

“Fidelidad a sí mismo”. Sobre la constitución de la identidad personal

Jorge V. Arregui. Universidad de Málaga

En su libro *Sí mismo como otro*, Ricoeur intentó desarrollar –como alternativa tanto a las filosofías del yo como a los planteamientos más recientes que lo disuelven– una hermenéutica del sí, del sí mismo, sosteniendo que es ese peculiarísimo pronombre el que contiene la idiosincrática reflexividad humana. Así, frente a la idea cartesiana de que existe un *ego* que se sabe tan inmediata como absolutamente, pues no en vano Descartes define una *pensée*, un pensamiento, justamente como aquello de lo que somos inmediatamente conscientes¹, contra la idea de que la autoconciencia humana resulta comprensible en términos de un conocimiento en primera persona tan privado como infalible de una realidad o un objeto llamado “el yo”, Ricoeur pretende mostrar contra tal intermediación observacional (el yo se observa inmediatamente a sí mismo) que la reflexividad humana tiene un carácter hermenéutico. No se trata de que el yo diga “yo”, como si de un nombre propio se tratara, sino de que *habla de sí*; como tampoco se trata de que el yo piense “yo” sino más bien de que *piensa en sí* o *sabe de sí*. Dicho de otra manera, lo importante para Ricoeur es que la reflexividad que nos caracteriza no consiste en una introspección o en un *Innerwerden*, un percatarse desde dentro que diría Dilthey, no se mantiene en los márgenes del pronombre “yo”, sino que exige un rodeo por la alteridad que supone el sí: como el yo habla de sí, piensa en sí o se ama a sí mismo, es justamente ese “sí mismo” el que vehicula la reflexividad del yo².

La subjetividad humana, la reflexividad humana, no ha de buscarse por tanto en un plano ontológico en el que una sustancia, el yo, que sería el supuesto al que se atribuyen todos nuestros actos, resultara caracterizado por un conocimiento inmediato de sí (obsérvese la necesidad de introducir el pronombre “sí”) sino en un plano discursivo o si se quiere existencial. La subjetividad en sentido moderno, la relación que cada uno mantiene consigo mismo, o la reflexividad no se sitúan, aristotélicamente hablando, en el orden del ser como sustancia y accidentes sino, de una parte, en el orden del ser según lo verdadero y lo falso, o sea en el orden del ser tal y como acontece en las proposiciones y, de la otra, según el acto y la potencia³. Y no, dicho sea de paso, porque no haya una sustancialidad humana, sino porque tal sustancialidad, tal sujeto último ontológico de operaciones y afecciones viene dada por el cuerpo vivo que somos, por

¹ R. Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977, p. 129. Sobre la cuestión véase A. Kenny, “Cartesian Privacy”. En G. Pitcher (ed). *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, Londres: MacMillan, 1968, pp. 352-70 y *Descartes*. Londres: Random House, 1968, pp. 44-50 y 68-78.

² También G. E. M. Anscombe parte en su trabajo sobre el yo –que Ricoeur parece ignorar, lo que limita mucho el alcance de sus afirmaciones sobre ella– de la peculiaridad del reflexivo indirecto. Véase G. E. M. Anscombe. “The First Person”. En *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell, 1981. pp. 21-36.

³ Cfr. Aristóteles. *Metafísica* VI, 2: 1026 a 33– 1026 b 2. Cfr. P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996, pp. 330-41.

el organismo vivo que cada ser humano es, y no por un yo, un sujeto de la autoconciencia o por una persona en sentido lockeano.

Para Ricoeur, mientras el pronombre “*idem*” se sitúa en el plano ontológico y recoge la identidad de las sustancias, y podemos decir desde la perspectiva de la tercera persona que el ser humano que está ahora en el banquillo es *el mismo* (*idem*) que el que cometió el asesinato o, incluso, que —aunque no lo sabe— es *el mismo* que nació fruto de un desliz regio y cuya existencia fue ocultada, el pronombre “*ipse*” se sitúa más bien en un plano existencial y enfatiza que fue alguien en persona el que hizo algo, que lo hizo con total conciencia y voluntad. “*Ipse enarravit*”, “él mismo lo contó”, dice un texto clásico de la Escritura para subrayar que fue Cristo mismo quien contó lo sucedido y no alguien de oídas. A diferencia del *idem*, que designa una identidad numérica entre dos descripciones o dos nombres de una sustancia, el *ipse* refiere a una reflexividad, recoge una relación que algo mantiene consigo mismo. Como explica el propio Ricoeur, “*ipse*” es “el indicador de la respuesta a toda pregunta ‘¿quién?’ en el modo reflexivo”⁴. Es al *ipse* y no al *idem* al que se refiere D. Mendo cuando exclama: “No fui yo, no fui; fue el maldito cariñena que se apoderó de mí”.

“He sido yo mismo quien lo ha hecho” significa que esa acción es mía en un sentido fuerte, que la he hecho adrede y a sabiendas, que procede de mi reflexividad y no sólo del organismo vivo que soy o, para ser más claro, que me reconozco en ella, que recoge mi subjetividad. Porque es distinto afirmar que he sido yo mismo el que ha tirado el jarrón chino de la abuela a excusarse diciendo que simplemente se me ha caído; en el primer caso, el recogido por el *ipse*, la acción me es plenamente atribuible, es realmente una acción mía, mientras que en el segundo, cuando el jarrón se me cae inadvertidamente, sucede sólo que yo soy *idem* al ser humano al que se le cayó. O, en otra terminología, mientras que la identidad *idem* se sitúa en el plano extensional y obedece a la ley de Leibniz de sustitución de los idénticos *salva veritate*, la identidad *ipse* se emplaza en el intencional y no responde a esa ley.

No interesa recoger ahora el modo en que Ricoeur subraya en su trabajo la peculiaridad del sí mismo frente al yo o la manera en que dilucida la naturaleza del *ipse*; tampoco cabe desgranar su tesis de que buena parte de la polémica postlockeana en torno a la identidad personal confunde sistemáticamente el *ipse* con el *idem*, pretende resolver los problemas existenciales vinculados a la identidad personal *ipse* y sus crisis apelando a una identidad *idem* de las sustancias o de los *egos*. Pero sí hace falta subrayar que su tesis sobre la identidad narrativa pretende responder a la identidad *ipse* y no a la *idem*⁵. La identidad *idem* de un ser humano es simplemente la identidad del ser humano que es, la que designa su nombre propio; mientras que la identidad *ipse* es más bien la que trata de responder a la pregunta existencial por quién soy yo o por quién es Alejandro, aquella por la que pregunta S. Agustín en su *quaestio mihi factus sum*.

Como para Hannah Arendt, para Ricoeur la respuesta a la pregunta por el quién es una historia. “Mediante la acción y el discurso —había escrito Arendt— los hombres

⁴ P. Ricoeur. “Individuo e identidad personal”. En P. Veyne (ed). *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós, 1990. p. 83.

⁵ Aunque también establecer la identidad *idem* suele requerir una historia, la que muestra una continuidad espacio temporal a través de los cambios, pero esa historia narrada por un observador externo no tiene el carácter de biografía ni mucho menos de autobiografía.

muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento del "quién" en contradistinción al "qué" es alguien —sus cualidades, dotes, talentos y defectos que exhibe y oculta— está implícito en todo lo que alguien dice y hace"⁶. Como es la historia narrada de una vida la que muestra el quién, la identidad del *ipse* es narrativa. Del mismo modo en que son los sucesos narrados en una trama los que hacen decantar la personalidad del personaje, y no al revés, la identidad de cada uno se precipita en el relato de los sucesos que configuran su existencia. No hay un soporte por detrás. O mejor: sólo hay uno obvio. La sustancialidad orgánica, el strawsoniano particular básico. Lo que no hay es un *ego* cartesiano, o un sujeto cuasisustantivo de operaciones psicológicas. La respuesta a la pregunta por el quién, como diferente de la cuestión por el qué, no estriba en la apelación a ningún tipo de objeto, físico, psíquico o espiritual: consiste en una narración, en el relato de lo que alguien ha hecho y, sobre todo, de lo que ha hecho consigo mismo.

El hombre sólo sabe de sí al contar y contarse lo que hace y lo que le pasa. La ipseidad —la identidad del quién— se asienta en el relato de lo que alguien ha hecho con su vida o de lo que en ella le ha pasado. Pues, como sostiene Ricoeur, "es en la historia narrada, con sus caracteres de unidad, de articulación interna y de totalidad, conferidos por la operación de construcción de la trama, donde el personaje conserva, a lo largo de toda la historia, una identidad correlativa a la de la historia misma"⁷. Y todavía con más claridad: "La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje"⁸. Ante la pregunta típicamente existencial por quién soy yo sólo cabe narrar la propia vida, porque, por decirlo ahora con Taylor, "lo que yo soy ha de entenderse como lo que he llegado a ser"⁹. Sin el auxilio de la narración, el problema de la identidad personal queda condenado a una antinomia sin solución: o se mantiene un yo sustancial propietario de la vida, idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados pero no alterado por ellos, de modo que la propia vida termina por resultar extrínseca a ese yo, o bien se acepta tras Hume y Nietzsche que tal yo y tal identidad sustancialista no son más que una ilusión cuyo desvanecimiento muestra sólo la discontinuidad de las vivencias¹⁰. Pero, frente a las dos opciones, el sí mismo como vehículo de la reflexividad humana, en tanto que se articula narrativamente —lo que acoge su intrínseca historicidad—, permite mediante la trama poner junto lo que estaba separado, posibilita una unificación que no es una homogeneización. Pues, como sentencia Ricoeur, es la trama la que "'toma juntos' e integra en una historia total y completa los acontecimientos múltiples y diversos, y así esquematiza la significación inteligible que se atribuye a la narración tomada como un

⁶ H. Arendt. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993. p. 203.

⁷ P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*. p. 142.

⁸ *Ibid.* p. 147.

⁹ Ch. Taylor. *Fuentes del yo*. Barcelona, 1996. p. 64.

¹⁰ Cfr. P. Ricoeur. TR III. p. 335.

todo”¹¹. Por eso, cabe definir la trama como “un dinamismo integrador que extrae una historia una y completa *de* un conjunto de incidentes: eso es tanto como decir que transforma ese conjunto *en* una historia una y completa”¹².

La ipseidad, la identidad del quién, se asienta sobre el relato de lo que cada quien ha hecho con su vida, con lo que la reflexividad que es el sí mismo no resulta intemporal sino que es intrínsecamente temporal e histórica: pues es la narración la que recoge la distensión temporal, la que de algún modo la unifica constituyéndola en una totalidad comprensible, pero manteniendo la tensión del antes y del después. Por eso, como dirá Ricoeur aludiendo a Wittgenstein, la narración es el juego de lenguaje que corresponde a una forma de vida humana.

Para Ricoeur, las situaciones en que se ve envuelta la identidad narrativa del sí mismo pueden analizarse a la luz de dos modelos de permanencia en el tiempo y de su relación mutua. El primer modo de establecer una identidad *ipse*, una permanencia en el tiempo, una armonía en lo discordante, o un tomar juntos lo que estaba disperso viene dado por el carácter, entendido como “el conjunto de distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”¹³, como el “conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona”¹⁴, o como la constancia de las disposiciones. Cabe unificar lo diferente viéndolo como el resultado de un carácter permanente, de la estabilidad y fijeza de una personalidad, como el fruto de unos hábitos que caracterizan a una persona. Si en sus trabajos anteriores, al entender el carácter como el polo finito de la existencia, como “la perspectiva finita, no elegida de nuestro acceso a los valores y del uso de nuestros poderes”¹⁵ que nos caracteriza o como la manera propia de existir según una perspectiva finita que afecta a nuestra apertura al mundo¹⁶, había insistido en su carácter inmutable, ahora subraya su historicidad intrínseca, pues ese carácter es en sí mismo un precipitado temporal. Es la costumbre la que engendra el carácter, aunque —una vez adquirida— la costumbre tiende a petrificarse y oculte su índole histórica.

Por eso, en la medida en que sirve para reidentificar a lo largo del tiempo y en tanto que oculta su naturaleza histórica, el carácter tiene para Ricoeur la forma del *ipse* que más se parece al *idem*, expresa el qué del quién y tiende a velar el genuino problema del quién¹⁷. Pero hay también, y esto es lo que parece interesarle más a Ricoeur, otra forma de la ipseidad, de constituirse el sí mismo, la fidelidad a la palabra dada, la fidelidad a sí mismo, que termina por tener siempre una estructura dialógica, pues, según Ricoeur mismo apunta, “el mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro pueda *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro”¹⁸. “Pase lo que pase —suele decirse a los amigos de verdad— cuenta conmigo”. “Si necesitas algo, aquí estoy yo”. De manera que, justo

¹¹ P. Ricoeur. *Tiempo y narración*. Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1987. p. 34.

¹² P. Ricoeur. *Tiempo y narración*. Vol. 2. p. 22.

¹³ P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*. p. 113.

¹⁴ *Ibid.* p. 115.

¹⁵ *Ibid.* p. 113.

¹⁶ *Ibid.* p. 114.

¹⁷ *Ibid.* p. 117.

¹⁸ *Ibid.* p. 168.

porque el mantenerse en lo prometido, el "je me maintiendrai" de Ricoeur que alude y recoge al "heme aquí" de Levinas, responde en el fondo a una interpelación, a una llamada, la fidelidad permite avanzar desde la identidad narrativa al plano ético, en la medida en que para Ricoeur la noción central de la ética parece ser la de la persona responsable de sus acciones¹⁹.

Brevemente, cabe analizar esa identidad y esa estabilidad no desde unas constantes inerciales, como en el fondo vendrían a ser las del carácter, sino desde la capacidad de mantenerse, —"je me maintiendrai", repite Ricoeur— característica de la promesa. Basombrió lo ha expuesto con lucidez: "La relación entre el pasado, vehiculada por el carácter, y la expectativa del futuro, configurada por el mantenimiento de la palabra dada, por la fidelidad a un proyecto existencial, conforman los dos aspectos de la experiencia humana que la narración articula y cuya estabilidad a lo largo del tiempo indica el grado de identidad que el sí ha fraguado"²⁰.

No cabe ahora analizar detenidamente la cuestión del carácter ni tampoco calibrar hasta qué punto resulta ser más importante que lo que quiere Ricoeur; tampoco puedo ahora discutir por qué Ricoeur considera que la permanencia del carácter tiende a ocultar la auténtica problemática del *ipse*²¹, por qué, para él, los dos modos de permanecer en el tiempo son diametralmente opuestos²² o por qué ambas identidades han de dissociarse para que pueda aparecer "al desnudo la ipseidad del sí sin el soporte de la mismidad"²³. Seguramente, la experiencia de la crisis de identidad tiene mucho que ver con ello. Quizá, de todos modos, una contraposición excesiva entre carácter y fidelidad pueda llevar a un planteamiento demasiado "existencialista" de la identidad personal, demasiado angustiado y crispado. Quizá resulte más razonable, en este contexto, la *laudatio* de los hábitos entonada por Marquard²⁴ y quizá, como ha sugerido García Costoya, Ricoeur dependa demasiado del género narrativo de la épica, con lo que su tratamiento de la identidad resulte un tanto excesivamente "heroico"²⁵. Pero sí me importa explorar el modo en que la identidad personal se vincula al mantenimiento de las promesas, el modo en que el sí mismo se constituye justamente en la fidelidad que, al final, resulta ser fidelidad a sí mismo como respuesta a una llamada. Pues o hay fidelidad a sí mismo o el sí mismo se desvanece como el calor en las vaharadas de un plato caliente, al decir de Rilke en las *Elegías*. Si el sí mismo se autoconstituye, parece que ha de hacerlo de esa peculiar manera: en la fidelidad a sí mismo, pues no hay un sí mismo, un sentido de la propia identidad, prefabricado; no hay una identidad previa a la propia existencia. "Sí mismo" y "fidelidad a sí mismo" son correlativos: sin fidelidad no cabe identidad personal, sin identidad personal no cabe fidelidad. Ya Arendt lo había explicado bien: "Sin estar obligados a cumplir nuestras promesas, no podríamos

¹⁹ Cfr. *Ibid.* p. 168

²⁰ M. Basombrió. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí. Un recorrido a través de Paul Ricoeur*. Universidad de Navarra, 1997.

²¹ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 113.

²² *Ibid.* p. 118.

²³ *Ibid.* p. 118.

²⁴ Véase O. Marquard. "Dietética de la expectativa de sentido. Observaciones filosóficas". En *Apología de lo contingente*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim-Diputació de Valencia, 2000. pp. 127-47.

²⁵ Cfr. A. García Costoya. *No tan en serio. Algunas observaciones sobre la tesis de la identidad narrativa desde el género cómico*. Universidad de Sevilla, junio del 2002.

mantener nuestras identidades, estaríamos condenados a vagar desesperados, sin dirección fija, en la oscuridad de nuestro solitario corazón, atrapados en sus contradicciones y equívocos, oscuridad que sólo desaparece con la luz de la esfera pública mediante la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple²⁶.

Ricoeur se coloca así en la estela de Scheler, Arendt y Marcel al subrayar la importancia de la caracterización nietzscheana del hombre en términos del animal que puede prometer²⁷, aunque en cierto sentido parece superarles al insistir en que es justo en la situación de crisis, en esa noche oscura del alma en la que el despojamiento del carácter hace que aparezca un *ipse* puro, que no puede considerarse a sí mismo más que como una nada, como un yo puntual sin contenido, en ese viernes santo de la persona en que se patentiza un quién sin un qué, cuando la presunta rotundidad y altivez del “me mantendré” se rompe y se manifiesta el definitivo carácter dialógico de la fidelidad. Porque es sólo y en tanto que se produce la ruptura interior, cuando la propia identidad parece saltar hecha añicos, cuando la fidelidad a sí pierde su presunta autonomía y se revela heterónoma y dialógica para mostrar, levinasianamente, la primacía ética del otro²⁸. Sin experiencia de la crisis, la fidelidad se transforma en brutalidad y fanatismo.

El hombre es el animal que puede prometer; y poder prometer es poseerse en el futuro, disponer—como indica Nietzsche en el texto citado— anticipadamente del futuro. Si el hombre puede realizar a lo largo de la distensión temporal la pretensión de eternidad que la promesa y el mantenimiento de sí para otro supone, si al cumplir sus promesas el hombre se posee en el futuro, cabe pensar que la voluntad humana es más fuerte que el tiempo. La autoposesión humana por encima de la distensión temporal, que funda la fidelidad, proporciona una perspectiva para avizorar su inmortalidad.

Para un ser como el hombre que vive en el tiempo, el único modo posible de realizar la eternidad es como fidelidad a lo largo del tiempo. La afectividad no puede asegurar el futuro, puesto que la afectividad es, como mantuvieron los clásicos, *pasión*, o sea, lo que a uno le *pasa* y nadie puede asegurar qué va a pasarle, porque está fuera del ámbito de su libertad. Pero la voluntad puede habérselas con el futuro, porque está en el orden de lo que el hombre *hace* y no de lo que le *pasa*, y lo que el hombre hace sí está en el ámbito de la libertad. El hombre es el animal que puede prometer y la fidelidad a las propias promesas implica realmente una autoposesión por encima de la temporalidad, un dominio de sí en el futuro, porque sólo un ser que es persona, o sea, que es dueño de sí, puede disponer de sí en el futuro. Desde este punto de vista, la fidelidad aparece no sólo como la virtud característica de un ser que es persona, sino como la muestra más clara de la libertad humana, puesto que ser libre es, en su sentido más radical, disponer de sí. En el fondo, la libertad es la capacidad de comprometerse y la fidelidad a la palabra dada viene garantizada por la fidelidad a sí mismo, porque supone que, pase lo que pase, yo seguiré siendo yo para ti. Ahora bien, el concepto de

²⁶ H. Arendt. *La condición humana*. p. 257.

²⁷ Cfr. F. Nietzsche. *Genealogía de la moral*. Segundo Tratado, §1 y §2. Madrid: Alianza, 1981. pp. 65-8; M. Scheler. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Librería del Jurista, 1990. p. 43; H. Arendt. *La condición humana*. p. 264.

²⁸ Véase especialmente el final del estudio sexto, pp. 166-72.

fidelidad, como ha señalado agudamente Thibon, se opone tanto al puro rechazo del cambio, al anquilosamiento, como a la inconstancia. La fidelidad no es ni fosilización ni volubilidad, sino el modo de realizar lo eterno *en* el devenir, la capacidad de mantener la identidad precisamente *a través de* el cambio. "La verdadera fidelidad, escribe el filósofo francés, no consiste en la detención del cambio, consiste en impregnar de eterno el cambio", o, si se prefiere, es la "forma de hacer explícito lo eterno a través del tiempo, lo inmutable a través del tiempo"²⁹. Esta fidelidad no es puro anquilosamiento, porque el compromiso estriba precisamente en establecer la unidad de dos subjetividades. La verdadera fidelidad no pretende detener el tiempo, ni detener el instante, sino más bien renovarlo siempre. La fidelidad no es, por tanto, pura inercia, ni mucho menos es pereza o miedo al cambio y a la novedad. La lealtad o es dinámica o no es. La fidelidad al tú que reclama no debería ser nunca parálisis porque paralizar una vida es matarla.

Ser fiel es instaurar la eternidad en el tiempo y, por tanto, superarlo. Y en la medida en que el hombre no se agota en su distensión temporal, sino que recoge en sí, el propio tiempo, le cabe sospecharse de algún modo inmortal: si el hombre instaura la eternidad en el tiempo, el fin del tiempo no es necesariamente su propio final absoluto. El hombre es un ser esencialmente histórico, pero a la vez trasciende la historia.

Quizá nuestra cultura postmoderna viva demasiado presa en el instante, demasiado desvinculada del pasado y del futuro. No ha de extrañar, por tanto, la popularidad alcanzada por el lema wittgensteniano "vive en el presente", desastrosamente comprendido. "Sólo quien no vive en el tiempo, había escrito en el *Diario Filosófico*, haciéndolo en el presente es feliz. Para la vida en el presente no hay muerte"³⁰. Pero instalarse mal en el presente, cortar las amarras del pasado y los proyectos del futuro, termina por aniquilar la propia identidad. Porque seguramente el vivir en el presente wittgensteniano no tiene que ver con el desarraigo existencial sino con saber que la eternidad no puede ser *después*; tiene que ser *ahora*, aunque no lo sepamos. Por eso, como ha sugerido Inciarte, la relación entre el sueño y la vigilia, o entre lo consciente y lo inconsciente, son símbolos de la relación entre la eternidad y el tiempo. Porque, si desde el punto de vista de la eternidad, desde la perspectiva de lo real sin más, eternidad y tiempo son contemporáneos, desde el punto de vista de un tiempo linealmente extendido, que es el de la mente humana que recuerda el pasado y proyecta el futuro, la eternidad sólo será después (o antes), pero no ahora³¹.

De algún modo, en cuanto que recogemos en nosotros mismos nuestra propia distensión temporal, en la medida en que la fidelidad es la "memoria de la voluntad", por usar de nuevo palabras nietzscheanas³², en tanto que nos poseemos en el pasado y en el futuro, estamos ya en la eternidad, instauramos un presente que no excluye el tiempo sino que lo acoge en sí como su contenido. Vivir en el ahora no es desperdiciarse en el tiempo, es acogerlo dentro. Aunque sea, como quiere Wittgenstein, en su

²⁹ Las citas se encuentran en "El problema de la fidelidad". pp. 10 y 18. En *La crisis moderna del amor*. Barcelona: Fontanella, 1976.

³⁰ L. Wittgenstein. *Diario filosófico*. 8.VII.1916. Barcelona: Ariel, 1982. p. 129.

³¹ Véanse las observaciones finales de F. Inciarte en "El bucle melancólico en perspectiva". En *Nueva revista* 71 (septiembre-octubre 2000). pp. 46-63.

³² F. Nietzsche. *La genealogía de la moral*. p. 66.

desnuda finitud y contingencia. Porque “con los hechos del mundo no basta”. Vivir en el presente es contemplarlo *sub specie aeternitatis*, en su rotunda contingencia, porque el mundo –y con él la historia– no es, para Wittgenstein, más que un todo limitado que sobrevolar, algo que abandonar en el cuarto de los trastos³³.

Jorge V. Arregui
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
29071 Málaga
jvarregui@yahoo.es

³³ L. Wittgenstein. *Cultura y valor*. Madrid: Austral, 1995. §33. pp. 34-5. Para esta interpretación de Wittgenstein véase J. V. Arregui. “Ética, lógica y filosofía de la psicología en el *Tractatus*”. En *Anuario Filosófico* 28/2 (1995). pp. 243-67.