno.

Bibliografía

- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza editorial.
- Bárcena, F & Mélich, J. C. (2000). *La educación como acontecimiento ético*. Natalidad, narración y hospitalidad. Barcelona: Paidós.
- Begué, M-f. (2002). *Paul Ricoeur: la poética de sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Contreras, B. (2011). Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricoeur. *Ricoeur Studies*, (2), 33-47.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kaplan, D. (2003). *Ricoeur's critical theory*. New York. State University of New York Press.
- Koinski, A. (2015). *Una manera de responder ¿quién soy?: la identidad narrativa de Paul Ricoeur*. *Autores filosóficos*, (2), 213-221.
- Mena, P. (2013). Atestación y respuesta: reflexión a partir de una fenomenología hermenéutica de las capacidades. *Marilia*, (36), 137-164.
- Moratalla, T. (2005). Hermenéutica y sabiduría práctica. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la sociedad española de fenomenología*, (4),
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Ricoeur, P. (1994). *El mal: desafío a la filosofía y a la teología*. Traducción: G. Zapata. Paris: Ed. Seuil.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul. (1996). *Sí mismo como otro*. Trad: Agustín Neira y María Cristina Alas. Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*: México. Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de cultura económica.

Salcedo, E. (2016). La identidad personal como identidad narrativa en Paul Ricoeur. *Apuntes filosóficos*, (25), 117-131.

Sánchez, M. (2015). *La prudencia como sabiduría práctica bajo la perspectiva de Paul Ricoeur*. México: la colmena.

Sófocles. (1981). *Tragedias. Antígona*. Trad: Assela Alamillo. Madrid: Editorial Gredos.