



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**RETÓRICA DEL VACÍO.
APUNTES PARA UNA ONTOLOGÍA
DE LO REAL EXTRALINGÜÍSTICO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

RAFAEL BUSTAMANTE CONTRERAS

**DIRECTOR DE TESIS:
DRA. GRETA RIVARA KAMAJI**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX.,
SEPTIEMBRE, 2018**





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	5
1. El cadáver del sujeto. O preguntando por eso que somos	9
2. Conjunciones y dispersiones entre lenguaje y realidad	21
2.1 Identidad y función narrativa	28
2.2 Carne, cuerpo y otredad	36
3. La nulidad de la identidad-permanencia	47
4. Interludio. O de cómo reanimar un sepulcro	59
5. Una retórica del vacío	67
6. Apuntes para una ontología de lo “real extralingüístico”	95
Conclusiones	103
Posfacio	107
Bibliografía	111

Introducción

El tema de esta tesis es una investigación sobre los alcances de las ontologías hermenéuticas en su aprehensión del plexo de relaciones mediante las cuales *lo que es* se nos presenta en tanto tal. Se trata de una aproximación ontológica que toma como punto de partida los problemas heredados por las filosofías que suscriben la crisis del sujeto para intentar atestiguar fenomenológicamente un modo de pensar fuera de la serie categorial abierta por la noción de «sustancia» y su correlato con la verdad por correspondencia.

Para lo anterior, este texto se compone de dos secciones articuladas por un interludio; la razón de esto es el propio desarrollo de las ideas aquí presentadas. ¿Importa aún la cuestión del sujeto? – partiendo de esta pregunta la primera parte de la tesis se avoca a una explicitación de las ideas de la ontología hermenéutica de Paul Ricoeur buscando dar cuenta de la mismidad desde su concepto de «identidad narrativa», para lo cual nos remitimos, principal pero no exclusivamente, tanto a los tres tomos de *Tiempo y Narración* como a aquel texto en que indaga mayormente por la mismidad: *Sí mismo como otro*. Sin embargo, a lo largo del desarrollo de estas ideas, nos encontramos con que lo que para el filósofo francés es el problema de la identificación con la nada (que desde el análisis de la mismidad se mienta como la identificación con “el hombre sin atributos”), para nosotros se nos presentará como la posibilidad de estallar el problema de la identidad – personológica o no – fuera de las delimitaciones impuestas por la demanda de sustancialidad propia de un enfoque ontológico muy particular, aquel inscrito aún en los términos del sustrato, la entidad y el objeto. Es por esto por lo que en la segunda sección no sólo cambia el universo conceptual del cual hacemos uso para mentar las ideas con las que nos hemos encontrado, sino también el tenor con que éstas se indican. Tomando en cuenta distintos criterios teóricos, pero insistiendo en la atestiguación fenomenológica que nos parece se puede lograr de una ontología que se articule fuera de la serie categorial emanada de la *ousía*, la segunda parte de esta tesis se apoya principalmente en los rastreos filológicos llevados a cabo por dos autores que quizás no siempre suelen ser hilados consistentemente como aquí se intenta: Nietzsche y Heidegger. Atendiendo por un lado a los *Escritos sobre retórica* de Nietzsche y por otro a *Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1* de Heidegger, realizamos un juego terminológico que, aunque impertinente desde una cierta consideración del desarrollo del pensamiento filosófico occidental, nos ayuda a indicar cómo es que la identificación con la nada en la que detenemos nuestra indagación sobre el

sujeto que realizamos de mano de Ricœur, es también una posibilidad para expurgar a la cuestión del existente humano del problema de su pretendida objetividad y, sobre todo, un modo de atestiguar esa otra ontología que ya Ricœur entrevé del lado de la *energeia* y la *dynamis*. Pues es a partir de estos dos conceptos que se despliega toda la segunda sección de la tesis: si la retórica como esencia del lenguaje es una *dynamis*, ¿qué implica que ésta sea el carácter adecuado del estar en obra que parece ser la *energeia* de “lo humano” ?, ¿no es acaso a partir de este juego terminológico que podemos además aprehender las relaciones “extralingüísticas” que Ricœur nos deja indicadas, aunque nunca explicitadas? Y si bien arriesgamos entrecruzamientos conceptuales e interpretativos sobre términos ampliamente discutidos por la tradición de nuestra disciplina, nos parece que esto vale la pena si con ello logramos liar el pensamiento de los autores aquí citados. Mas, a sabiendas de esta dificultad, a medio camino en este texto proponemos un interludio que apelando a *El hombre y lo divino* de María Zambrano nos ayuda a apartar elementos teóricos de la mayor importancia a esta discusión, así como a aclarar la peculiaridad que encontramos entre hermenéutica y el modo occidental de filosofar, misma que atraviesa el abrupto recorrido que es esta tesis en seis capítulos:

En el primer apartado se busca ubicar el problema de la subjetividad dentro de la tradición filosófica desde la que se intentará abordar el resto de la tesis. El propósito de esto es señalar por qué para Ricœur, autor desde el cual se trabajará principalmente la cuestión, la identidad, como contra-concepto del «sujeto» de la metafísica, es una de sus principales preocupaciones y cómo es que se posiciona desde un “giro lingüístico” distinto al de las primeras ontologías hermenéuticas como las de Heidegger y Gadamer.

Así, en el segundo capítulo nos avocamos a desarrollar la filosofía del lenguaje de Paul Ricœur para, partiendo de ésta, desenvolver el concepto de «identidad narrativa» así como para señalar la pertinencia del concepto de «real extralingüístico» en su ontología. A lo largo de esta sección se abordarán también sus nociones de metáfora y referencia, así como sus diferencias con otras hermenéuticas desde una fenomenología del sí mismo. En gran medida, este apartado buscará apropiarse una terminología que servirá para desarrollar el resto de la propuesta de esta investigación, así como para aclarar las diferencias de la propuesta del filósofo francés con la de la tradición ontológico-hermenéutica alemana de la que se separa sutilmente tras su reformulación

de la relación entre lenguaje y realidad, llegando a propuestas comunes pero a su vez con consecuencias diferentes.

De este modo, en el tercer capítulo nos encontraremos con la problemática que Ricœur encuentra en la identificación que mediante la función narrativa se puede llevar a cabo con la nada (con la pérdida atributos), y cómo tal identificación termina apuntando hacia la nulidad de la propia pregunta que demanda una sustancia de lo humano. A partir de esta problemática identificación se intentará dejar abierta la posibilidad, ya indicada por Ricœur, de lograr atestiguar fenomenológicamente una ontología fuera de las categorías emanadas de la *ousía* y su correlato con la verdad en sentido metafísico y sobre todo moderno.

Para apoyar y profundizar de otro modo en lo anterior, en el cuarto apartado se aborda la idea de María Zambrano de la distinción entre los logos filosófico y poético a partir de sus respectivos modos de lidiar con la inefabilidad de lo sagrado, así como su intuición sobre la existencia humana como resistencia a los dioses que lo demandan; problemática que aporta mucho a la crítica al sujeto moderno y a la propuesta de diferentes posiciones identitarias. El propósito de este capítulo será abrir un camino entre el rastreo exegético de los apartados anteriores y la propuesta ontológica pensada desde la reapropiación de ciertos rastreos filológicos de la segunda parte del texto, así como redondear la relación que nos parece detectar entre todo análisis hermenéutico y el modo occidental – fuertemente anclado a la noción de sustancia/entidad – al que estamos acostumbrados a filosofar.

En el quinto capítulo se busca una reapropiación del concepto de «retórica» desde la traducción del concepto que hace Nietzsche siguiendo la *Poética* de Aristóteles, así como un entrecruzamiento de éste con el rastreo filológico que realiza Heidegger sobre los términos *dynamis* y *energeia*. El propósito de este capítulo será, a la vez que se redondea una cierta perspectiva ontológica sobre el lenguaje fuera de la serie categorial emanada de la noción de «sustancia», potenciar el concepto de retórica para ayudarnos a explicar lo real extralingüístico como un plexo de relaciones “metacategoriales” que no obstante se imbrican necesariamente con el lenguaje. El objetivo de este apartado será aclarar en qué medida una hermenéutica de esta índole puede considerar algo “real” fuera del lenguaje sin negarle dignidad ontológica por hallarse fuera de aprehensión lingüística

alguna, aun cuando, *strictu sensu*, para estas posturas hermenéuticas no hay nada fuera del lenguaje.

En el último apartado se intentará señalar cómo es que una ontología de lo real extralingüístico puede ser atestiguada desde una fenomenología del sí mismo ya privada de un afán sustancial, para lo cual se hará uso de la batería conceptual que buscamos reapropiarnos a lo largo de los capítulos anteriores. En este intento se retomará el concepto de «identidad narrativa» de Ricœur, y el problema que él detecta en la identificación con la pérdida de atributos mediante la función narrativa, como posibilidad de *retorizar* la serie categorial de la cual aún es deudora la subjetividad, a la vez que se busca aclarar cómo a partir de este movimiento nos es posible ubicar el análisis filosófico en una ontología pensada desde las “metacategorías” de *dynamis* y *energeia*. Al mismo tiempo se irá apuntando la riqueza que la expresión «real extralingüístico» lega a las hermenéuticas que se desligan de la identificación entre ser y lenguaje para pensar fuera de la demanda “objetiva” de verdad.

Advertimos, finalmente, que el presente texto conduce a una plétora de preguntas e indicaciones cuya principal relevancia sea quizás la apertura a nuevos cuestionamientos y no la resolución de ninguna de las interrogantes por las que se comenzó esta indagación. Y si bien las cuestiones del sujeto, la mismidad y la identidad no quedan zanjadas más allá de los comentarios que realizamos, principalmente, sobre las propuestas de Ricœur, las mismas nos han permitido entrever y esbozar la posibilidad de una ontología que se desdice de la serie categorial en que semejantes conceptos emergen como problemáticos para llevar la interrogación por nuevos derroteros. Es en esto que estimamos el presente recorrido que deja abierta una propuesta para futuras investigaciones, como veremos en el último capítulo.

Todo el tiempo me pregunto cómo es posible que a cada uno de sus intervalos yo siga siendo el mismo. Tal vez el centro que me piensa me esté jugando una broma y no haya ni continuidad, ni centro, ni nada de eso. No pretendo ser un barbaján y venir a contar algo que no sea cierto, pero tengo coraje contra *él*, o *eso* – peor si es *eso* –, porque la dignidad de mi quién no encuentra otro miserable punto del discurso en el cual enfrentarse. Y el hecho más sobresaliente no es realmente el discurso, sino el orden, ese orden que se jacta siempre de tener sentido.

Lauro Kraejer, *Despierta*.

El cadáver del sujeto O preguntando por eso que somos

Comenzamos azorados; pues, ¿cómo preguntamos por el «sujeto» cuando el concepto parece desbordado? Y quizá más importante, ¿qué queremos preguntar cuando nos interrogamos desde él? Preguntamos por nosotros, por la humana existencia; preguntamos tal vez lo que se ha venido preguntando desde que hay filosofía. «Sujeto» son aquellas señas mediante las cuales buscamos encontrar ese ente entre entes que somos, y éste es el detalle: ¿qué y cómo hemos decidido señalarlos? Respuestas se han ensayado muchas, y ninguna parece satisfactoria ya. Se dice ahora que la clave podría estar en la ciencia, en la descripción exhaustiva de las interacciones bioquímicas del cerebro, en el escrutinio del cuerpo y en el catálogo de padecimientos indeterminables que es mejor archivar como anormalidades. Pero esto no basta. Ciencia no es el nombre para un nuevo modo de confrontarnos con lo real, es tan sólo la sistematización de un modo particular de considerar lo que es justamente como aquello con lo que nos podemos enfrentar, como eso ya siempre ahí, *objetivo*. «Objeto» es aquello de lo que se presume no se puede dudar, evidente existencia de algo en tanto tal. Mas si aceptamos que no existe una fenomenología pura, que siempre se trata de una hermenéutica de los límites ya constituidos, ¿podemos seguir preguntando *objetivamente*?

Cuando Nietzsche irrumpe en la tradición filosófica afirmando que todo es una plétora de metáforas y metonimias¹ no se refiere a la multiplicidad de sentidos que podemos darle a cada una de las cosas que hallamos en el mundo; lo que indica es radicalmente ontológico: nuestra preciada objetividad descansa sobre un olvido, un olvido de su ficcionalidad. No se trata de un contragiro copernicano² que busque reinstaurar la verdad en las cosas cuestionando ahora los límites de la subjetividad (trascendental o no). Nietzsche quiere colapsar nuestra confianza en el objeto y el sujeto por igual, quiere poner en entredicho la propia noción de verdad. ¿Qué es una verdad sino la concordancia

¹ Cf. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

² Recordemos que para Kant la fundamentación del conocimiento se encontraba en invertir nuestro modo de enfrentarnos a lo real: nuestro conocimiento es falible porque los objetos (noúmenos) nos son enteramente inaccesibles, de ellos sólo podemos asir un fenómeno, una aprehensión limitada en función de nuestra sensibilidad espacio-temporal y de la lógica de las categorías trascendentales que nos permiten comprender sus indicaciones; siendo entonces que la verdad se funda ya no en las cosas (sean lo que éstas sean), si no en nuestras trascendentales (y por ello universales) capacidades subjetivas para aprehender lo real. De ahí el “giro copernicano” entre fundar el conocimiento en los objetos a hacerlo desde una crítica a nuestra razón. Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*.

entre lo que se dice de algo y lo que eso es? – piensa la modernidad ante la que se alza la reflexión nietzscheana; verdad por correspondencia es ante todo una afirmación sobre lo real: algo se mantiene (lo cognoscible, el cognoscente o incluso ambos), tiene que ser así para poder garantizar una verdad, un saber universal. Filosofando a martillazos nos preguntamos sin embargo de dónde nos viene tanto afán de verdad, de esa verdad.

Para Nietzsche, como para gran parte del pensamiento posterior, se trata de un destinarse. Pero no es que se trate de un destino teleológico indisolublemente ligado al devenir del ser humano, si no de una construcción humana, demasiado humana, a la que nos hemos avocado. Sí; también el destino es una obra siempre fluctuante, una plétora de relaciones imbricadas más allá de toda visión objetivante. Nos destinamos en cada hacer y no hacer, en cada aprehensión que mienta lo que es y lo que no es; y esto vale para cada uno de nosotros como para ese conjunto de entes que queremos llamar humanidad. El afán de verdad no nos es meramente correlativo, nos esencia, pero no nos es esencial, nos prefigura mas no nos define. Y si bien podría pensarse que aquí se busca encontrar el origen de ese afán tan objetivante como subjetivador, esto no es así, pues no hay un punto cero de nuestros modos de ser, sólo huellas que apuntan lo que ha pasado con la humana existencia, y es sobre esas huellas que buscamos pensar. Nos encontramos arrojados en un mundo que aún se prefigura desde tal búsqueda de verdades, ése es nuestro punto de partida. ¿Qué verdad se ha buscado en el «sujeto»? Las determinaciones que nos muestren íntegramente eso que somos.

«Sujeto» es, ante todo, un concepto que se inscribe en ese afán veritativo que, como ya se dijo y desde cierta tradición metafísica, se entiende como una correspondencia entre lo que se dice y aquello que se señala con dicha alusión. Desde tal *adaequatio rei et intellectus* entonces se necesita garantizar, o bien que aquello señalado es siempre lo mismo (se funda lo ente como objeto), o bien que aquello que decimos puede ser dicho idénticamente por cualquier otro enfrentado a la misma cosa (se funda el sujeto de conocimiento). Señales de este discurso las hallamos ya desde Platón cuando pregunta por las cosas en sí (¿qué es la valentía?, ¿qué es la belleza?, ¿qué es el amor?, ¿qué es el hombre?), y no por efectuaciones relacionales en el mundo. Eventualmente la pregunta deviene ¿y qué es aquel que pregunta? Se presupone cierta finitud esencial del hombre, su *sustancia*, pues lo indefinido es conceptualmente inaprehensible e imposible como fundamento para un pensamiento que busca la seguridad de su conocimiento. En este sentido, y como señala

Foucault, el sujeto es un pliegue del discurso, de un discurso muy particular anclado a un tipo de verdad muy concreta, la de una correspondencia objetiva.

Foucault es claro cuando dice que “no es el sujeto de quien depende la verdad, sino más bien que el sujeto mismo se constituye precisamente en el interior de la producción de verdad; y, por último, que el propio sujeto reproduce su subjetividad en tanto que la verdad renueva su constitución subjetiva.”³ La verdad también se produce, muta epocalmente en función de las relaciones que tenemos entre nosotros y con el mundo. Verdad por correspondencia es entonces una relación con el mundo propia de una concepción muy particular de lo real, una que busca lo que las cosas son, adjudicando de antemano a todo lo real un sustrato del cual busca dar cuenta. Y es precisamente en este anhelo de decir *verdaderamente* lo que las cosas son, que el hombre se constituye tanto como aquel que conoce como aquel que debe de ser conocido, un ente entre otros entes: si todo tiene su verdad, ¿cuál es aquella de ese ente que somos nosotros mismos? La pregunta se vuelve impostergable en tanto que el hombre deviene el lugar de unidad del conocimiento tras el descrédito de dios como garante de la determinación de lo real. Así nace el sujeto moderno, de la cesura que se le impone a nuestra existencia en aras de un decir verdadero, objetivo. Es por esto por lo que toda reflexión sobre el sujeto busca decir lo que somos exhaustivamente; y con ello también delimitar lo que podemos ser. Se funda «la humanidad», garante de la verdad.

Y, sin embargo, es insuficiente. El sujeto se rebela contra sí mismo y demanda dar cuenta de todo aquello no dicho en sus intentos de aprehensión absoluta de sí. Así hacen su entrada en el discurso de la subjetividad el inconsciente, las relaciones de poder, las condiciones materiales de emergencia, la contingencia de toda moral... y con ello el sujeto se desdibuja hasta llevarnos a preguntar de nuevo cómo somos cuando el qué ya no basta más. De aquí proviene el rastreo genealógico de Nietzsche y la arqueología de Foucault, de la imperiosidad de dar cuenta no de una estructura subyacente al hombre, sino de rastrear el desarrollo de dichas estructuras, de indicar la relación activa que mantenemos con las condiciones históricas que vieron nacer el modo que aún mantenemos de figurarnos, de sernos.

³ Cf. Martiarena, *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*.

Entonces, ¿podemos decirnos aún sujetos desde la herencia de la hermenéutica de la sospecha⁴, el psicoanálisis o el materialismo histórico? Ciertamente ya no podemos confiar en la transparencia inocente de la razón, pues reconocemos que aún ésta es una configuración circunstancialmente inscrita que, por ende, carece de universalidad; y de igual manera reconocemos el influjo de dinámicas económicas y adscripciones morales en el ejercicio de nuestra libertad. Pero seguimos diciéndonos, balbuceando algún coto de verdad. ¿Cómo? Aún desde muchas de las tecnologías del yo que propiciaron la emergencia de la subjetividad, como muestra Foucault a lo largo de toda su obra, pues la *episteme* moderna – ésa que demanda verdad objetiva – continúa vigente; es la esencia de la técnica⁵. Somos, y repetimos, una relación activa con las condiciones que vieron nacer al sujeto; somos pues, en alguna medida y de algún modo, aún sujetos, sujetos a modos particulares de discursividad y de producción de la verdad, sujetos a entornos políticos y económicos específicos, sujetos a nosotros mismos. Y sin embargo renegamos ser *subiectum* – traducción latina de ὑποκείμενον –, aquel concepto con que se designa “a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí”⁶; es decir, partimos desde la puesta en duda de una metafísica que nos demandaría como sustrato de lo ente.

Con el tiempo, la tradición filosófica confinó el término «sujeto» a la descripción estructuralista de ese ente que somos⁷, mientras que las reflexiones que buscaban dar cuenta de la contingencia de nuestro ser han optado en cada caso por un señalamiento distinto (desde «persona» a «da-sein»). Sin embargo, la raíz de la cuestión se mantiene la misma: dar cuenta de aquello que nos hace ser lo

⁴ Para profundizar en el concepto de «hermenéutica de la sospecha» y la polémica iniciada con la discusión que sobre ésta realizan autores como Foucault, Gadamer o Ricoeur: Cfr. Ferraris, “Envejecimiento de la «escuela de la sospecha»”, (Trad. de Luis de Santiago) en *El pensamiento débil* (Vattimo G. y Rovatti P.A. (eds.)); Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx” (Trad. Carlos Rincón) en *Revista Eco* 113/5; Gadamer, “La hermenéutica de la sospecha” en *Cuaderno Gris. Época III, 2* (1997): 127-135 (Monográfico: Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur / Gabriel Aranzueque (coord.)); Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*; Rivara Kamaji, “Ontología y hermenéutica: Freud en Ricoeur o el maestro de la sospecha” en *Filósofos después de Freud* (Rosaura Martínez Ruiz (coord.)).

⁵ Esencia que, siguiendo a Heidegger, no es nada técnico en sí, sino la posibilidad de conjugar lo real como *gestell*, como lo dis-puesto o estructura de emplazamiento, lo ya siempre ahí para ser utilizado, objeto. Cfr. Heidegger, “La pregunta por la técnica”.

⁶ Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, pág. 72

⁷ Nos referimos con esto a aquellas propuestas que buscan dar cuenta de las estructuras subyacentes de la existencia humana, como el proyecto kantiano de aprehender la razón a partir de la explicitación de la dualidad espaciotemporal de la sensibilidad y las categorías mediante las cuales se organizan nuestras impresiones, pero también de los intentos posteriores que buscan explicitarnos desde un rastreo de los mecanismos de funcionamiento de la conciencia, y en general toda aproximación que considere agotable el ser del ser humano en un rastreo de los modos en que éste se configura.

que somos, si es que somos algo en concreto. Y es justo en este punto, en la duda que nace con la afirmación de ser concretamente algo, que la filosofía posterior a Nietzsche encuentra su desfondada manera de preguntar por lo que somos⁸. Pensarnos desde la muerte de dios, desde el colapso de las verdades absolutas, demanda reconocer no sólo la contingencia de nuestra cotidianidad, sino también del modo en que nos decimos en tanto algo. La reticencia al uso del concepto «sujeto» por parte de la tradición filosófica continental – heredera de la reflexión nietzscheana – responde a este reconocimiento de que lo que se trata de decir es algo distinto, un modo de decirnos no sujetado a una estructura unívoca pero capaz de reconocer nuestra diferencia entre el resto de los entes, algo sin fundamento, pero no infundado. Decir esta aporía, al menos balbucearla, ha sido y es el meollo de gran parte del pensamiento filosófico (y hasta científico) contemporáneo.

¿Cómo preguntar entonces por ese ente que decimos ser pero que no parece ser siempre lo mismo? Y no es sólo que lancemos la pregunta desde el reconocimiento del inexorable devenir de una vida y sus transformaciones a lo largo del tiempo, es también una pregunta que se esboza desde la incertidumbre en que nos deja la miríada de respuestas ensayadas a lo largo de la historia de la interrogación por eso que somos. ¿Somos tanto el ser racional de las críticas kantianas como los guardianes del ser de la ontología heideggeriana? Y si esto es así, ¿cómo es que cada una de dichas aproximaciones nos continúa configurando? Las críticas al exceso de esquematización del sujeto kantiano y a la discriminación del modo auténtico de ser heideggeriano abundan; y lo mismo sucede con cada una de las respuestas ensayadas hasta ahora. Es como si esto que somos se nos siguiera escapando, ¿a qué se debe esto?

Parece que la dificultad estriba en poder decirnos más allá del *subiectum*, de las sujeciones categoriales a partir de las cuales nos buscamos *fundamentalmente* como algo con una esencia definible. Heidegger entrevé ya la necesidad de preguntar por nosotros mismos de otro modo, desde el reconocimiento no sólo de nuestra finitud, sino de nuestra absoluta contingencia, y tal vez por eso el tiempo – como pregunta – incide tanto en su reflexión sobre aquello que somos. El

⁸ Recordemos que, para Nietzsche, pensar sin fundamento es pensar sin la necesidad de apelar a entidades metafísicas trascendentes. Pensar tras la muerte de dios, no obstante, demanda no sólo la suspensión discursiva de la apelación metafísica, sino la puesta en suspenso de toda univocidad referencial y discursiva. Radicalidad de un pensamiento que se querría siempre esbozado y nunca anquilosado sobre sus propias determinaciones.

problema de la respuesta que ensaya Heidegger, sin embargo, radica en el anclaje que mantiene gran parte de su pensamiento en un modo particular de ser (el ser para la muerte). Ricœur señalará que no hay realmente un modo auténtico desde el cual vivir la humana existencia, pues el tiempo humano, en tanto tiempo narrado, se dice también de muchas maneras y no hay razón para considerar alguno de ellos como el modo *auténtico* de ser⁹. Suscribimos la crítica de Ricœur, pues mantener una valoración, así sea en un plano ontológico (principalmente en un plano ontológico), ¿acaso no conlleva siempre una discriminación?

Sin descartar entonces los alcances del pensamiento heideggeriano acerca del otrora sujeto, desde el cual logramos indicarnos desde las múltiples relaciones que mantenemos con el mundo que habitamos, pero acotando la valoración que éste vierte sobre un modo particular de sernos, ¿cómo indagamos por aquello que somos? Aquí, se necesita un modo de preguntar que reconozca la total contingencia de nuestras relaciones con el mundo como trasfondo inmanente de eso que somos, pero que a la vez evite posicionarse desde una valoración (siempre arbitraria) desde la cual juzgar distintos modos de configurarnos; se necesita mentarnos intempestiva y nihilistamente, más acá de toda temporalidad y más allá de todo juicio de valor. Para hacer esto, queremos comenzar esta indagación hermenéuticamente.

¿Pero por qué hermenéutica¹⁰? Porque ésta no busca ya los fenómenos comunes a toda experiencia humana, sino que comienza a pensar desde un reconocimiento de las diferencias, ayudada de los análisis que realiza sobre el lenguaje. La hermenéutica, en tanto que reconoce el estado interpretado/interpretante de nuestra existencia parece ofrecernos la posibilidad de preguntar sin

⁹ Heidegger se sirve de la conciencia de la propia finitud, eso que él llama el “ser para la muerte”, para señalar el plexo de posibilidades olvidadas por una metafísica muy particular (la condicionada por “la esencia de la técnica”) en la que occidente se encontraría sumida desde su afán de objetividad. Reconocer la propia finitud sería el modo de caer en cuenta también de la propia contingencia, y con ello abrir la posibilidad de habitar el mundo más allá de su “estructura de emplazamiento” y del tiempo que ésta demanda (el tiempo cosmológico). Ricœur no criticará este afán, sino que Heidegger restrinja su réplica a un solo modo de ser, posicionándolo, así, como otro paradigma vital anclado en lo que Vattimo señalará como “*pathos* de la autenticidad” (Cf. Vattimo, *El fin de la modernidad*).

¹⁰ Y, además, ¿qué hermenéutica? Nosotros apostamos por la que se indica desde la herencia genealógica de Nietzsche a Heidegger y autores posteriores como Ricœur, que por aquella que busca situar las reglas comunes de la filología clásica y la exégesis bíblica en una única disciplina. Nos decantamos, pues, al indicar la hermenéutica como nuestro punto de partida, por el reconocimiento del carácter siempre interpretado de todo posicionamiento en el mundo, y no sobre la explicación de cánones para un rango sucinto del pensamiento (Cf. Ricœur, “Interpretación” y “Retórica, poética, hermenéutica” en *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas* (Coord. Mario J. Valdés).

asumir modo paradigmático alguno de vida como modelo ontológico y existencial de ese ente por el cual preguntamos. Tras la muerte de dios, la fenomenología no puede ser más que una hermenéutica, pues el imperativo de la verdad por correspondencia se desdibuja a causa de su impertinencia. Buscando a traspiés aquello que objetivamente deberían ser las cosas, nos hemos encontrado ante la ironía de que la objetividad nos es insuficiente para interrogar por lo real. Y si las ondas de este desfondamiento apenas se empiezan a dejar sentir a lo largo de las “ciencias de la naturaleza” que ya se cuestionan a sí mismas desde la relatividad y principios de incertidumbre, para la filosofía el nihilismo se ha vuelto lugar de tránsito inevitable para pensarnos más acá de la metafísica y más allá de la objetividad. La hermenéutica es aquel acorde del pensamiento filosófico desde donde nos parece haberse pensado la humana existencia fuera de sus condicionamientos más objetivantes, pues es gracias a ella que hemos podido comenzar a interpretarnos como seres de una existencia siempre maleable¹¹.

Sin embargo, la hermenéutica, como dijimos antes, no se encuentra exenta de problemas a la hora de elaborar su particular modo de preguntar por lo que es. Y quizá uno de sus principales vericuetos sea la relación entre lenguaje y realidad desde la que busca interrogar el modo en que se articula el mundo y los entes que lo habitan. No es sólo que se puedan tener reservas ante las analogías que las ontologías hermenéuticas se encuentran tan prestas a utilizar entre las obras predicativas (textos o discursos, por ejemplo) y el plexo de relaciones que conforma lo que es en tanto tal. También dentro de la propia tradición hermenéutica nos hallamos ante una amplia gama de conceptualizaciones sobre el lenguaje y sus implicaciones ontológicas.

¿Podemos argumentar indiscutiblemente a favor o en contra de alguna particular ontología del lenguaje? Cualquier respuesta sería también una interpretación. ¿Cómo entonces formular una pregunta desde el reconocimiento de la contingencia del horizonte desde el cual buscamos preguntar? Pues justo así, preguntando. El temor que se pueda tener al lanzar una pregunta que podría resultar baladí al poco tiempo o cuya respuesta se articula desde un horizonte histórico ya demasiado transitado no debe dar paso al silencio, todo lo contrario. Es en el balbuceo que

¹¹ No negamos con esto las aportaciones de otras corrientes del pensamiento filosófico a la cuestión del ser del existente humano, particularmente las de la segunda mitad del siglo XX (como las reflexiones de Deleuze o Derrida), pero nos restringimos en esta investigación al rango del análisis hermenéutico porque éste nos permite señalar al lenguaje como una dimensión ineludible de aquello que somos de una manera que al final de la presente investigación nos servirá para elaborar la propuesta que deseamos.

acompaña todo intento de respuesta donde se dignifica la pertinencia de una pregunta. Siendo así, más que intentar justificar a lo largo de numerosas páginas la elección de una cierta variación del pensamiento filosófico o de ciertos autores sobre otros, ¿no parece mejor probar la pertinencia de nuestra ascendencia teórica en el propio argumento mediante el cual intentamos balbucear algo? Aquí se intenta precisamente hacer eso.

En este sentido, aclaramos que nos decantamos por un horizonte hermenéutico para pensar eso que era – y de algún modo sigue siendo – «sujeto» y que, dentro de la tradición hermenéutica, nos hacemos acompañar principalmente de Ricoeur para balbucear, más que una respuesta, la posibilidad de un preguntar sobre eso que somos fuera de las delimitaciones metafísicas que conlleva pensarnos, aún, como *subiectum*.

Advirtamos, sin embargo, que no preguntamos tan sólo por algo que ya no es, si no por un cadáver. Si bien el sujeto, como se ha intentado señalar a lo largo de este primer apartado, parece ser una aprehensión conceptual rebasada por la propia búsqueda de su definición, también es cierto que, efectiva e incluso existencialmente, el sujeto como articulación univoca de lo que somos nos sigue atravesando mucho más de lo que parece dejar entrever la reflexión contemporánea por eso que somos. La elección de nuestro acercamiento hermenéutico a ese dar cuenta de lo que somos, sin embargo, tan sólo es un punto de partida y no la meta, pues lo que finalmente se quiere esbozar en esta tesis es algo distinto a un comentario o una acotación doxográfica.

Preguntándolo sin más: ¿basta con reconocer y atacar todos esos emplazamientos desde los que la subjetividad aún nos demanda para ser capaces de devenir los niños de un nihilismo consumado¹²? La intuición que nos impele a lanzar la pregunta se origina precisamente en la extrañeza que nos despierta la aparente obviedad de la relación del ser con el lenguaje: tras el giro hermenéutico acaecido después de las reflexiones heideggerianas – altamente deudoras del pensamiento de Nietzsche –, parece como si la identificación entre el lenguaje y la realidad fuera ya el único lugar desde el cual podemos preguntar sin descartar el reconocimiento del estado interpretado en que

¹² La figura del niño, dentro del pensamiento de Nietzsche, busca denotar aquella “voluntad de poder” que nos permitiría reapropiarnos y *jugar* no sólo con los valores previamente cargados y derruidos (simbolismo de las figuras del camello y el león), si no también gestar juegos valorativos otros que, más que auténticos, serían propios, *apropiados*. Cf. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*.

nos vemos arrojados; o como lo dice Vattimo: “una vez reconocido el carácter de fábula al mundo verdadero, se atribuye luego a la fábula la antigua dignidad metafísica (la gloria) del mundo verdadero”¹³.

La cuestión, entonces, radica primeramente en posicionar nuestra preguntar en algún modo de aprehender la relación del ser con el lenguaje para, desde ahí, indagar por ese concepto insepulto que es el sujeto y, sobre todo, por ese ente que buscaba encontrarse en semejante coto de verdad.

¹³ Vattimo, *El fin de la modernidad*, pág. 28

Al recordarse, no hay persona que no se encuentre consigo misma.

Jorge Luis Borges, *El otro*.

Conjunciones y dispersiones entre lenguaje y realidad

Como se ha dicho al final del capítulo anterior, en este texto partimos de la ontología hermenéutica de Paul Ricœur para preguntar por aquello que somos. En este apartado buscamos hacer patentes algunas de las razones por las cuales nos hemos decantado por este autor: es en su concepción de la relación entre lenguaje y realidad que encontramos la mayor riqueza para preguntar tanto por la humana existencia como para trastocar desde una fenomenología hermenéutica la metafísica de la presencia a la cual aún se ata gran parte del pensamiento filosófico occidental. Y si bien sabemos que semejante afirmación puede parecer demasiado chocante como introducción al abordaje de un autor sobre el cual aquí no hay dicho aún nada, la misma nos parece pertinente en la medida en que debemos advertir la necesidad de estar en guardia ante las implicaciones de la aparición en el argumento de un concepto por demás intempestivo: lo real extralingüístico.

Aclarado lo anterior no queda sino preguntar en qué radica la diferencia de origen que encontramos entre la hermenéutica de Ricœur y la de otros autores también hermeneutas como Heidegger y Gadamer. Comenzaremos señalando que, para el francés, su aproximación a la problemática relación del ser con el lenguaje se ve fuertemente atravesada por su deseo de “situar los problemas del sujeto y de la intersubjetividad en el lenguaje por encima del nivel psicológico o moral en el que se arriesgan a quedar confinados, así como por el deseo de llevar dichos problemas al plano ontológico, en el que la cuestión del lenguaje y de la realidad se plantean necesariamente”¹⁴, lo cual adelanta ya la intuición sobre la que se quiere construir este apartado (y acaso también la que dirige la reflexión del propio Ricœur): es en el sujeto que encontramos, más que un modo emblemático de preguntar por la dinámica del lenguaje-realidad, un síntoma de dicha relación que a la vez injiere sobre cualquier modo de abordar las cuestiones ontológicas entre las que se mueve la filosofía. Esta implicación ya había sido detectada por Heidegger desde *Ser y tiempo* cuando reconoce que, antes de ser capaces de preguntar por el ser, debemos interrogar por ese ente que es capaz de preguntar por lo que es.

La diferencia radical entre Heidegger y Ricœur estriba en que este último “intenta ir más allá de las teorías que se enfocan exclusivamente en el aspecto epistemológico y más allá de aquellas teorías

¹⁴ Ricœur, “Filosofía y lenguaje”, pág. 42

que reducen el lenguaje a la ontología, diluyendo, desde su punto de vista, la posibilidad de la existencia de algo “real extralingüístico”¹⁵. La razón detrás de este afán será precisamente volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto y hacia la realidad, es decir, pensar fuera de esa dignidad metafísica que Vattimo detecta se le ha asignado ahora a la fabulación en lugar de al “mundo real”. Partir de semejantes supuestos, claro, demanda una explicación detallada.

Comenzaremos señalando que para Ricœur la cuestión se aborda desde la apertura del lenguaje al ser y no, como en Heidegger o Gadamer, desde la apertura del ser al lenguaje¹⁶. La implicación más radical de esta inversión es que el ser no se agota en el lenguaje, ser y lenguaje no se identifican. Y es justo ese reducto de lo que es que queda fuera del lenguaje lo que le permite a Ricœur postular algo “real extralingüístico”. Pero ¿de dónde viene la necesidad de postular un concepto que parece regresarnos a la dicotomía entre las cosas y nuestra aprehensión de éstas?

Para Ricœur, la cuestión del lenguaje se juega a medio camino entre su epistemologización y su ontologización. Por un lado, tenemos como ejemplo más acabado del tratamiento epistemológico a las ciencias del lenguaje – y en particular a la lingüística estructural – para las cuales el lenguaje pasa a ser un sistema homogéneo y bien delimitado que les permite a estas disciplinas tratar con una suerte de entidad como su objeto de estudio, pues se considera al lenguaje como “el uso infinito de un sistema finito [de signos]”¹⁷. Esta idea es deudora de una tradición muy particular que tiende a considerar el lenguaje desde cierta objetividad– en tanto entidad limitada y específica – que, siguiendo a Ricœur, encuentra su origen en la distinción de Saussure entre habla y lengua, siendo la primera la “ejecución psicofisiológica” del discurso y la segunda el conjunto de entidades a partir de las cuales se puede ejecutar la libre combinatoria discursiva propia del habla (el universo de los signos lingüísticos). Se trata, desde la perspectiva de la lingüística estructural, de delimitar la lengua no sólo como un sistema cerrado sobre sí mismo, sino también como una entidad autónoma de dependencias internas, en aras de evitar la subordinación de los signos a las cosas. Es con esta distinción que se determina la disyunción entre lenguaje y realidad pues, si por un lado tenemos el sistema cerrado de los signos con sus propias reglas independientes del reino de las cosas, por el

¹⁵ Rivara, “El problema lenguaje-realidad en Paul Ricœur”, pág. 105

¹⁶ Cf. Ricœur, “Filosofía y lenguaje”; Heidegger, *Carta sobre el humanismo*; y Gadamer, *Verdad y método I*

¹⁷ Ricœur, “Filosofía y lenguaje”, pág. 43

otro tenemos la posibilidad del hablante de jugar con el sistema cerrado de una lengua agenciándose con su propio estilo.

Sin embargo, al realizar esta separación, el sujeto termina siendo una cuestión propia de un análisis psicológico y ya no del lenguaje, en tanto que se desliga del sistema de una lengua para volverse más bien una cuestión de intencionalidad propia de un estudio del habla (del estilo de cada uno para apropiarse de una lengua). Desde una reflexión centrada en la lengua, como sistema cerrado de signos no subordinados a cosa alguna, no habría otra relación de dependencia más que entre sus propios componentes (piénsese en el modo en que se estructuran las reglas gramaticales de una lengua, por ejemplo: el uso de ciertas combinatorias entre vocales y consonantes sería el resultado de cierto ordenamiento interno, propio de la evolución histórica del conjunto de signos, pero de ningún modo deudor del estado de cosas fuera de dicho sistema). Es a partir de estas consideraciones, según Ricœur, que se constituirían los movimientos que discurren entre la crisis y la muerte del sujeto. Si la lengua, base de los análisis lingüísticos de las ontologías hermenéuticas, se piensa como un sistema cerrado sobre sí mismo, ahí no puede haber sujeto alguno – nadie habla – pues es sólo en el juego que se puede hacer de dicho sistema significativo que podría aparecer un emisor, alguien que se apropie dicho sistema. Así el hablante se encontraría fuera del sistema de la lengua (como entidad específica) y entonces cualquier análisis de ése que habla sólo podría jugarse fuera de un análisis lingüístico y del lado de su *psyché*. Ricœur, aunque parte de estas ideas para marcar el desarrollo de una tradición de pensamiento para la cual el sujeto desaparece como cuestión (se despsicologiza el signo), también señalará que es precisamente en esta idea particular del lenguaje que se olvida uno de sus elementos fundamentales, que siempre que se habla se dirige uno a alguien más, esto es, que en la apropiación que hace cada uno de una lengua ésta cobra vida, muta más allá del propio juego que se puede hacer con el conjunto de los signos pues en toda habla hay también un despliegue completo de dimensiones simbólicas que nos permiten interpretar lo dicho así como desplegar una intencionalidad.

El problema con la aproximación de la lingüística estructural al lenguaje, según Ricœur, sería que, si el hablante ya no es considerado una cuestión de la lengua – si el sujeto muere para las consideraciones hermenéuticas – ¿entonces cómo explicar ontológicamente al lenguaje? La cuestión trastoca el punto de partida de las hermenéuticas que inician el giro lingüístico de la filosofía (nos referimos a las de Heidegger y Gadamer), pues para éstas es precisamente del lado de

una fenomenología de la discursividad que mienta al ser humano desde donde discurre toda posibilidad de una ontología sin metafísica, mientras que para Ricœur un análisis del lenguaje que deje de lado el aspecto de la intencionalidad que siempre se imbrica en todo decir es un elemento irrenunciable de toda consideración ontológica del lenguaje y de aquellos que lo habitan¹⁸. Y si parece que al suscribir que el ser se abre al lenguaje desestimamos una dualidad ontológica entre las cosas y el conjunto de signos que utilizamos para mentarlas, permitiéndonos así explicar la relación ser-lenguaje fuera de metafísicas que presuponen una esencia o una realidad fuera de nuestra interpretación de ésta; para Ricœur es precisamente en la unidad explicativa de lo que es que parece asomarse una vieja cuestión metafísica sobre la que es necesario detenerse. No es sólo que con la identificación entre ser y lenguaje se deje fuera algo real extralingüístico y con ello pueda ponerse en juego el problema de la referencialidad¹⁹, sino que es precisamente en el plexo de relaciones que quedarían fuera del lenguaje que también hay algo que habitamos, una dimensión de lo que es que, aunque anclada de algún modo al lenguaje, lo excede. Pero ¿cómo explicar eso?

Detengámonos aquí un momento, pues es sobre las implicaciones para una reaprehensión del sujeto que realmente nos interesa preguntar. Si lo real extralingüístico mienta no sólo, como se suele interpretar, aquel reino de las cosas a las que tendería a referir el lenguaje, sino también el plexo de relaciones simbólicas a partir de las cuales nos es permitido interpretar algo como algo, entonces ¿dichas relaciones serían también una “cosa”? No parece ser el caso, pues nuestra interpretación simbólica del mundo debe en gran medida su riqueza interpretativa al alto grado de mutabilidad en la aprehensión que tenemos de la misma. Y si el habla, como señala Ricœur “es el acto mediante el que el lenguaje se desborda como signo para acceder al mundo, a otro o a uno

¹⁸ La diferencia no es trivial, pues por un lado tenemos una fenomenología que busca detenerse en un análisis de los discursos (con un acento particular en los discursos escritos paradigmáticos para el enfoque hermenéutico) y el modo en que estos configuran la humana existencia, mientras que del otro, sin renunciar necesariamente a esta consideración, busca dar cuenta también de la intencionalidad depositada sobre todo discurso en tanto articulaciones dicente que buscan decir “algo a alguien sobre algo” (Cfr. Ricœur, “Retórica, poética, hermenéutica” y “Filosofía y lenguaje” en *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas* (Coord. Mario J. Valdés)).

¹⁹ Para Ricœur, la referencia es una cuestión sobre la que vale la pena detenerse, pues considera que es a partir de la aparente falta de referencia del discurso metafórico que se desestima todo un rango del lenguaje como desligado de cualquier tipo de verdad. No obstante, y siguiendo a Ricœur, la metáfora desplegaría otro tipo de referencia – una que él llama de segundo grado – que, al suspender la referencia “objetiva” a la que estamos acostumbrados, podría entonces referir relaciones impensadas hasta entonces, inaugurando así una referencialidad de otro tipo. Para una pormenorización de esto Cfr. Ricœur, *La metáfora viva*.

mismo”²⁰, entonces la cuestión sobre la que valdría la pena detenernos no es sólo cómo se realiza dicha mediación, sino también aquel modo en que el lenguaje se desborda. No queremos preguntar, sin embargo, cómo es que a partir de un sistema finito de signos se pueden realizar combinatorias cuasi infinitas de decires, sino en qué radica precisamente la propia dehiscencia connotativa que posibilita el colapso de la univocidad referencial; ¿no es eso lo que Ricœur señala del lado de la intencionalidad (“decir algo a alguien sobre algo”)? Y si la tesis que aquí se esboza es correcta, ¿no es entonces que fuera del lenguaje parece existir, además del reino de “las cosas”, una faceta de lo real que, aunque indicada por el lenguaje y las posibilidades dicentes del mismo, algo otro que atraviesa esa dimensión simbólica de lo que es?, ¿no nos ayuda a apuntar también a ello un concepto como el de “real extralingüístico”²¹?

Y, sin embargo, ¿cómo mentar algo que parece no ser cosa alguna? Arriesgamos aquí una idea: señalar aquello sobre lo que queremos meditar lo podemos hacer por una vía negativa. Si el concepto de “real extralingüístico” parece ser tan chocante, tal vez se debe precisamente a que es fácil decir que con ello no se mienta más que el problema de la referencia del lenguaje a las cosas, o que podemos interpretarlo como una manera de Ricœur de señalar múltiples dimensiones lingüísticas, siendo entonces que lo que se intentaría decir mediante el uso de semejante término sería que, así como el lenguaje predicativo parece tener un modo particular de ser sobre el que la tradición filosófica se ha demorado ampliamente, también existen muchos otros modos en los que el ser humano se mienta. No negamos ninguna de las dos interpretaciones anteriores, pero ¿acaso no radica la fuerza de un término como “real extralingüístico” en el ruido que provoca?

²⁰ Ricœur, “Filosofía y lenguaje”, pág. 47

²¹ Y aunque sabemos que «real extralingüístico» resulta más bien una expresión desafortunada desde la discusión que la hermenéutica Ricœuriana lleva a cabo con la lingüística analítica de Frege (Cfr. Ricœur, “Filosofía y lenguaje” y Rivara Kamaji, “El problema lenguaje-realidad en Paul Ricœur”), nos parece al mismo tiempo una provocación a ese pensamiento en el que se inscribe pero del cual también se desmarca por el ruido que provoca, para considerar el “giro lingüístico” que realiza Ricœur ya no sólo desde su vínculo con la tradición fenomenológico-hermenéutica germana (que tal nos parece la comprensión de susodicha expresión como una manera de señalar que, aunque todo es lenguaje, éste se indexa en “lingüísticas” diferentes), sino precisamente fuera de ésta. Fuera de su reinscripción en la arborescencia conceptual de los pensamientos de Heidegger y Gadamer, principalmente, es donde nos parece encontrar la fortuna de esta desafortunada expresión. ¿No es también por la poca fortuna con la que algunos conceptos se inscriben en una determinada tradición que podemos pensar tanto fuera como dentro – aporéticamente – de ciertas restricciones categoriales y conceptuales? De algún modo intentamos hacer caso con esto a la indicación del propio Ricœur de la responsabilidad que tiene la filosofía no sólo con preservar un cierto espacio abierto para el lenguaje sino de abrirlo continuamente. Trataremos de clarificar esto en los últimos dos capítulos de este texto.

Acostumbrados a pensar *a posteriori* del giro lingüístico deudor de las ontologías de Heidegger y Gadamer, mentar la existencia de algo fuera del lenguaje parece un problema sólo cuando el propio lenguaje en verdad parece recobrar la antigua dignidad metafísica del “mundo real”, pero tal vez es justo en la posibilidad de lograr pensar aún desde la aporía en que parece arrojarnos un concepto así que podemos encontrar algún modo de salir de los atolladeros conceptuales y argumentativos en que las ontologías hermenéuticas han dejado a la reflexión filosófica. Me refiero con esto a viejos problemas como el tiempo, el sujeto, el ser, pero también a la aproximación “científica” de lo real con la que la filosofía no ha querido o no ha podido dialogar.

¿Cómo, entonces, trazamos una vía negativa para mentar aquello real extralingüístico²²? La estrategia que se elige en este texto es la de ayudarnos del propio proponente del término (Ricœur) para tratar de señalar, tan lejos como sea posible, una intuición que, aunque reconocemos derivada del ruido que nos propicia su concepto, quizás es una elaboración propia y no considerada en este tenor por Ricœur. Descartamos una aproximación basada principalmente en su teoría del lenguaje pues ciertamente allí lo que hemos encontrado es más bien una reflexión sobre el problema de la referencia, misma que, aunque ya señala un modo distinto de pensar la referencia fuera de la objetivación de lo real (véase *La metáfora viva*), se restringe al análisis del lenguaje en su modo predicativo, esto es, discursivo. Si lo que aquí se quiere señalar es que la riqueza de lo real extralingüístico radica en su posibilidad de considerar algo realmente fuera de todo lenguaje, entonces la aproximación a seguir debe ser otra. En estos apuntes se opta por seguir su reflexión sobre la identidad pues, como se ha mencionado, suscribimos la imbricación que se detecta desde las primeras ontologías hermenéuticas entre lo que es y ese ser que puede preguntar por ello. Se intenta entonces, siguiendo el tránsito que realiza Ricœur sobre la mismidad, tratar de aprehender también el reducto real extralingüístico de una identidad narrativa para señalar sin hacerlo – nuestra vía negativa – aquello otro que también nos aparece en dicho concepto.

Identidad y función narrativa

¿Qué es y qué buscamos señalar con la «identidad narrativa»? Preguntamos de este doble modo porque lo que aquí se intenta es más que una mera reseña, se intenta decir algo sobre el otrora sujeto que, aunque parte de Ricœur y la tradición hermenéutica en la que se inscribe, también busca

²² Cfr. Nota anterior.

señalar algo distinto. Así, podemos decir que la identidad narrativa es “aquella identidad que el sujeto humano alcanza mediante la función narrativa”²³; y lo que buscamos señalar con ella es justo ese efecto de sentido alcanzado mediante la función narrativa que también somos. Con esto, sabemos, tan sólo balbuceamos una respuesta que aún dice muy poco. Desarrollar este balbuceo es lo que se busca a lo largo de este apartado.

Empezaremos diciendo que, para Ricœur, la identidad narrativa surge como respuesta a la pregunta “¿quién?”, quién dice, quién hace, quién, en fin, es ese ente que en cada caso es uno mismo. No se pregunta aquí qué somos, ni siquiera cómo, tan sólo *quién*. Pero es mediante este nada inocente cambio en el preguntar que se posibilita el despliegue de una comprensión sobre eso que somos que no sólo nos parece afortunada en sí misma por permitirnos constituir identidades móviles y dinámicas, como trataremos de explicar más adelante, sino también porque abre un camino que nos incita a abordar las implicaciones ontológicas de nuestro quehacer mundano fuera de sujeciones categoriales ancladas aún en la mera dialéctica del *cogito* y su negación.

Ricœur tropieza por primera vez con el concepto de identidad narrativa al final de la reflexión que hace sobre la noción de tiempo y su imbricación con el relato a lo largo de los tres tomos de *Tiempo y Narración*²⁴. Si, como señala el autor, parafraseando a Arendt, responder a la pregunta *quién* sólo se puede lograr al contar la historia de una vida, entonces la pregunta que se nos invita a considerar ahora es ¿cómo contamos esa historia? Para Ricœur, la identidad que se demanda como respuesta a la pregunta *quién* es una identidad narrada, pues es gracias a la poética del relato que podemos hablar, aunque sea indirectamente, de la historia de una vida.

Idéntico, sin embargo, tiene dos sentidos que se corresponden con los términos latinos *ídem* e *ipse*²⁵. Esta aclaración de aparente raigambre filológico en verdad marca una intuición de corte existencial y ontológico que nos permite, en primer lugar, preguntarnos qué tipo de identidad tratamos de aprehender cuando hablamos de nosotros mismos. *Ídem*, siguiendo a Ricœur, es sumamente parecido, inmutable, y que permanece en el tiempo, mientras que *ipse* mienta aquello que nos es propio. Si bien parece que al preguntar por nosotros mismos preguntamos por aquello

²³ Ricœur, “La identidad narrativa”, pág. 215

²⁴ Ricœur, *Tiempo y narración III*, págs. 994-1002

²⁵ Cf. Ricœur, “La identidad narrativa”

nuestro que permanece en el tiempo, lo cierto es que dicha respuesta buscaría responder más bien qué es lo que somos, asumiendo con ello que, sea lo que sea que seamos, esa entidad se mantiene, de algún modo, siempre la misma. Semejante respuesta – y por ello la pregunta que la demanda – partiría de la aceptación de una cierta metafísica que presupone la inmutabilidad de ese ente que en cada caso sería uno mismo. Para Ricœur, preguntar *quién* demanda una respuesta de otro tipo, una que se centre en el *ipse* y no en el *ídem*, pues lo que preguntamos con un *quién* es lo propio de cada uno, preguntamos apenas por alguien y no por algo.

Nótese, sin embargo, que hasta este punto nada nos detiene de preguntar a la par del “¿quién?”, un “¿qué?”. No se trata, empero, de presuponer que la humana existencia tenga un modo paradigmático de ser, o siquiera de plantear algún modo particular de configuración de la experiencia humana. No; lo que con Ricœur se intenta es partir de la síntesis de lo heterogéneo que es el relato de una vida para dar cuenta de aquello que somos como plexo de sentidos, y preguntar entonces, sí, cómo somos algo más que un efecto del discurso, cómo nos apropiamos nuestra carne y cómo, finalmente, incluso la apropiación narrativa que hacemos de una vida se encuentra atravesada por múltiples dispositivos de subjetivación que tal vez Ricœur no entrevé del todo en sus implicaciones. Pero aguardaremos hasta el final de este apartado para abordar todas estas cuestiones.

Primero, en aras de entender no sólo el concepto de identidad narrativa, sino también la preocupación detrás del mismo, debemos responder algunas preguntas que nos indiquen el tránsito de la reflexión Ricœuriana. Así, si la identidad narrativa es aquella que uno se apropia narrando, entonces debemos preguntar ¿cómo narramos? y, tal vez más importante, ¿qué nos implica narrar? Para Ricœur, “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”²⁶. ¿Qué quiere decir esto?

En *Tiempo y Narración*, Ricœur concluye que el tiempo humano sólo puede ser un tiempo narrado, pues es en el relato que hacemos de una vida que el plexo inconexo de acciones que se llevan a cabo desde el primer día adquiere la consistencia de una identidad, o mejor, de una mismidad. “La

²⁶ Ricœur, *Tiempo y narración I*, pág. 113

mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones”²⁷, y en este sentido refiere no sólo a la identidad numérica, a la aparente permanencia en el tiempo de ese ente que es capaz de mentarse a sí mismo como uno, sino también a la posibilidad siempre efectuada de apropiarse su recorrido por el mundo en función de dicha permanencia temporal, de hacer suya una vida. Recordemos, claro, que, al hablar de identidad narrativa, hablamos de ipseidad, de apropiación narrada de acontecimientos que termina mentando un agente de acción (un personaje o una persona)²⁸. Así, la mismidad no es la mera adjudicación de acciones a alguien, también es la propia dinámica mediante la cual nos es posible tanto diferenciar una acción de otra como mentar a través de dicho reconocimiento a aquel quien consideramos su actor. En este sentido la mismidad es una relación de aquellas otras relaciones que, en primera instancia, nos permiten reconocer acciones desde de su “completud”²⁹.

Pero ¿cómo es que al relatar sintetizamos el plexo de relaciones heterogéneas que constituyen una vida y terminamos mentando un agente de acción? Ésta ya no es una pregunta que atañe meramente a la mismidad, es un preguntar que se dirige a la propia función narrativa, al despliegue de sentido que se logra cuando a partir del acomodo de ciertos hechos configuramos, concordantemente, un conjunto de acciones discordantes. Ricœur concretiza este proceso en la estructura de la triple mimesis que resumimos brevemente a continuación³⁰.

Mímesis 1 es “la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal”, esto es, se trata de la comprensión previa que cada uno de nosotros tiene de aquello en lo que consiste el obrar humano, tanto en su dimensión actuante como simbólica, así como del despliegue temporal en que se inscribe dicho actuar. Esta pre-comprensión, para decirlo de otro modo, requiere no sólo que sepamos reconocer agentes de

²⁷ Ricœur, *Sí mismo como otro*, pág. 110

²⁸ Así como en los relatos histórico y de ficción se sintetiza lo heterogéneo de una vida adjudicando las acciones a tales o cuales personajes, la mismidad de individuos concretos sería también una adjudicación contingente que, sin embargo, dependería ya no sólo de una serie de acciones acotadas por el propio texto, sino también de acotaciones extralingüísticas que condicionarían la apropiación de ciertas experiencias sobre otras.

²⁹ Pues, ¿qué le da consistencia a una acción sino su inscripción episódica en el relato de una vida? Los “límites” del obrar humano no parecen ser otros que los que se pueden señalar desde su dimensión narrativa. No es que con esto queramos indicar algún modo en que se agota el obrar humano, sino precisamente que sus limitaciones son meramente contingentes: es al narrarnos que cada acción encuentra su principio, su medio y su fin (Cfr. Aristóteles, *Poética* y Ricœur, *Tiempo y narración I*).

³⁰ Cf. Ricœur, *Tiempo y narración I*, págs. 115-161

acción, sus motivos y sus mediaciones simbólicas, sino también que la experiencia que logramos de ellos se encuentra ya siempre desplegada (prefigurada) entre el hacer y el relato que hacemos de dicho hacer y que, apelando a Heidegger, Ricœur señala con el concepto de intratemporalidad (somos, después de todo, además de aquello que se hace, la intencionalidad que se le adjudica a todo quehacer así como el entramado simbólico desde el cual le busca interpretar). Este primer aspecto de la mimesis, en resumen, busca dar cuenta de esa comprensión no teórica que tenemos del mundo y que la narración, de algún modo, busca referir sin realmente copiar.

Mimesis 2, continuando con lo anterior, sería precisamente el modo en que, a través de la función narrativa, se busca configurar un mundo que, aunque autónomo, no es en absoluto independiente de nuestro habitar cotidiano. Este es, siguiendo a Ricœur, el reino del *como si*. Se trata aquí de la disposición que se hace de las acciones conforme a una trama para configurar con ello un tiempo, el tiempo de la obra que no es simplemente una disposición episódica, esto es, cronológica, sino un despliegue de los acontecimientos conforme a un acomodo (*mythos/trama*) que, justamente por su disposición, termina configurando un sentido – temporal³¹ – otro de la experiencia humana. Este aspecto de la mimesis busca señalar que, aunque anclada en nuestro habitar mundano cotidiano, la poética narrativa termina siempre configurando un tiempo distinto para cada relato, si bien dicha configuración se encuentra atravesada por una tradición que a su vez descansaría en el juego entre innovación y sedimentación, esto es, entre los modos paradigmáticos de construir tramas heredados de circunstancias históricas y las posibilidades siempre cambiantes de configurar tramas nuevas.

Mimesis 3, finalmente, muestra la intersección entre el mundo del texto y el mundo del oyente. Este aspecto de la mimesis es tal – de orden mimético – porque no señala simplemente una influencia del contenido de la obra (su sentido) sobre la vida de aquel que se enfrenta a ella, si no porque la apropiación que se hace del texto, por un lado, influye sobre la esquematización y tradicionalidad

³¹ Temporal, sin embargo, no muestra tan sólo una configuración causal, sino a la vez el plexo de relaciones que nos permite sintetizar lo heterogéneo que son los actos de una vida. Lo que hace adecuado un relato no es tan sólo la disposición de los hechos conforme a un ordenamiento, sino que éste cree el efecto de decir algo a alguien sobre algo y con ello se despliega la intencionalidad que implica todo decir. Desde dónde y cómo articulamos dichas intenciones es, empero, una cuestión sobre la que regresaremos sólo al final de esta investigación. Por ahora baste decir que la dimensión temporal configurada miméticamente implica dar cuenta de cierta concatenación causal conforme a una dilación intencional.

que se despliega en toda narración³², así como por la refiguración del tiempo del escucha que se efectúa al apropiarse la temporalidad configurada dentro del mundo de la obra. De algún modo, lo que se señala con este aspecto de la función narrativa es aquello que Gadamer llamaba fusión de horizontes³³; es el reconocimiento de que nuestro enfrentamiento con una obra – y en este caso, con el relato en particular – no es un acontecimiento que nos deja incólumes si no que nos invita a ver nuestra praxis *como...*

La mimesis, entonces, es para Ricœur algo distinto a una mera representación de acontecimientos. Es, sobre todo, el concepto que le permite señalar el modo en que la función narrativa se apropia de nuestro prefigurado habitar mundano para configurar, a partir de él, un mundo propio, el del relato, en aras de refigurar la experiencia cotidiana que hacemos de estos lugares sobre los que nos encontramos eyectados. Mimesis, dicho de otro modo, es la confianza que deposita Ricœur sobre el relato para abrir posibilidades dicientes, y por ello existenciales, distintas a aquellas a las que nos encontramos ya enfrentados. No es, empero, un mero reconocimiento de la influencia del sentido de una narración sobre alguien, sino la aclaración de que dicha influencia excede el plano del sentido al impeler nuestra propia experiencia vital a ser aprehendida fuera de la mera sucesión episódica de los acontecimientos que decimos la constituyen. La función narrativa sería capaz de lograr esto porque no se limita a dar cuenta de acciones; por el contrario, narrar implica también *re-presentar* las intenciones que, aunque no siempre explícitas, reconocemos en lo que uno mismo como los demás hacen, así como las mediaciones simbólicas a través de las cuales nos resulta pertinente interpretarlas. La posibilidad de agenciarse estos otros modos de habitar el mundo son los que hacen de la mimesis, como la entiende Ricœur, algo distinto a una simple copia de lo que ya es. La riqueza del relato, en tanto que mimético, radica precisamente en que lo que nos dice excede lo meramente contado; en él también se gestan posibilidades de configurar la experiencia que no son la mera repetición de una cotidianidad pretendidamente bien conocida. Cada relato es su propio mundo, con su propio tiempo y sus propias mediaciones simbólicas desde las cuales se incitan a interpretar lo acaecido de tal o cual modo.

³² La tradición, aclaremos, no es sólo el plexo de relaciones ordenativas desde las cuales una obra es configurada, sino también aquellas desde las cuales nos apropiamos la obra como oyentes/lectores. La esquematización que hacemos de estilos y modos de decir es un juego entre innovación y sedimentación que acaece, por así decirlo, a ambos lados del mundo configurado por la obra: tanto en la dimensión prefigurada del mundo que la ve nacer, como en la refiguración a la que impele a aquel que le ha dedicado su tiempo.

³³ Cf. Gadamer, *Verdad y método I*

En este sentido, el entramado temporal del relato que le permite decir a Ricœur que el tiempo humano es un tiempo narrado proviene del reconocimiento de que el tiempo es algo más que una cronología, más que sólo un acomodo lógico conforme a un modo particular de *chronos*. El tiempo, para Ricœur, así como para Heidegger, sería algo que, sin ser temporal en sí, determina la aparición temporal de lo que es³⁴. Más aún, Ricœur reconoce que el tiempo se experimenta también de más de un modo, siendo entonces que tanto la intratemporalidad (nuestra experiencia fenomenológica del tiempo) como el tiempo del cosmos conviven y hacen emerger la temporalidad histórica (aquella que busca dar cuenta de la sucesión episódica acumulada). Ninguno de estos modos de ser temporales sería independiente de los otros, sino que se imbricarían al grado de, a través de su entramado, hacer aparecer la aparente unidad temporal del mundo. En este sentido, la función narrativa sería la dimensión de la humana existencia que nos permitiría concordar nuestra experiencia discordante del tiempo en una universalización que, aunque ficticia, no por eso es irreal. Para entender esto último, debemos hacer hincapié en la idea de mimesis propuesta por Ricœur: mimesis no mienta una imitación, sino la “trasposición metafórica” del campo práctico por el *mythos*³⁵. *Mythos*, como es entendido por Ricœur, refiere a la disposición de los hechos que se hace conforme a un ordenamiento que no es necesariamente el de la mera sucesión episódica, sino al entramado que se hace de dichos hechos para darle una cierta coherencia, una causalidad poética que siguiendo su propia lógica busca dar cuenta de su relación temporal (y con ello configurar las “razones” de su relación), fuera de la necesidad de un acomodo conforme a un principio fuerte de causalidad³⁶.

En el mismo tenor, la metáfora para Ricœur no es una mera figura retórica sin referente, sino que ejecuta una referencia que requiere suspender la referencia primaria con el mundo de las cosas para

³⁴ Cf. Heidegger, *Tiempo y ser* (Trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque).

³⁵ Ricœur, *Tiempo y narración I*, pág. 103

³⁶ En qué medida se imbrica la cuestión de los logos con la de los distintos tipos de aprehensiones de lo real fuera del mero principio de causalidad científicista al que aquí referimos como principio “fuerte” de causalidad es un tema sobre el que aún habría que pensar largamente. ¿No hay acaso una fuerte relación entre las consideraciones que se hacen sobre lo *to ón* (lo considerado presente) y el logos a partir del cual se busca aprehender la verdad de éste?, ¿no parece jugarse en dicha relación toda ontología? Y si el principio de causalidad de las así llamadas “ciencias de la naturaleza” parece ser deudor de un modo muy particular de articular la relación entre lo que es como un sucedáneo episódico, ¿qué nos indica esto sobre la lógica científica?

ser capaz de referir aquello que le interesa: la metáfora no señala cosas, sino relaciones intempestivas que, en tanto inadecuadas para el plexo de referencias en que se juegan los discursos descriptivos, apuntan hacia una lógica causal distinta a la mera sucesión episódica. La pretensión de verdad de la poética – de los discursos que hacen uso de la metáfora en su configuración – se halla fuera de la lógica de la proposición descriptiva, sin que por ello busque conformar un nuevo modelo lógico de aprehensión de lo real. La referencia metafórica se particulariza en cada una de sus instancias y se juega siempre nuevamente en tanto que posibilita la emergencia de relaciones anteriormente no vistas desde una referencialidad “primaria”³⁷. La potencia de la metáfora, la particularidad de su dinámica dicente radicaría en su capacidad de señalar algo distinto a las meras cosas. ¿Qué refiere entonces una metáfora? Refiere, sobre todo, relaciones noveles entre un estado de cosas previamente ya referido de algún otro modo³⁸.

Así, la trasposición metafórica a través de un *mythos* que sería la mimesis para Ricœur, nos indica, por un lado, que la mimesis, en tanto posibilidad dicente, tiende a configurarse no sólo a partir de la referencia primaria que sería el modo de señalar lo real propio de los predicados descriptivos, sino que también se configura desde la apertura de otro tipo de referencias que ya no se jugarían en el terreno de la mera descripción, sin dejar por ello de referir de algún modo, siendo que la potencia de su intención referencial se hallaría precisamente en su posibilidad de mentar algo distinto al reino de las “cosas”. Por otro lado, el entramado de los hechos de la que sería capaz toda mimesis – su *mythos* – no configuraría meramente una copia del mundo, si no que, en tanto potencia metafórica (recuérdese que el tiempo humano sólo se configura como tal en el entrecruzamiento entre el tiempo del relato de ficción y el tiempo del relato histórico) sería capaz de mentar un acomodo que, aunque lógico, no tendría que depender del modelo de la sucesión episódica en que, por ejemplo, se inscriben las “ciencias de la naturaleza”. Es en este sentido en que, mediante la función narrativa, el tiempo se vuelve tiempo humano: al relatar configuramos un *logos* que, aunque deudor del estado de cosas en que se inscribe nuestra cotidianidad (desde el fenómeno de la intratemporalidad hasta el registro histórico que llevamos de nuestros

³⁷ Cf. Ricœur, “Filosofía y lenguaje”, pág. 52

³⁸ En este sentido, la vida de una metáfora estaría relacionada con la tradición en que ésta se gesta en tanto que ciertas metaforicidades de lo real (el encuentro de relaciones previamente no detectadas) estarían condicionadas por la tradición desde la cual se querría señalar la intempestividad de dichas relaciones halladas. En qué medida una metáfora es deudora de sus circunstancias de emergencia es algo sobre lo que Ricœur reflexiona en *La metáfora viva*

acaecimientos sin olvidar el tiempo del cosmos marcado por el pasar de las horas), no necesita anclarse en la mera sucesión de un “después” tras otro para dar cuenta de las relaciones – ¿siempre causales? – que se pueden detectar entre diversos hechos. El tiempo humano, para tratar de decirlo brevemente, sería aquel tiempo que no sólo reconoce el aspecto histórico de nuestro devenir sino que posibilita la emergencia de *logos* distintos para aprehender también nuestra relación con lo real más allá de una lógica substituta; es el reconocimiento de que en nuestro devenir mundano hay también una fuerte dimensión reflexiva que, sin embargo, no implica primordialidad de la razón o de *cogito* alguno. ¿Qué tipo de reflexividad, entonces, considera Ricoeur a la base de su imbricación entre tiempo humano y tiempo narrado? Nos parece encontrar la respuesta a esta pregunta en el siguiente nodo de la interrogación que nuestro autor hace sobre el otrora sujeto, su materialidad y el agenciamiento que se hace de ésta, es decir, en la explicitación de esa frase que mienta al «sí mismo como otro» y que nos permite comprender a cabalidad cómo es que el fenómeno de la identidad se encuentra inexorablemente ligado con el reconocimiento de nuestros semejantes, y del desarrollo en que semejante imbricación con la otredad se puede atestiguar

Carne, cuerpo y otredad

Dado lo anterior, por ahora parece quedar claro que la función narrativa, como es pensada por Ricoeur, no se limita a decir algo sobre algo³⁹, también configura la experiencia, nuestra experiencia, fuera de las delimitaciones de un modo paradigmático del entramado temporal que podemos llamar también tiempo cosmológico: aquel de nuestro quehacer cotidiano ya siempre sometido al andar del reloj. No se dice con esto nada sobre la verdad o falsedad de un tiempo en relación con otro. Se señala, en todo caso, que el tiempo también se nos manifiesta de muchos modos. Y si bien es cierto que nuestra cotidianidad parece anclada en la temporalidad del cosmos, lo que Ricoeur nos ayuda a indicar es que la experiencia humana, en tanto que busca dar cuenta de sí, se halla a la vez atravesada por ese afán de concordancia de lo discordante que también impele la construcción de una trama, de un *mythos*; la intratemporalidad de esto que somos no es entonces mera ficción así

³⁹ Si bien parece ser el caso en “Filosofía y lenguaje”, debemos recordar que, en dicho texto, la formulación completa de la idea es esbozada como “decir algo sobre algo *a alguien*”, siendo entonces que el elemento de la otredad marcada por la referencia a ese alguien que aquí todavía no se explica, nos da la pauta para meditar sobre la reflexividad sobre la cual puede ser articulada la teoría de la referencia “secundaria” propia de la metáfora así como la imbricación entre tiempo y función narrativa.

como el tiempo del reloj no es mera historia, el tiempo humano es un entramado temporal que se juega entre la ficción y la historia, entre el afuera del cosmos y el adentro de la mismidad.⁴⁰

En este sentido el tiempo humano es un tiempo narrado, se trata de reconocer “la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto”⁴¹, esto es, de hacer visible que antes que un sujeto capaz de expresarse como un “yo”, somos algún tipo de reflexividad (que no necesariamente reflexión) que posibilita dicho mentarnos como algo que es y, de igual modo, reconocer las implicaciones que dicha primacía reflexiva tiene sobre nuestra temporalidad.

Ricoeur aclara este último punto en *Sí mismo como otro*: “Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa. Alteridad significa aquí primordialidad respecto a cualquier intención.”⁴² Con esto, empero, no se desconoce la precedencia ontológica de la carne en cualquier distinción entre lo voluntario y lo involuntario; más bien se la asume como su raíz, como la *hyle* de toda alteración de lo propio, como el sustento material de nuestra dinámica mundana, por decirlo de algún modo. Decir que somos carne es decir no sólo que somos un ente entre entes, también es un reconocimiento de las afectaciones que obramos y padecemos en función de nuestra inscripción material en el mundo⁴³.

La carne, sin embargo, no nos es ya un cuerpo. El cuerpo sólo nos aparece como tal cuando mundanizamos la carne, cuando la aprehendemos no sólo desde su materialidad en bruto, sino desde el estado de-yecto en el que nos hallamos ya siempre arrojados. Con esto no se indica la posibilidad de una aprehensión originaria dependiente por completo de nuestra materialidad; no hay aquí apelación alguna a un supuesto estado de gracia de la condición humana fuera de sus

⁴⁰ No suscribimos con esto una dialéctica ontológica entre materia y espíritu, ni siquiera realmente entre afuera y adentro. Intratemporalidad no es más que el efecto de sentido derivado del decirse a uno mismo, pues ningún relato de una vida puede ser contado exactamente como ha acaecido. Nos relatamos siempre configurando un tiempo, y es esto lo que llamamos intratemporalidad: el tiempo configurado por el entramado de tramas de una vida y que se despliega, también, en la cotidianidad. Nombramos tiempo cosmológico a aquel de la vida en común que, por acuerdo, ha terminado siendo indicado por el andar de las manecillas del reloj.

⁴¹ Ricœur, *Sí mismo como otro*, pág. XI

⁴² Ricœur, *Ibid.*, pág. 360

⁴³ Mundo, apelando tanto a Ricœur como a Heidegger y al resto de la tradición hermenéutica, es más que el conjunto material de los entes que nos rodean; es a la vez el plexo de relaciones, en su dimensión efectiva como simbólica, desde el cual podemos aprehender las cosas en tanto tales.

circunstancias históricas. Nuestra carne, tan pronto reparamos en ella, no puede aparecernos sino como cuerpo, como materialidad atravesada por plexos de relaciones significantes que incluyen aquello que llamamos cultura, pero que también la excede. Ricœur ejemplifica este excedente significativo que también nos configura con lo que él llama “la traslación por la que mi carne forma pareja con otra carne”⁴⁴, es decir, aquella operación prerreflexiva y antipredicativa por la que busca señalar la “síntesis pasiva” mediante la cual nos aparecemos como un cuerpo entre otros cuerpos.

Se trata aquí de una relación indiciaria que nos permite reconocer los síntomas de mismidad que reconocemos en nosotros mismos también en los otros, de realizar una síntesis no meditada que presupone que veamos al otro como un ego análogo, como otro “yo” que, así como yo, también puede decir “yo”. Esto, claro, sólo es posible una vez que también uno ha aparecido para sí mismo como algo, como algo que es además un alguien en tanto que reconozco que “la sucesión de los recuerdos del otro jamás se situará en la sucesión de mis propios recuerdos”⁴⁵.

Mas no sólo se trata de señalar la traslación por la que presupongo una construcción identitaria semejante a la mía en el otro; Ricœur también señala que la posibilidad de reconocer gestos identitarios en uno mismo se encuentra profundamente imbricada con nuestro aparecer entre otros. Son los otros los que incitan la aparición de mi propia carne como un cuerpo, en tanto que para ellos ya aparece como tal. Como animales políticos, esto es, configuradores de habitáculos comunes, nos encontramos ya siempre arrojados en un mundo previamente significado – prerreflexiva y reflexivamente, predicativa y antipredicativamente – que incita a que este ente entre entes que somos no sea nunca sólo carne, sino también cuerpo, y con ello alguien al que le es propio dicho cuerpo. Sólo después de esta primera alteridad, extrañeza para con nuestra materialidad, pueden surgir todos los demás cuerpos y *egos* como traslado del sentido propio sobre otros entes en los que encuentro las señas que me permiten reconocerlos como *egos* análogos, como sus propias mismidades. Pero este no es un proceso que se lleve a cabo a través de categorías, es más bien un traslado del reconocimiento de mis propios procesos dinámicos – de mi morfogénesis – que se dona a aquellos entes reconocidos como similares a mí configuración ontológica.

⁴⁴ Ricœur, *Ibid.*, pág. 371

⁴⁵ Ricœur, *Ibid.*, pág. 370

Hablamos aquí de donación para mentar un proceso que antecede, ontológica y no temporalmente, a toda constitución de una mismidad a partir de nuestro encuentro con lo otro que en modo alguno es un proceso meditado. Mas lo otro no es aún los otros, estos últimos fungen más bien como catalizadores de la radical extrañeza que es nuestro encontrarnos arrojados en un mundo, son la otredad que nos impele más radicalmente en tanto que reconocemos en ellos la necesidad de reconocernos también como algo distinto del resto de entes que nos rodean y, sobre todo, como distintos de ellos mismos, como seres capaces de apropiarnos el mundo con nuestro propio estilo. Estilo, en este sentido, “es la habilidad de producir diferentes velocidades y variaciones en el elemento lingüístico, de extender la cromática de lo que está escrito o dicho, y de extender el lenguaje a elementos no lingüísticos como gestos, entonaciones e instrumentos”⁴⁶. Y así, hacerse de un estilo particular de moverse por el mundo sería también hacerse de un carácter.

Carácter, para Ricœur, es “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”⁴⁷, es, en suma, el modo emblemático de referir la mismidad en cuanto mía, como disposición adquirida que mienta un estilo particular de apropiación del mundo y de las acciones llevadas a cabo en él por un individuo concreto. Sin embargo, el carácter, a pesar de poder fungir como el «qué» del «quién», como señala Ricœur, no es de ningún modo una sustancia a la base de nuestra dinámica existencial. Carácter es, en todo caso, la historia contraída del entramado de tramas que nos disponen de cierto modo en nuestro quehacer cotidiano, pero de ningún modo es una sujeción absoluta a un obrar de cierto modo. ¿Por qué, empero, se suele relacionar carácter con inmutabilidad? Ricœur señala que “la costumbre proporciona una historia al carácter; pero es una historia en que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido”⁴⁸. Es justo esta sedimentación la que dota al carácter de su especie de permanencia en el tiempo que nos permite reconocer disposiciones duraderas como rasgos (de carácter, valga la redundancia) mediante los cuales identificamos a una persona como siendo la misma. He aquí, empero, que nos encontramos con un detalle que, aunque a Ricœur le permite desarrollar a cabalidad la dualidad entre el aspecto *ídem* y el *ipse* de una mismidad, a nosotros nos conduce a preguntar por el modo de ser de aquello mentado hasta aquí como carácter.

⁴⁶ Sheerin, *Deleuze and Ricœur...*, pág. 89 (La traducción es mía)

⁴⁷ Ricœur, op. cit., pág. 113

⁴⁸ Ricœur, *Ibid.*, pág. 116

Si bien parece claro que en la apropiación que se hace de una vida es inevitable que ciertas disposiciones se adquieran más duraderamente que otras, nos preguntamos sobre todo por una genealogía de dicho modo de apropiarnos ciertas disposiciones sobre otras. ¿Cómo dar cuenta del afán de permanencia en la configuración de una mismidad? Ricoeur acepta este fenómeno como intrínseco a la constitución de una identidad narrada: si el afán de sintetizar lo heterogéneo atraviesa necesariamente por una adjudicación de acciones a un sujeto de acción, entonces parece inevitable que la apropiación que se haga de una vida logre la concordancia de una serie de episodios discordantes desde “las identificaciones adquiridas por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo”⁴⁹. En este sentido, la sedimentación de un cierto estilo parece una dinámica inherente a la constitución de un individuo humano. Preguntamos: ¿es esto así?

La pregunta nace más que de un reparo con una dinámica de la sedimentación, nace sobre todo de la pléthora de cuestionamientos heredados de la arqueología del sujeto emprendida principalmente por Foucault. ¿Ha sido siempre éste nuestro modo de decirnos? “Tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia”⁵⁰, de manifestar cómo es que la problemática del sujeto expresada como un dar cuenta de ese ente que somos se encuentra profundamente atravesada por un afán objetivo que probablemente trasciende el modo de ser de lo humano. Objetivo se quiere al mundo, delimitado por una estructura de emplazamiento (*ge-stell*) que posibilite su disponibilidad para la explotación, y el ser humano no parece ser una excepción.

En este afán, sin embargo, primero es necesario reconocer ese algo como tal, como distinto a todo lo demás y con su propia identidad. El ser humano en este sentido parece ser un problema en tanto que muta constantemente. ¿Cómo dis-ponerlo entonces? La cuestión aquí se embrolla, pues no se trata de responder pensando que haya una voluntad detrás de dicho afán. El deseo de objetividad es, en todo caso, un destino, una configuración del mundo que no proviene de voluntad alguna sino del conjunto de imbricaciones de “lo humano”. El destino de lo ente como algo objetivo no es de ningún modo el resultado de una decisión, es más bien la herencia distendida hacia el porvenir que

⁴⁹ Ricoeur, ídem.

⁵⁰ Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí*, pág. 94

hemos obtenido de nuestro propio interrogar y habitar el mundo⁵¹. En este tenor, la identificación de lo humano en tanto tal no obedecería a proyecto político alguno; por el contrario, sería el modo de demandar objetividad a lo real lo que ha posibilitado la explotación del hombre por el hombre. ¿Cómo, entonces, pasó el ser humano a ser otra cosa entre cosas?

Foucault quizás sea quien más nos ha aportado para tratar de responder a esta pregunta, pues en su obra hallamos multitud de tránsitos que ejemplifican el modo en que el actuar humano ha sido condicionado. No es éste, sin embargo y por cuestiones de espacio, un lugar pertinente para analizar a profundidad todos los diagnósticos a través de los cuales Foucault nos indica las distintas técnicas de subjetivación de las cuales aún es deudor nuestro modo de considerarnos. Retomamos aquí tan sólo la intuición detrás del afán arqueológico que realiza Foucault: el sujeto es un efecto de ciertas producciones de verdad circunstancialmente inscritas, pues cada sociedad posee sus propias técnicas de sí, esto es:

“técnicas que permiten a los individuos efectuar una serie de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc.”⁵²

Es decir, la propia consideración de uno, la mismidad que uno se apropia, se encontraría profundamente imbricada con el tipo de sociedad a la cual uno pertenece. Cuando Foucault además aclara que “El sí mismo sería el tipo de relación que ese ser humano, en cuanto sujeto, tiene consigo en una relación política”⁵³, nos parece que el componente político de dicha relación marca la circunstancialidad de los modos en que la propia mismidad puede aparecer y, con ello, la contingencia de las técnicas del sí mediante las cuales buscamos dar cuenta de ese ente entre entes que somos. ¿Qué tipo de operaciones hemos realizado en occidente sobre nosotros mismos para que la pregunta sobre nuestro ser discurra entre la crisis del sujeto y su recuperación?

Hay un cierto afán de verdad que parece atravesar todo el pensamiento occidental, pero de una verdad muy particular que buscaría lo que las cosas son en tanto tal, en tanto que el mundo parece

⁵¹ Cf. Heidegger, “La pregunta por la técnica”

⁵² Foucault, *Ibid.*, págs. 44-45

⁵³ Foucault, *Ibid.*, pág. 133

presentárenos ya siempre como algo sobre lo que podemos predicar. ¿Cuál es la relación que tiene nuestro modo de mentar el mundo a través de una estructura sujeto-predicado y la aparición de un concepto como *hypokeimenon* del cual es deudor la idea de subjetividad? La relación, incluso a nivel etimológico, parece estar allí, pero la cuestión no se agota en la mera reflexión sobre la ubicación semántica de un modo de ser. Si bien es innegable la influencia de ciertas posibilidades dicentes sobre lo que consideramos la verdad del mundo, incluyéndonos en éste, ¿acaso no parece también que no basta con ser capaces de rastrear la genealogía de ciertas “técnicas del sí” para continuar preguntando por esto que somos?

La fenomenología hermenéutica, así como el rastreo arqueológico de la existencia humana, parecen darnos las herramientas para dar cuenta de los múltiples modos en que se ha considerado e incluso valorizado aquello que decimos ser. Intuimos en sus resultados que dar cuenta de aquello que somos se encuentra ante la dificultad de lidiar con algo siempre mutable, en un doble sentido. Somos entes que cambian, crecemos, nos movemos por el mundo y tratamos de dar cuenta de nuestros haceres tanto individuales como comunitarios; pero somos también una focalización particular, predicativa, que, de algún modo, encuentra solaz en entender aquello que lo rodea, de decir su verdad y con ello buscar aprehender lo que las cosas realmente sean. El detalle no es sólo que no podamos bañarnos en el mismo río dos veces porque cambiamos todo el tiempo, es que parece que, perplejos ante el hallazgo de ser siempre distintos, hemos olvidado que el río tiene su propia dinámica y que ésta también muta y nos afecta. ¿Por qué discurrir entre querer entender al río o a ése que en él se baña?, ¿y las piedras que también con el agua se pulen, y el borde del cauce que tampoco se mantiene siempre igual?

La cuestión del sujeto, tal vez no se ha repetido aún suficiente, es un síntoma de un modo particular de ver al mundo. ¿Es un síntoma que ya podemos diagnosticar? Parece quedar claro, después de las ontologías fenomenológicas y hermenéuticas, que discurrimos entre plexos de sentido a partir de los cuales nos permitimos interpretar al mundo; nos entramos, a la vez, de plexo en plexo, buscando dar cuenta también de la propia humana existencia. Y con ello no señalamos más que una cierta sintomatología, pero ¿qué *gnosis* hemos ganado gracias a ello?

Regresamos en este punto sobre nuestros pasos para retomar una idea que, aunque nos ha permitido llegar a estas preguntas, no ha sido meditada aún suficientemente: la operación

prerreflexiva y antipredicativa mediante la cual aparecemos como un cuerpo entre otros cuerpos. Es a través de esta donación, de esta suerte de confianza a partir de la cual localizamos en otras carnes un *ego* análogo al propio y que, a la vez y de la mano, nos incita a aparecer como algo para uno mismo, donde entrevemos una indicación de lo real extralingüístico, de la apertura de la ontología hermenéutica de Ricœur a la posibilidad de preguntar de algún otro modo.

Ricœur, nos parece, busca comprender nuestra aparición como cuerpo entre otros cuerpos como una suerte de movimiento que, aunque posibilita toda reflexión, también la antecede en un plano ontológico⁵⁴ y, además, parece hallarse incluso antes de cualquier posibilidad predicativa, ergo, ¿desligada del *subiectum*? No precisamente. En tanto donación originaria, el proceso de emparejamiento de una carne con alguna otra sería el punto cero de la propia subjetividad, su *big bang* en tanto que antes de esta donación no es siquiera posible dirigir la pregunta a *alguien*⁵⁵. ¿Ubica con esto Ricœur, de algún modo, alguna coordenada temporal en la historia de una persona a partir de la cual los cuerpos aparecen para alguien ya no sólo como carne? No nos lo parece. El ejercicio fenomenológico que realiza Ricœur al tratar de dar cuenta de la aproximación mediada por una primera dinámica intensiva a la cuestión de la otredad nos parece apuntar a otro lugar. No es que se busque el origen traumático de la conciencia – como por ejemplo se acusa a cierto psicologismo – sino que se intenta indicar la propia posibilidad de dar cuenta de los otros ya no sólo desde la extrañeza del soliloquio de una conciencia a la base del aspecto “espiritual” del ser humano, sino de la imbricación política que incluso semejante dinámica prerreflexiva y antipredicativa conlleva. Es la comunidad – sentido frecuentemente olvidado de *polis* – en la que germina todo cuerpo en tanto demanda de verdad.

⁵⁴ Pero este anteceder, oh ironía, sería realmente algo de por sí inaprensible temporalmente, pues nos referimos tan sólo a un análisis conceptual y no de la “naturaleza de las cosas” (Cfr. Aristóteles, *Metafísica* 7, 1029b13-20)

⁵⁵ Para la cosmología vigente, preguntar por un antes del *Big Bang* es casi un disparate en tanto que el tiempo es una magnitud relativa a las relaciones entre los cuerpos en el espacio, espacio que además es inexistente antes de que, tras el gran estallido, cual motor inmóvil, se pusiera en marcha la propia dinámica de la materialidad del cosmos conforme a leyes que resultarían por demás contingentes. A tenor de esta consideración también sería permitente meditar sobre las implicaciones de una lógica matemático causal en los límites y alcances de nuestras teorías explicativas del universo. ¿No parece, por ejemplo, la extrañeza que aún despierta la relatividad del tiempo y el atasco entre ésta y la teoría cuántica del espacio, deudora de un modo de querer responder predicando acerca de entidades consideradas ya siempre presentes?, ¿no es el principio de incertidumbre de Heisenberg un indicador de la insuficiencia de semejante modo de interrogar?

Hasta aquí, sabemos, parece que caemos en el equívoco que señala Ricœur como posibilidad de la aparición de la mismidad como efecto de sentido de nuestro estado de-yecto: el problema de la autenticidad. “Si, en efecto, hay que pasar necesariamente por la figuración de sí, ello implica que el sí mismo se objetiva en una construcción, que algunos llaman, precisamente «yo»”⁵⁶. Sin embargo, ¿no radicaría el problema, más que en la ocultación de algún reducto absolutamente propio detrás de una imagen falaz, en el modo en que se mienta dicho «yo»? Decir yo, entiéndase, no es el problema. Nuestra lengua nos impele a referirnos a nosotros mismos, así como a los demás, como apuntando hacia entidades estables; éste es el problema. Si una lengua – y la semántica que la articula – nos inclina a cierta consideración de lo real, ¿podemos aún pensar fuera de dicha realización de lo que es? Si la referencia metafórica nos indica algo tal vez sea precisamente esa posibilidad. En tanto que podemos referir el mundo tanto desde la apreciación predicativa a la que nos impele una semántica objetiva (piénsese como ejemplo en el uso estándar del español y su estructura sujeto-verbo-objeto), como desde el señalamiento de relaciones aparentemente intempestivas propias de un decir poético, ¿acaso no encontramos ya en el propio seno de una lengua como un sistema autónomo de dependencias internas? La potencia de la referencia metafórica – de la metáfora viva – parece jugarse a medio camino entre su contingencia y su posibilidad de trasgredir la propia semántica de la lengua en que se inscribe. Por si esto no fuera suficiente, ¿acaso no toda lengua tiende a reflejar las necesidades dicentes del pueblo que la habla? En este sentido, los recientes dogmatismos puristas que impelen al uso “correcto” de las lenguas nos parecen no sólo un capricho reaccionario, sino, sobre todo, un síntoma de agotamiento.

El equívoco que connota mentar un «yo» no se juega del lado de la autenticidad, como piensa Ricœur, es una cuestión de saber dinamizar(nos) dinamitando la objetividad que parece demandar el término. O dicho de otro modo, “Atribuir la identidad de la cosa a un relato es hacerla partícipe de las relaciones múltiples a partir de las cuales se estructura el relato”⁵⁷, esto es, posibilitar la emergencia de las cosas ya no sólo como objetos (pues de algún modo se mantiene cierta “subiectividad” de la estructura semántica en una lengua como la nuestra), también como reductos vacíos de una observación tangencial. Remitimos, no sin cierta reticencia, a una analogía con la observación de partículas subatómicas: las variables dinámicas de aquello que se quiere observar son afectadas por la propia observación que se intenta lograr. Y así como esta relación de

⁵⁶ Ricœur, “La identidad narrativa”, pág. 228

⁵⁷ González Valerio, “Sobre las identidades narrativas”, pág. 178

indeterminación marca, más que un límite de nuestra instrumentalidad (una crítica al determinismo de la física clásica), ¿no podría la identidad narrativa darnos más de una pista sobre una concomitante de igual talante para la cuestión del sujeto y el «yo»?

Los peligros que detecta Ricœur en relación con la dimensión narrativa de la identidad parecen corroborar, inesperadamente, esta intuición. Sin embargo, las implicaciones del errabundo tránsito al que la identidad se somete después del reconocimiento de la impertinencia de la identidad-permanencia, así como el propio peligro que conlleva la identificación con la aparente nulidad de la mismidad son, a la vez, indicadores tanto de lo real extralingüístico que Ricœur presupone en su fenomenología hermenéutica, como de posibilidades retóricas que aún debemos considerar con más detenimiento. Es por lo anterior por lo que reservamos un recorrido más detallado por estos peligros al siguiente apartado, pues nos parece encontrar en ellos la posibilidad de atestiguar fenomenológicamente aquella otra ontología fuera de las determinaciones sustancialistas de lo ente que será la gran propuesta ricœuriana. Y aunque esto último no quede del todo evidenciado desde el desarrollo de las problemáticas que reconoce Ricœur, nos parece un recorrido irrenunciable en tanto que a partir de éste derivamos los últimos apartados de esta investigación.

Yo soy diferente de todas mis sensaciones. No logro comprender cómo. No logro ni siquiera comprender *quién* las experimenta. Y por cierto, ¿quién es ese yo del comienzo de mi proposición?

E.M. Cioran, *Ese maldito yo*.

La nulidad de la identidad-permanencia

Dado lo anterior, comenzaremos este apartado citando las propias palabras de Ricœur respecto a lo que él considera son los peligros que conlleva la figuración de una identidad mediante la función narrativa:

“El peligro consiste en esa especie de continuo errar entre los modelos de la identificación opuestos a los que se expone la imaginación. Además, no contento con extraviarse, el sujeto que busca su identidad se enfrenta, nuevamente mediante su imaginación, a la hipótesis de la pérdida de dicha identidad [...] Al identificarse con el hombre sin atributos, es decir, sin identidad, el sí mismo se enfrenta a la hipótesis de su propia nada.”⁵⁸

Si el sí mismo, como menciona Ricœur, no se conoce de manera inmediata, sino a través del rodeo de toda clase de signos culturales, entonces al hablar de identidad narrativa no hablamos de algún sustrato a la base de aquel ente que es capaz de preguntar por su propia existencia; todo lo contrario, la identidad narrativa nos ayuda a mentar aquello ya siempre comunitario – “político” – que somos. Más aún, es gracias al relato que podemos hacer de una vida que la identidad se nos manifiesta como algo inestable, pues reconocemos no sólo la multivocidad de todo decir sobre uno mismo, sino también de los lugares desde los que se intenta hacerlo. Ante semejante apropiación de la mismidad, Ricœur detecta un equívoco (el de la autenticidad ya mencionado al final del apartado anterior) y dos peligros (una suerte de contradicción identitaria y la pérdida de toda identidad).

Comenzaremos señalando el peligro que parece encontrarse en la contradicción. Si, como plantea Ricœur, el peligro se halla en el errar entre modelos de identificación opuestos, entonces ¿buscamos la tranquilidad de cierta regularidad de la identidad? De algún modo éste es, en efecto, parte de la propuesta que articula nuestro autor. El problema de la identidad para Ricœur se inscribe en la necesidad de no dejar de lado problemáticas entrevistas fuera de la mera reflexión sobre el ser del existente humano desde la meditación filosófica; a la par, se busca dar cuenta de cuestiones tan variadas como la imputación moral y las teorías de la acción y los actos de habla que buscan designar

⁵⁸ Ricœur, “La identidad narrativa”, pág. 229

“agentes” y “hablantes” respectivamente. Errar entre identificaciones contradictorias es un problema en tanto que, desde la contradicción, todo correlato entre lo que se hace o dice y aquel que actúa o habla se vuelve dudoso cuando no improcedente (¿no parece indicarnos esto esa apelación al “pleno uso de las facultades mentales” de múltiples sistemas judiciales?). Una cierta estabilidad aún es requerida del sujeto humano para que éste pueda dar cuenta de su inscripción política en el marco de una cierta legalidad. La problemática que Ricœur detecta, aunque podría ser acusada de timorata por una crítica de corte nihilista⁵⁹, en verdad busca meditar sobre la aporía que todo el problema de la subjetividad sigue padeciendo: a pesar de ser capaces de reconocer la contingencia de toda lógica de la mismidad, seguimos requiriendo algún modo de presentarnos dentro de los espacios de legalidad que nos hemos construido. No es gratuito que el pensamiento de Ricœur pareciera fuera de lugar durante el apogeo de los movimientos sociales del 68, pues en su reflexión parecen asomarse cuestiones vinculadas, desde esa imperiosidad de clamar contra lo detectado como restrictivo, con la represión estatal y la falta de coraje para pensar fuera de los estrechos parámetros de una legalidad capitalista por demás cuestionable. A cincuenta años de esos movimientos, ¿podemos seguir considerando la preocupación de Ricœur acerca de una reflexividad necesariamente adscrita a sistemas legales como una necesidad reaccionaria?

La dinámica del capital debe gran parte de su éxito a que ya no cuenta con ningún código⁶⁰. La prometida revolución del proletariado – ¡que se quería dictadura! – ha demostrado su insuficiencia para lidiar con aquello humano demasiado humano desde su afán homogeneizador. El capitalismo, por otro lado, parece encontrar su modo paradigmático de sepultar el problema de la diferencia y la otredad en la transferencia de la cuestión al ámbito del reconocimiento legal, mismo que sin embargo no codifica la experiencia humana fuera del mero reconocimiento. Ricœur, al indicar el errar entre modos contradictorios de identificación como un problema de la identidad narrativa nos permite señalar a la vez la urgencia de hilar toda reflexión sobre la humana existencia con su

⁵⁹ Nos referimos aquí a un nihilismo “negativo” más interesado en derruir ciertas aprehensiones categoriales detectadas como errores, y no a aquel nihilismo propositivo de corte nietzscheano que intenta habitar la aporía de pensar desde las ruinas de la tradición en que se ubica.

⁶⁰ No buscamos con esta breve digresión más que señalar la inevitable relación del modelo económico-político con la propia configuración de una mismidad. En un intento por caracterizar el “capitalismo” en el que se gestan hoy en día la noción de sí de nuestra experiencia “occidentalizada”, remitimos al análisis que realiza Deleuze en *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia* y que nos ofrece una posibilidad de estudio de éste distinta a aquella centrada en el conflicto entre clases. En dicho texto, la característica diluvial propia del capitalismo del último siglo radica en que, a diferencia de modelos sociales anteriores, éste “es incapaz de proporcionar un código que cuadricule el conjunto del campo social”.

inscripción en el modelo social desde el cual se pregunta. ¿Qué tanta incidencia podemos lograr que tenga reflexión filosófica alguna sobre el otrora sujeto sin indicar, a la vez, sus repercusiones políticas e incluso legales?

¿Es, entonces, un problema la contradicción entre modelos de identificación? Lo es en la medida en que problematiza la inclusión de los agentes y los hablantes en sistemas de legalidad unívocos, esto es, pensados sobre una lógica de causalidad objetivista. Y recordemos, al preguntar de variaciones contradictorias de una identidad, que la aprehensión de dicha contradicción se halla a su vez inscrita en la dinámica entre tradición e innovación desde la cual se configuran nuestros horizontes de sentido narrativos. ¿Podemos decir que una contradicción sea algo más que una valoración sobre un plexo de relaciones discursivas? Queremos aquí dejar abierta la posibilidad de meditar sobre estas preguntas, pues reconocemos que las mismas, aunque problemáticas detectadas desde la figuración de una identidad narrativa, exceden la dimensión lingüística de la mismidad. Si Ricœur nos permite indicar la ubicación del problema de la contradicción en el aspecto su inscripción política, queda entonces aún la tarea de examinar los efectos que la detección de dicha contradicción hace no sólo sobre la composición legal de una sociedad sino también el influjo de una lógica semejante sobre la propia configuración de una identidad, tanto en su dimensión narrada como aquella que aventuramos llamar extralingüística, pues “Lo que suele ignorar la hermenéutica es la relación fundamental entre lenguaje, trabajo y poder”⁶¹.

Pero ¿no radica gran parte del problema en que la contradicción se rehúye en tanto que hace patente la nulidad de la identidad-permanencia? Y si esto es así, ¿por qué la no permanencia de una identidad se nos presenta como un problema? Atisbos para balbucear una respuesta los encontramos en la segunda problemática que Ricœur detecta en la identidad narrativa: la posibilidad de perder la propia identidad. ¿Qué implica poder decirse como un ser sin atributos? En el sentido de la metafísica de la presencia que busca predicar algo de aquello que es, la implicación es clara. Aquello a lo que no se le puede atribuir algo, simplemente no es más: ¿pero en qué modo dejaría uno de ser? Ricœur, al esbozar el problema, nos hace recordar que éste tiene su origen en la propia función narrativa, en la mediación imaginativa que la posibilita, pero ¿quiere decir esto algo de su verdad? Si recordamos que la identidad narrativa es, después de todo, aquel reducto identitario que se alcanza mediante un rodeo lingüístico entonces parece esclarecerse esta cuestión.

⁶¹ Ricœur, “Retórica, poética, hermenéutica”

La nulidad de la identidad es un problema sólo para aquella identidad que se logra mediante la función narrativa, a través de un relatarse. ¿Por qué, pues, siquiera narrarnos?

¿En qué radica la exigencia de una identificación narrativa del sí mismo? Con esto no queremos desdecernos o pasar por alto el problema que detecta Ricoeur en la identificación posible con una cierta nulidad, por el contrario, nos parece detectar una insalvable mutua indicación. Recordemos que la identidad narrativa hace su entrada en la reflexión de este pensador después de abordar la imbricación entre el tiempo y la función narrativa, esto es, luego de marcar y tratar de aclarar la polivalencia de nuestra noción de tiempo. La discordancia entre nuestras experiencias temporales adquiere una cierta concordancia (siempre inconclusa) una vez que somos capaces de narrarnos, de figurarnos a medio camino entre las narrativas históricas y ficcionales que, a su vez, entraman nuestra experiencia temporal de tal modo que el tiempo narrado se vuelve tiempo humano, esto es, asequible aún desde su multiplicidad. En este sentido, la función narrativa, tanto en su dimensión histórica como ficcional, demanda ser pensada en su configuración. Éste se vuelve el segundo gran tópico de *Tiempo y narración*: ¿cómo narramos? Al indagar sobre la función narrativa, Ricoeur se topa con una doble pretensión de verdad. Por un lado, el relato histórico busca referir lo acontecido como realmente sucedió, mientras que el relato de ficción posibilita el ensayo de los entramados más inverosímiles, sin que por esto se ponga en juego la verdad del mundo de la trama desde el cual se posibilita dicho ensayo. Relatarnos es lograr empatar ambas dinámicas dicentes, narrar las cosas que sucedieron (historia) sin obligarnos a adscribir una mera sucesión episódica (ficción). En este sentido el relato que se hace de una vida desemboca en una apropiación de lo acaecido que lega una particular interpretación de lo hecho – y con ella una interpretación del mundo y los demás – al despliegue intensivo de nuestra cotidianidad presente y futura. La explicación de la tridimensionalidad de la mimesis indica precisamente que la función narrativa no es un mero juego intradieгético; todo decir se abre al ser pues el lenguaje no es meramente el sistema cerrado de dependencias entre signos que es una lengua, es también el estilo con que dicho sistema es agenciado por cada hablante para decir algo sobre algo a alguien. Y, como lo decíamos páginas arriba, un estilo no es sólo la extensión matizada de lo que está escrito o dicho – la multivocidad interpretante que conlleva una polifonía de sentidos –, es también su respectiva extensión a elementos no lingüísticos como gestos, entonaciones o instrumentos. Lo escrito y lo dicho lo toma cada uno desde el horizonte de sentidos en que se halla en un momento dado, de ahí la policromática de las interpretaciones. Pero si no somos mera dimensión lingüística, si el ser no se

agota en el lenguaje, entonces un estilo no es tampoco una mera articulación de las reglas del sistema de signos a discreción de una voluntad. Un estilo implica también la variación en la dinámica desde la cual uno se enfrenta con el texto (¿nos está permitido extender esta relación a todo tipo de “obras”?). Interpretar no es tan sólo hallarle sentido a lo escrito o a lo dicho, es igualmente verse afectado por ello⁶². ¿Cómo se articula dicha incidencia sobre aquel que interpreta? Nos parece enfrentarnos aquí de lleno con el abismo abierto por esa expresión que mienta algo “real extralingüístico”.

Para continuar el argumento, realizamos un tránsito tal vez inhóspito: retomamos el problema de la identificación con “el hombre sin atributos”, ¿en qué radica su problemática? Por un lado, como en la contradicción, también se halla en la preocupación de nuestra inscripción legal en el seno de una comunidad, pero a la vez irrumpe con mayor estruendo. No es sólo que se problematicen las cuestiones de adjudicación o referencia, es que la nulidad atributiva a la que se puede llegar mediante la función narrativa desampara. ¿Entendemos suficientemente lo que implica decirse nada? Ricœur nos lo aclara: “¿Quién es aún yo cuando el sujeto dice que no es nada? Precisamente, un sí mismo privado del auxilio de la mismidad.”⁶³

Al inicio de nuestra interrogación por el sujeto nos desdijimos de las categorías de sustrato y sustancia para interrogar por ese ente que somos. Seguimos la indicación de Ricœur con respecto a la dualidad del concepto «idéntico» y nos decantamos por tratar de dar cuenta de aquello que nos apropiamos mediante la función narrativa (la *ipseidad* de toda identidad). Llegamos con ello a un

⁶² “Interpretar, por lo tanto, es traducir una significación de un contexto cultural a otro según una presumida regla de equivalencia de sentidos” (Ricœur, “Retórica, poética, hermenéutica”, pág. 133), y por lo tanto dejarse ser desde dicha equivalencia, dejarse afectar por ella. Pero, más aún, ¿cómo logramos semejantes “equivalencias”? Detectamos aquí ese rango de relaciones entre lenguaje, trabajo y poder que el propio Ricœur reconoce que la hermenéutica tiende a ignorar. Pensar al lenguaje como “un origen sin origen” parece incrementar sus posibilidades interpretantes (abre el ser al lenguaje), pero a la vez vela las relaciones “políticas” ya siempre desplegadas sobre el mismo. Fuera de una interrogación sobre la autenticidad, o incluso la pertinencia, de ciertas interpretaciones, nos preguntamos entonces por ese afán de constante traducción de la tradición que, a nuestro parecer, sólo tiene cabida si se le dona la antigua dignidad metafísica del mundo real al lenguaje. ¿Es pertinente, pues, asumir reglas de equivalencia de sentidos si es el lenguaje el que se abre al ser?, ¿podemos pensar una hermenéutica que se enfoque en llevar mensajes (referimos a Hermes) sin buscar traducirlos? Repensando el modo en que interpretar implica un dejarse ser afectados nos parece encontrar algún modo de meditar sobre estas preguntas, pues el desenvolvimiento de pliegues discursivos incide sobre los lugares en que se posicionan las rúbricas para todo intento de “traducción”. No hay más equivalencia que aquella que se fuerza mediante el lenguaje (retórica, poética o hermenéuticamente).

⁶³ Ricœur, “La identidad narrativa”, *Ibid.* (Las cursivas son de Ricœur)

esbozo de la mismidad, de una identidad entendida desde la apropiación imaginativa, conforme a un *mythos* (trama), de un tiempo discordante que se puede desplegar con cierta concordancia – siempre irresoluta – gracias, precisamente, a las variaciones imaginativas que podemos entramar. Aclaremos ahora que dicha identidad, aunque mienta una cierta apropiación de lo real desde sucintas interpretaciones, no parece agotar el ser del ser humano si partimos de la apertura del lenguaje al ser, pues en el lenguaje no se agotaría aquello que es. No obstante, reconocemos la riqueza de la apropiación que se logra de uno mismo cuando a la identidad se la hace partícipe de las relaciones múltiples a partir de las cuales se configura un relato. Si relatarnos, pues, es un modo de apropiarnos de una vida que excede el mero rango del sentido, esto es, del lenguaje ¿se entiende ya el desamparo en que puede arrojarnos la pérdida de toda identidad? Responder “nadie” a la pregunta quién, más que ser una más entre múltiples variaciones imaginativas para nuestra mismidad, es una suerte de abisal reconocimiento de los límites de la identidad.

El problema que detecta Ricœur no es tan sólo la pérdida de una identidad imaginada, también es reconocer que sin las argucias pertinentes para apropiarnos una vida – justamente la propia –, quedamos dispuestos, no como esa nada de la que nada hay que decir, sino como suspensión apropiadora. El peligro no radica en volverse, esencialmente, nada. El peligro se encuentra en la imposibilidad de continuar diciéndonos. Llegamos a la nulidad de atributos sólo tras entramarnos como tales, y su peligro radica en la suspensión de toda otra posibilidad interpretante. Quede claro que el auxilio que nos proporciona la mismidad lo es tan sólo en relación con un afán de concordancia que, no obstante, parece hallarse más allá del “sujeto”. ¿Hemos ya ensayado suficientemente otros modos de variaciones imaginativas que puedan dar cuenta de la humana existencia? La identidad narrativa se inscribe tan sólo en una de dichas variaciones, pero acaso en aquella sobre la que la racionalidad occidental precisamente ha demandado construir la verdad, la propia incluida. La mismidad se inscribe en la cuestión del sujeto porque la humana existencia sigue orbitando el modo predicativo de dar cuenta de lo que es (*hypokeimenon*).

“Distinguir cosas unas de otras para insertarlas en registros diferentes es algo que el pensar ha hecho prácticamente desde sus inicios; la cosa puede ser incluso el logos mismo”⁶⁴y, si esto es así, ¿necesitaríamos un logos distinto para lograr figurarnos fuera de las demandas identitarias de nuestra inscripción ontológica vigente?, ¿bastaría con ello? La respuesta nula a la pregunta “¿quién

⁶⁴ González Valerio, op. cit.; pág. 177

soy?”, como dice Ricœur al final de “La identidad narrativa”, remite no a la nulidad, sino a la desnudez de la propia pregunta que interroga por la “coseidad” de nuestra existencia, por su esencia. El rodeo cultural mediante el cual logramos aprehendernos narrativamente nos deja ante el reconocimiento de la insuficiencia de las categorías de sustancia y permanencia para dar cuenta del ser del ser humano, pero a la vez nos indica el anclaje subjetivo del que aún es deudora nuestra comprensión de nosotros mismos y del mundo en general. Diciendo esto no queremos dejar de lado la urgencia de meditar sobre lógicas distintas a aquella desde la cual se busca la esencia de las cosas mediante su predicación (o cualquier otro modo de identificar y distinguir entes), tan sólo buscamos hacer patente la aporía desde la cual nos desenvolvemos en el mundo: somos esos entes que, en la búsqueda de su verdad, se han encontrado con que ésta no es otra que la ausencia de toda sustancialidad, que no hay tal cosa como una permanente verdad de la humana existencia a la que podamos aspirar. O dicho con Zambrano: “No se libra el hombre de ciertas “cosas” cuando han desaparecido, menos aún cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer”⁶⁵.

¿En qué medida, entonces, nos continuamos figurando a partir del cadáver de la subjetividad?, ¿por qué categorías como la de sujeto, identidad o permanencia siguen apareciendo en discursos que, como éste, parten de la insuficiencia de la “sustancia” para dar cuenta de aquello que somos? Si estamos en lo correcto, ¿no es esto un síntoma de un *logos* que, aunque presentido, se nos escapa aún de las manos? Y quizás nuestro mayor embrollo hasta este punto radique en que seguimos predicando, buscando dar cuenta de efectos de sentido que no podemos mentar sino como entidades. Por más mutablemente que podamos figurar una identidad desde el plexo de relaciones múltiples que nos permite articular el relato, seguimos atravesados también por las dependencias internas de los signos que conforman una lengua. Y si todo lenguaje es un destino, en ese modo en que Heidegger considera al destino como un plexo de relaciones que, aunque contingente, condiciona la aparición de lo real, ¿acaso no sería el sujeto una “cosa” que no puede ser aprehendida sólo desde su dimensión lingüística?

Afirmar al lenguaje como mediación, en este sentido, no nos parece una reducción de éste a objeto, pues dicha mediación no se llevaría a cabo únicamente desde el sistema cerrado de signos y sus reglas al que las ciencias del lenguaje reducen la problemática. La mediación, en este caso, sería más que sólo una conexión entre las cosas y lo que de ellas se dice. Si las hermenéuticas que inauguran

⁶⁵ Zambrano, *El hombre y lo divino*, pág. 134

el giro lingüístico de la ontología parecen salvar este problema al ubicar la interpretación *sobre* el lenguaje, nos parece que la mediación propuesta por Ricœur no busca mentar otra cosa sino que la intencionalidad⁶⁶ detrás de todo decir – implicando con ello las dimensiones simbólicas que también prefiguran el mundo de la acción – es lo que posibilita la interpretación misma, no la lengua que “como sistema es intemporal, pues su existencia es meramente virtual. Sólo el discurso como acto transitorio, evanescente, existe actualmente”⁶⁷. Y si el rasgo más destacable de las instancias discursivas – como también nos señala Ricœur – es decir *algo sobre algo a alguien*, ¿no nos indica esto que nunca está todo dicho sobre “cosa” alguna? Si lo que se busca decir sobre algo se encuentra además condicionado por el alguien a quien dirigimos el discurso, ¿basta una ontología del lenguaje para dar cuenta de lo que es? Sospechamos aquí que hay condicionantes que eluden un análisis del “ser” que partan desde su identificación con el lenguaje.

En este sentido, objetar la idea del lenguaje como una mediación, ¿no es suscribir demasiado al lenguaje como lengua y muy poco desde las implicaciones del decir? Ciertamente estamos acostumbrados a pensar la mediación en términos instrumentales, pues tal es el modo “objetivo”, pero creemos que aquí emerge la posibilidad de pensar una mediación de otro tipo. ¿Cómo nada un pez *mediante* el agua? – ¿se intuye suficientemente con esto lo que queremos decir? No nos encontramos ante el problema de una mediación a la manera de la instrumentalidad científicista, nos hallamos ante la perplejidad de explicar el medio de nuestra propia dinámica. Ricœur, al invertir la apertura del ser al lenguaje, nos incita a pensar eso que queda fuera del agua pero que también es e igualmente nos afecta. Identificar ser y lenguaje, ¿acaso no connota la misma pretensión de completa discernibilidad que una metafísica de la presencia, no posiciona de nuevo al pensar en la vieja dignidad metafísica del “mundo real”?

⁶⁶ Con intencionalidad, sin embargo, no queremos señalar tan sólo lo que se busca decir desde cierta perspectiva de la conciencia, sino el plexo de relaciones implicativas – acaso causales – que se configuran en todo discurso. La triada de nodos analíticos que se despliega en el “decir algo sobre algo a alguien” ilustra de alguna manera lo que intentamos decir: no es sólo que se busque connotar “algo” sobre una “entidad” a otro “sujeto”, sino que este ejercicio implica cierto posicionamiento en el mundo que lo mismo nos permite reconocer semejantes y las inscripciones de estos en una realidad “análoga”. La etimología del término “intención” acaso nos ayude a aclarar esto: in- (prefijo que denota “hacia adentro”), tentus (estirado, extendido) y sufijo -ción (acción, efecto); esto es, la acción de extender un dentro. Y si el “dentro” es un efecto de sentido estereoscópicamente logrado mediante el lenguaje (identidad narrativa), ¿qué podemos decir que es una intencionalidad? Nos parece que todo atisbo de respuesta pasa necesariamente por una meditación ontológica sobre las implicaciones de un “si mismo como otro”.

⁶⁷ Ricœur, “Filosofía y lenguaje”, pág. 48

El lenguaje, es cierto, parece ser la dimensión a la que el ser se abre, pero sólo porque es el medio de nuestro acaecimiento comunitario. ¿*Zoon politikón* acaso no mienta una intuición en este sentido? Se intenta decir que hay un ente entre entes (*zoon*) que difiere del resto de su clase por una cualidad (*politikón*) que le es propia y lo distingue, se predica una diferencia, pero ¿qué se mienta *realmente* con ella? Atendiendo a la etimología, ¿qué implica ser aquellos “animales” capaces de construir *polis*? No es sólo que, a partir del género y la especie, se busque ubicar la particularidad del ser humano como aquel ente que posee la habilidad – ¿*tekné, doxa*? – de habitar comunitariamente, es también una indicación de que precisamente en semejante posibilidad se distingue la humana existencia de todo lo demás. Ser “políticos”, más que mentar nuestra vida en comunidad, ¿no mienta entonces la extrañeza que despierta esa cualidad humana demasiado humana de poder ser con otros? Comúnmente y no comunitariamente, en ello radica a nuestro parecer la riqueza de esta herencia aristotélica en el decir, no en el asombro ante nuestra capacidad de construir comunidades, sino en el pasmo en que nos deja ser capaces de decir y habitar lo “común”, misma que encontramos del lado del lenguaje como medio más que como mediación.

Pensar esta comunión de lo humano – de lo común del uno con el otro – nos parece ser otra de las riquezas del concepto de identidad narrativa. Y es en esta faceta de la cuestión que se aclara la extensión del problema de la pérdida de la identidad que detecta Ricœur. El “hombre sin atributos” es aquel que ya no puede tributar en un rango de lo real, suspende la apropiación no sólo de sí mismo, si no de todo un plexo de relaciones discursivas a partir de las cuales se predica algo sobre lo real. Ser entre otros, siguiendo a Ricœur, implica una donación de cierta figuración de uno mismo; ser desde la nada, ¿acaso no implica la imposibilidad de que alguien más aparezca sino también como ausencia? Evitemos un equívoco: decirse nadie no es devenir nada, es ubicar un espacio vacío y, en tanto tal, se sigue siendo algo. Una ausencia se identifica por vía negativa, por la relación indiciaria entre elementos que señalan una falta. Aquel que se ha identificado con la ausencia de atributos, por lo tanto, más que ser una nada se vuelve el espacio vacío sobre el que aún es posible indexar las relaciones de poder sobre las cuales se ha gestado su particular identificación. Aquel que ha dejado de ser algo, además, ¿cómo podría encontrar “cosa” alguna en los demás? Recuérdese aquí la donación originaria a partir de la cual nos encontramos ante los otros como tales, como seres análogos a los que algo se puede decir sobre algo. ¿No es una ironía que, buscando desarticular la objetividad detrás del sujeto, nos hallemos ante el mismo efecto? La tranquilidad de la completud por la que se desea la objetividad de lo real parece ser la misma que se logra cuando, desde la

ausencia, ya no hay nada más que decir. La estructura de emplazamiento (*ge-stell*) dispone con la misma eficacia de objetos que de ausencias, tal vez incluso mejor.

Y sin embargo Ricœur remata la cuestión preguntando si acaso no será precisamente a través del tránsito por la nulidad de la identidad-permanencia desde donde se abren las puertas a las transformaciones más dramáticas para la identidad personal. Si el máximo peligro es la pérdida de identidad que nos vacía de un cierto modo de aprehensión de lo real – el de la predicación discursiva sobre uno mismo– ¿crece también ahí lo que salva?, ¿cómo?

Hasta este punto, nos quedamos con más de una pregunta y múltiples intuiciones. Pero en este lento discurrir que va marcado por esa peculiar indicación que nos resulta lo real extralingüístico, quizás aún falta ligar una provocación tajante que nos ayude a pensar lo dicho hasta aquí: ¿y si las cosas que queremos señalar no son cosa alguna *en realidad*? De modo que en lo que sigue nos avocamos a desarrollar esta idea para intentar escudriñar en una eventual propuesta las implicaciones de las intuiciones que el pensamiento de Ricœur nos ha venido legando hasta este punto, pero no sin antes realizar una breve digresión por algunas ideas de María Zambrano que, esperamos, nos ayuden a indicar el modo en que se podría buscar una atestiguación fenomenológica para una ontología que ya no parta de la consideración de la *ousía* como entidad.

¿Podría aparecer en un solo instante el sentido de un momento preciso? Es inútil insistir; sólo la sucesión de los momentos se esclarece... Un momento sólo tiene sentido con relación a la totalidad de los momentos. No somos más que fragmentos sin sentido si no los relacionamos con otros fragmentos. ¿Cómo podríamos reflejar el conjunto acabado?

Georges Bataille, *Las lagrimas de Eros*.

Interludio

O de cómo reanimar un sepulcro

“¿No existe pues el hombre en la hora actual? Existir es resistir, ser “frente a”, enfrentarse. El hombre ha existido cuando, frente a sus dioses, ha ofrecido una resistencia”⁶⁸ – pregunta y responde María Zambrano cuando se interroga por la humana existencia. Y si tiene razón, como nos parece, ¿acaso no se aclara la exigencia de las preguntas que buscamos articular sobre el cadáver del sujeto? ¿No es incluso la nulidad de la identidad-permanencia el correlato de una resistencia que se experimenta ya como necesaria? Y si esto es así, ¿ante qué dios se alza la insistencia de mentarnos *de nuevo*?

Haciendo genealogía, Zambrano⁶⁹ rastrea, en *El hombre y lo divino*, la emergencia y transformación de las distintas encarnaciones en que nuestra resistencia hacia los dioses, y con ella la humana existencia, se ha inscrito. Remitimos a dicho texto para una pormenorización de dicho rastreo. Y nos restringimos en este espacio a la indicación del aparente ocaso de toda divinidad que ella bien localiza: para Zambrano, nuestra emancipación de los dioses no se ha logrado sino heredando el *pathos* en que estos moraban, pues la tragedia de lo humano es precisamente no poder vivir sin dioses; y los dioses, en su sentido más elemental, no son sino una realidad distinta a lo humano. La historia se gesta como última representación de lo divino en su afán de explicarnos más allá del “individuo”, como máscaras de un logos que, cualitativamente, ocupa un lugar fuera de la realidad humana y, a la vez, la determina: ¿no radica la audacia de la mirada histórica en que nos hace reparar, precisamente, sobre la “humanidad”? Nos hemos librado de los dioses divinizando la humana existencia en su devenir afirmado como progreso que lanza hacia el futuro la promesa de todo conocimiento. ¿Y no es semejante promesa la que nos incita a encontrar la completa verdad de las cosas, incluyéndonos?

⁶⁸ Zambrano, *El hombre y lo divino*, pág. 23

⁶⁹ Intempestivamente emerge María Zambrano en el desarrollo de las ideas aquí presentadas. Y si esto es así se debe a que el presente interludio marca una pausa necesaria mas no del todo abrupta, entre la fenomenología hermenéutica que veníamos realizando de la mano de Ricœur y el subsecuente desarrollo de ideas que, aunque deudor de las intuiciones con las que nos encontramos en el recorrido anterior, acusa un desarrollo del análisis distinto al que hasta este punto venimos realizando. Zambrano, a manera de interludio, nos servirá tanto para hilar las dos secciones que componen este proyecto como para introducir ese otro modo en que se despliega el análisis de la segunda sección de esta tesis en sus dos últimos capítulos.

Con entusiasmo, y continuamos siguiendo a Zambrano, el ser humano se hace partícipe de un dios en devenir, de una divinidad que se va haciendo continuamente y lo penetra de manera inaudita porque su interioridad logra exteriorizarse en proyecto, en promesa de completud porque ha logrado descifrar todos los enigmas y no tiene más que seguir progresando desde el andamiaje conceptual que, librado ya de las existencias trascendentes de los dioses, ahora puede finalmente dar cuenta de la verdad de ese mundo que comenzó siéndole ajeno, incluso agobiante.

“Al definir el ser del hombre, la conciencia lo define como solitario, instaurando un reino, un dominio inapelable [...] Con respecto al alma, la conciencia es una mayor desnudez, como si el ser humano por haber renunciado extendiese su dominio. Su vida contenida, envuelta por la conciencia, se lanza hacia el futuro [...] Vivir será, bajo el reciente idealismo, previvir, lanzarse hacia el futuro como hace el conocimiento. Obligar a la vida, a toda la vida, a que siga el destino del conocimiento.”⁷⁰

Con los dioses muertos, no queda más que confiar en la promesa del futuro que puede aprehenderlo todo, así sea tan sólo como *episteme*. Fuera de la ciudad de dios, sólo resta atender a lo real que se le manifiesta a la transparente conciencia para poder dar cuenta de este mundo. Y así, la vida humana será también conocimiento de sí legado al futuro, al progreso de la sistematización técnica de una realidad ya siempre dispuesta para ser explicada, y acaso explotada. ¿Entrevemos hasta aquí la manifestación de lo divino ante la que clama este renovado afán de encontrarnos?

Es la historia⁷¹, a través de su demanda de objetividad, la que nos ha impelido a dar cuenta cabalmente de este ente que puede preguntar por lo que es. Es también ella la que articula, por vía indirecta, la respuesta desde la que la humana existencia nos aparece ahora: la nulidad de la identidad-permanencia. Decantados hacia una interrogación de lo real que busca la verdad incuestionable de lo ente, ¿acaso no nos hallamos ahora ante la imposibilidad de mentar cosa

⁷⁰ Zambrano, *Ibid.*, pág. 21

⁷¹ ¿Nos referimos con “historia” a *geschichte* o *historie*? No parece ser que intentemos decir algo tan sólo sobre la investigación que se hace de lo acontecido, pero tampoco que suscribamos el pasado fuera de las interpretaciones desde la cual éste siempre nos llega. ¿Qué es entonces esta historia de la cual habla Zambrano? Remitir a la distinción alemana de los términos parece insuficiente, pues de lo que habla Zambrano, ¿acaso no es más bien de una suerte de *pathos*, de creencia? La historia que aquí enunciamos, peculiarmente, dirige su mirada no hacia el pasado, sino hacia un futuro que se promete como resolución progresiva de la lógica de la unicidad heredada del cristianismo y el logos filosófico-parmenídeo, mirada que se justifica a sí misma en el tránsito irresoluto de las consideraciones pasadas y que, por ello, queda mentada como historia desde el pensamiento de Zambrano.

alguna sino es desde categorías como relatividad, contingencia o incertidumbre? Piénsese no sólo en lo que se dice de la vida humana, también en las “ciencias de la naturaleza” donde igualmente se atisba ya el límite de los límites (modelo cuántico contra modelo atómico, por ejemplo). Y así como la emergencia del *cogito* parece dar cuenta de la imperiosidad de desligar la pregunta por lo real del dios-unidad cristiano – a pesar de haber mantenido la estructura metafísica de éste –, la resolución de la pregunta por el existente humano como plexo contingente de relaciones históricas, ¿no parece marcar el agotamiento del dios al cual ahora nos sacrificamos? Pues la historia, como cualquier dios, algo exige de nosotros. ¿Estamos ya en condiciones de referirnos a tal dinámica sacrificial?

Zambrano intenta, mediante un rastreo genealógico, dar cuenta de la particularidad del modo vigente en que preguntamos y buscamos responder. Para ella, gran parte de nuestra pretensión de verdad objetiva tiene su origen en la temprana distinción entre los logos de la filosofía y de la poesía. ¿En qué radica la separación acaecida entre ambas? El modo en que cada una de ellas tiene de lidiar con lo inefable que es lo sagrado es donde encontramos la respuesta.

“En su situación inicial el hombre no se siente solo. A su alrededor no hay un ‘espacio vital’, libre, en cuyo vacío puede moverse, sino todo lo contrario. Lo que le rodea está lleno. Lleno y no sabe de qué [...] Al perseguir lo que lo persigue, lo primero que necesita es *identificarlo*.”⁷² En este sentido la identificación de los dioses parece haber aplacado el terror primero de un mundo que parecía perseguirlo (delirio persecutorio que se hallaría detrás de esa sensación de lo sagrado, de ser observados). Y si bien poéticamente encuentra el ser humano sus primeras respuestas al hacer nacer los dioses que pudieran indicarle el camino hacia las “fuerzas naturales” que le rodean, la filosofía demanda dar razones de sus razones. ¿Por qué dioses y no más bien aquello detrás de ellos? Se intuye que los dioses son indicaciones de un mundo hiperpoblado pero caótico – ¿y no dan cuenta de ello las más variadas cosmogonías? –, síntomas de la imperiosidad de poder crear un espacio vital desde el cual el ser humano, en su extrañeza, pudiera emerger como algo *apropiado*. La poética respuesta que son los dioses iluminaba un cierto camino en nuestro trato con el mundo, pero de ningún modo pretendía agotar la extrañeza de lo sagrado, se valía de ella; fue la filosofía la que demandaba justificarlos, dar cuenta de lo real desde la meditación en la pregunta, pues lo que su logos tendía a identificar era precisamente la contingencia de toda respuesta. Ante este

⁷² Zambrano, op. cit., págs., 26-27

reconocimiento, sin embargo, la lógica filosófica terminó decantándose por la búsqueda de aquel lugar desde el cual se pudiera preguntar incondicionadamente. “Y así la filosofía se inicia del modo más antipoético por una pregunta. La poesía lo hará siempre por una respuesta a una pregunta no formulada.”⁷³

La filosofía, pues, pregunta desde el reducto sagrado de la experiencia humana a partir del cual la poesía ensaya sus respuestas. Comprendamos con esto que no nos referimos únicamente al modo en que poesía y filosofía articulan una lengua, ni siquiera a la referencialidad desde la cual cada una de ellas busca articularse. La distinción “lógica” entre filosofía y poesía radica en su manera de lidiar con esa inefabilidad originaria en la que se halla el ser humano. Poeta será aquel que no busca ponerse a salvo de esa persecución ubicua, mientras que filósofo será aquel que se lanza a inquirir las razones de las cosas para librarse, persiguiendo, de la persecución. Es sólo bajo el *logos* filosófico que encontramos la unidad de alguien que puede dar razones de sus razones y que, por ende, asume la responsabilidad de sus palabras desde la pretensión de verdad en la cual se sitúa. El *logos* del poeta, por otro lado, no demanda de él más que la indicación, orientación irrastreable de la que sólo puede ofrecer su propio ser como soporte. Al final, el *logos* del filósofo se impuso como lógica de la verdad, pues fue su repliegue a la aséptica ignorancia – “yo sólo sé que no sé nada” – que parecía permitir preguntar sin contar en la respuesta con condicionamiento alguno, dioses incluidos.

La filosofía, eventualmente, hizo nacer el *logos* objetivo de su seno. Y así como a la poesía se le ubico a triple distancia del ser, las ciencias de la naturaleza hicieron lo propio con todas aquellas interrogantes sobre el “espíritu” que ya no parecían ingerir en su explicación del mundo. El afán de verdad devino objetividad cuando lo real no podía ser sino cosa alguna. Y aunque todo aquel plexo de relaciones siguió manteniendo un reducto para sí del lado de las “humanidades”, la valorización sobre lo que *realmente* es se conservó objetiva. Poesía, arte e incluso filosofía se desdibujan de la verdad del mundo como apreciaciones subjetivas sobre los objetos que componen la realidad. ¿No es acaso el arte una imitación? – pregunta respondiéndose la lógica de una causalidad que ya sólo puede dar cuenta de implicaciones unidimensionales: lo real se halla ahí afuera, y nosotros no somos más que esa transparencia capaz de aprehenderla y acaso juzgarla. Desde la materialidad que también nos somos buscamos ahora decir nuestra verdad: interrelaciones bioquímicas de un animal más del cual también podemos servirnos, pero que se complica a sí mismo preguntando si le hay

⁷³ Zambrano, *Ibid.*, pág. 66

algo más. ¿Acaso no matamos ya a los dioses? – se pregunta. ¿Acaso no se nota al dios que pulula en ese afán de hacernos “cosas”? – replicamos con Zambrano.

Y he aquí que todo lo dicho en este apartado con la única intención de aclararnos nuestra pregunta por el sujeto nos ha terminado conduciendo a un atolladero. Preguntamos por un problema heredado de la lógica desde la cual lanzamos la propia pregunta: si ha sido el *logos* filosófico el que nos ha conducido a ese afán de verdad incondicionada desde la cual reluce la desnudez de una pregunta tal como “¿quién soy?”, ¿qué tipo de respuesta podemos esperar ensayar desde éste?

“En seguida vemos que la respuesta afortunada unida a la pregunta, a la actitud de preguntar, va a hacer que nazca la investigación propiamente filosófica; la pregunta ya tendrá dónde morder. Y ello nos pone frente a una verdad que bien podría repetirse siempre: si la filosofía es la que pregunta, la filosofía es la que encuentra. Filosófico es el preguntar y poético el hallazgo. – ¿Todo hallazgo, no será siempre poético?”⁷⁴

Discurriendo a través de preguntarnos – y acaso en esto radique el feliz misterio de toda indagación – nunca nos hallamos ante la pretendida asepsia de un posicionamiento incondicionado. ¿No surge acaso toda pregunta de la intuición de una respuesta? Ciertamente, todo lo que aquí va dicho fluye desde un posicionamiento filosófico, pero no desde una pregunta lanzada “libremente”. Si empezamos preguntando por el cadáver del sujeto, ¿no se adivinaba ya que en éste encontramos algo más que un despojo en putrefacción? Mediante este interludio no queremos más que posibilitar la comprensión de un balbuceo que no se quiere respuesta, sino mera indicación. ¿Podemos pervertir un *logos* para derivar de él relaciones ignoradas con lo real? Pues el dilema ya no versa exclusivamente de lado del hallazgo de una verdad; la cuestión se traslapa incluso fuera de las restricciones de una cierta lógica. ¿Cómo mentamos algo desde la contingencia de la propia pregunta que lo interroga? Suscribir una respuesta como inacabada parece hasta sencillo cuando legamos su desarrollo al progreso de nuestro andamiaje conceptual: el dios de la historia futura se encargará de resolver aquello de cual nosotros tan sólo apuntamos por ahora una aproximación, ¿no?

⁷⁴ Zambrano, *Ibid.*, pág. 73

Pero ¿acaso no se juega “lo real” en todo diagnóstico? Si preguntamos ya siempre indicando un camino para el pensar, ¿qué queremos indicar aquí? Si el sujeto – el cadáver de éste – nos ha llevado a señalar algo «real extralingüístico», ¿hemos ya apuntado suficientemente la indicación encontrada en la impertinencia de semejante expresión? No; y justamente por ello el afán de este breve recorrido zambrano, pues es gracias a éste que nos parece poder introducirnos en los derroteros de las intuiciones legadas por el pensamiento de Ricœur de alguna otra manera, una que, aunque se mantendrá en el afán inquisitivo de el *logos* filosófico, busca a la vez otra manera de indicar la potencia que reconocemos incluso en la que podría ser considerada tan sólo una expresión desafortunada («real extralingüístico») o un mero análisis aclarativo del pensamiento de aquel quien lo esboza.

Este interludio, a manera de entreacto, busca redondearnos ciertas ideas sobre el existente humano lo mismo que advertir que lo que sigue a partir de aquí es un análisis que aunque le debe su composición a las ideas reseñadas en los capítulos precedentes, discurre por un camino totalmente diferente, uno que intentará esbozar desde cierta impertinencia conceptual la pertinencia de una ideas que nos parece el enfoque hermenéutico no termina de aprehender sin romper, de algún modo, con el plexo de relaciones discursivas en que se juegan sus propuestas. Zambrano, en este sentido, intentamos que nos sea de ayuda, más que como puente teórico entre ambas perspectivas, como aclaración del juego argumentativo que inhóspitamente buscamos introducir a partir del siguiente capítulo y que incluso busca trastocar las distinciones categóricas entre modos del lenguaje como el retórico, el poético y el hermenéutico⁷⁵.

⁷⁵ Reconocemos, no obstante, que cada uno de estos modos del lenguaje son funciones por las cuales el lenguaje no es su propio fin sino una mediación, sin embargo, nos desdecimos de la restricción de que cada uno de los mismo se encuentre restringido a un tipo de mediación particular del ser humano (para con el mundo, otros seres humanos y sí mismo, según Ricœur). Cfr. Ricœur, “Retórica, poética, hermenéutica”.

La vida es una red de situaciones indeterminadas, cada coincidencia es algo que quiere hablar a nuestro lado, si la interpretamos incorporamos una forma, dominamos una transparencia.

José Lezama Lima, *Paradiso*.

No se puede conocer el propio estilo, y usarlo. Se usa siempre un estilo preexistente, pero de una manera instintiva que plasma otro actual.

Cesare Pavese, *El oficio de vivir*.

Para una retórica del vacío

Así, pues, la pregunta por el sujeto se desdibuja en su desnudez. Preguntamos por algo cuyo ser buscamos afanosamente desde indicaciones heredadas de un cierto enfoque sobre lo real que, no obstante, son insuficientes para interrogar por algo como lo que somos:

“Lo que se presenta y ausenta ilimitadamente no tiene *de por sí* ninguna presencia y cae en la inconsistencia. La diferencia entre lo auténticamente ente y lo no ente no consiste en que lo primero perdure sin ser limitado y lo segundo sufra una ruptura en su duración. Desde el punto de vista de la duración ambos pueden ser ilimitados o limitados. Lo decisivo reside más bien en que lo auténticamente ente se presenta de por sí y por eso mismo nos lo encontramos como lo que siempre yace ya ahí delante, ὑποκείμενον πρῶτον. Lo no ente, por contra, ora se presenta, ora se ausenta, porque *sólo* se presenta sobre el fundamento de lo que yace delante, es decir, se encuentra *junto* a él o se queda fuera”⁷⁶

Heidegger parece legarnos una indicación sobre el problema detrás de nuestros intentos de aprehender al ser humano desde una cierta dialéctica de lo ente y lo no-ente. Y si bien el filósofo alemán realiza esta meditación desde un intento de explicar las diferencias entre la categoría griega de *physis* y el concepto de «naturaleza» en que se apoya la física contemporánea, ¿no nos parece hallar ya en ella un resumen de la problemática del sujeto? Es la mutabilidad del ser humano, su falta de *presencia*, lo que se encuentra a la base del fracaso al tratar de aprehenderlo con las mismas categorías mediante las cuales nos hemos explicado el resto de lo ente. ¿Pero acaso el ser humano no es un ente entre entes? De algún modo lo es, pero lo que parece resultarle “esencial” es su inconsistencia óptica, esa cualidad de no poder yacer ahí delante como una existencia indubitable de la cual entonces ya sólo quedaría dar cuenta exhaustivamente. El ser humano, *de por sí*, no parece tener sustancia alguna. Pero ¿y el cuerpo? “El cuerpo-propio es una categoría que se va construyendo en la articulación de la actividad con la pasividad, a partir de la experiencia de “poder-no poder”, inherente a la capacidad de hacer un acto voluntario que se presenta como su culminación”⁷⁷ o, dicho de otro modo, incluso el cuerpo es el resultado de una cierta reflexividad (alteridad primordial que – siguiendo en esto a Ricœur – hace emerger, a la vez, al sí mismo) que,

⁷⁶ Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις...”, pág. 223

⁷⁷ Begué, *Paul Ricœur: La poética del sí-mismo*, pág. 349

como ya se apunto páginas arriba, configura la carne como reducto desde el cual se puede ejercer un obrar. En este sentido, incluso el cuerpo como materialidad de nuestra existencia es un flujo constante de entramados significantes entre los cuales encontramos la identidad narrativa, esto es, el relato de una vida desde el cual podemos aprehendernos a nosotros mismos como *ipse*. ¿No es entonces dicho reducto material de lo que somos lo que – digámoslo así – *nos ubica como* un ente entre entes?

Pero si lo no ente sólo se presenta sobre el fundamento de lo que yace delante, esto es, sobre la base de un *hypokeimenon*, y el sujeto ha perdido toda posibilidad de ser el sustrato sobre lo que se fundamenta lo real, ¿qué indicación rescatamos sobre el ser de este ser que se interroga sobre sí mismo? Comprendamos para esto la indicación de Heidegger respecto al sentido de *ὑποκείμενον* (análoga al modo en que *τὸ ὄν* puede significar tanto “lo ente” como “lo que tiene ser”): “lo que yace ahí delante de antemano, también puede significar eso que se caracteriza por yacer ahí delante de antemano y, por ende, el propio yacer ahí delante de antemano”⁷⁸, con lo cual, de manera quizás poco clara, se apunta a la cualidad ontológica que Heidegger detecta en el modo de ser de la «entidad» (*οὐσία*), su yacer ahí delante⁷⁹. Yace aquello que se encuentra inmóvil, lo que se sitúa ya siempre ahí. Y si lo ente se caracteriza como aquello que yace ahí delante, entonces los entes no son sino algo que se nos presenta como constantes⁸⁰. El ser humano, en este sentido, no parece tener «presencia» alguna, pues éste participa de esa *ἀρχὴ κινήσεως* que, siguiendo a Heidegger, es toda *physis*, es decir, posee un cierto “movimiento” que le es esencial.

Pero más que detenernos largamente aquí a meditar sobre el modo de ser de la *physis*, lo que nos interesa es señalar con claridad algo que quizá, aunque vislumbrado a lo largo de todas las páginas anteriores, aún debe ser apuntado sin reservas: el ser humano es inaprehensible totalmente; y esto es porque toda aprehensión objetiva de lo real demanda que lo que es pueda ser considerado como un ente, como una entidad que, de por sí, sea algo establecido y de lo que podamos dar cuenta *como* objeto. El ser humano no puede ser aprehendido desde semejante aparición de lo real debido

⁷⁸ Heidegger, *Ibid.*, pág. 217

⁷⁹ Y recordemos aquí que, para Aristóteles, la entidad es tan sólo un modo de interpretar la *οὐσία*, aunque sea su modo paradigmático (Cfr. Aristóteles, *Metafísica* - VII)

⁸⁰ Que lo ente venga a la presencia *de por sí*, esto es, como algo que yace delante de nosotros como existencia evidente es, sin embargo, resultado de una cierta consideración de lo real a partir de categorías como *οὐσία* que condicionan el desvelamiento de lo real de “ciertos” modos o maneras. Cfr. Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la *φύσις*...”

a la multidimensionalidad de su inscripción en el mundo. No es sólo que cierta κίνησις a la base de su materialidad haga de su carne algo siempre fluctuante, también es la historia de los dioses que lo han demandado y que han vertido sobre él una pluralidad de entramados significantes que no siempre resultan claros, e igualmente la apropiación de los relatos de una vida que inevitablemente se traman desde una cierta tradición, así como toda otra identificación lograda a través del rodeo de un sinfín de signos culturales. La extrañeza de la existencia del ser humano radica no sólo en la pluralidad conceptual a partir de la cual busca aprehenderse, sino también en que “el hecho de que “el ser se diga de muchas maneras” – parafraseando a Aristóteles – es posible gracias a que hay puntos organizadores que sirven de focos en torno a los cuales se configura cada elemento de la polisemia del ser”⁸¹, pero el ser humano parece ser algo multifocal.

¿De qué manera se nos presenta entonces el ser humano? Recordemos que el advenimiento a la presencia del ser, de acuerdo con Heidegger siguiendo a Aristóteles, es multimodal, es decir, no todo lo que se nos presenta como real lo hace del mismo modo. Así, por ejemplo, en el texto que venimos citando, la *arché* de las artes (*tekne*) es distinta a aquella de la *physis*. La aparente equivalencia ontológica entre los entes de la “naturaleza” y los que resultan de una cierta técnica obedecería a eso que Heidegger llama el olvido del ser y que no es otra cosa que un afán unificador de un cierta lógica de lo real (el *logos* filosófico que Zambrano detecta como un cierto modo de interrogar por lo real y que también Nietzsche parece localizar del lado de la filosofía al indicarlo como el “giro socrático” del pensar). Lo real se nos presenta desde distintas clases de modos. Y si a partir de ellos buscamos comprender aquella existencia de la cual brota toda modalidad del ser, ¿no parece que nos hallamos ante una pregunta lanzada al vacío?, ¿no está en ello, quizá, la máxima vicisitud de nuestra interrogación por «el ser»?

Si *sobre* los avatares del sujeto trascendental aparece lo ente en tanto tal para la modernidad, quizás la indicación más importante al respecto sea que dicho sus-trato aparece, *así mismo*, justamente como yaciente, como aquello que, de por sí, yace ahí delante y que tras su proclamada muerte - ¡de boca de un loco! – nos deja ante la incertidumbre de ya no saber más cómo recolocar un *hypokeimenon* a la base del mundo. ¿No es acaso la indigencia en que nos deja la “muerte del sujeto” una orfandad que, aunque rastreada del lado de la humana existencia, apunta en todo caso a la insuficiencia categorial de un *logos* desbordado? Quizás por esto Ricœur es un escéptico, cuando

⁸¹ Begué, Idem., pág. 343

no un crítico, de las filosofías de la crisis del sujeto. *Sujetos* continuamos nombrados, y de tal modo alguna aclaración se demanda por más que el concepto parezca ya insuficiente. Es la aporía del juego entre la tradición y la innovación que el filósofo francés tan bien detecta en la configuración de los relatos. Pero desestimar un concepto por su aprehendida impertinencia no hace más que trasladar plexos de problemáticas de categoría en categoría sin diagnosticar nada sobre el entramado de relaciones en juego detrás de ciertas facetas de lo real. Tanta tinta vertida para dar cuenta de nuestro ser allende el *subiectum*, ¿no nos dice algo más que la mera impertinencia de un concepto? Y en todo caso, ¿cómo apuntamos hacia dichas implicaciones? La estrategia elegida en este intento es un rodeo por el cadáver del sujeto en aras de señalar, mediante la expresión «real extralingüístico», aquello que detectamos como trasfondo de diversas problemáticas ontológicas vigentes: el afán de salir de un pensar unidimensional.

Comencemos recordando aquí a Ricœur. El lenguaje no es tan sólo la disposición que cada uno de los hablantes puede hacer del sistema cerrado de una cierta arquitectura sintáctica, es también la imbricación con la otredad desde la intencionalidad que marca el tenor de todo discurso y que hace aparecer a lo otro no sólo como contrapartida de lo mismo, sino como perteneciente a la propia constitución de su sentido. Más aún, las articulaciones simbólicas de la acción que moldean nuestra acción práctica, así como la configuración de nuestra propia experiencia temporal, se ven afectadas por la *dynamis* mimética del relato.

En este sentido, la imposibilidad de afirmar la identidad narrativa como identidad-permanencia ¿no señala acaso el reducto “real extralingüístico” de lo que somos en tanto que relaciones no siempre predicadas? Y, de cualquier modo, ¿basta esto para apuntar dinámicas del lenguaje que – aunque aprehendidas desde los usos que hacemos de una lengua – no parecen ser cosa lingüística alguna? Encontramos un camino para esto en el tránsito que realiza Nietzsche por la cuestión del lenguaje anticipándose al “giro lingüístico” de las ontologías del siglo XX, desde las cuales la indicación que queremos lograr resulta cuando menos problemática.

Pero antes de ello nos remitimos a la explicación que Marie-France Begué, que realizando un rastreo de las ideas de Paul Ricœur, hace de la “función meta”: “esta función es entendida como el horizonte común de referencia que el pensamiento tiene para sus diferentes actividades, ella está siempre presente y de alguna manera siempre organiza la coherencia del pensamiento mediante la

jerarquización y la diversificación de los elementos que actúan en él”⁸². ¿No nos indica esto ya, de algún modo, aquello sobre lo que aquí venimos queriendo meditar desde el concepto de “real extralingüístico”? *Meta*, como *extra*, son prefijos ambiguos con los cuales designamos aquello que excede una cierta clasificatoria de lo real. El abstracto modo de Begué para abordar esta dimensión del pensar ¿no nos confirma la dificultad con que el *logos* filosófico aborda aquellas cuestiones en los lindes del lenguaje? Mas no por ello renunciamos al señalamiento, y rescatamos de la función meta del pensamiento su ser horizonte común para las distintas actividades que, digamos, lo configuran; diciendo con esto que, allende el lenguaje, incluso desde reflexiones de corte hermenéuticas, se vislumbra ya alguna suerte de dinámica encargada de organizar el pensar que, empero, no parece ser algo lingüístico de sí⁸³. Dejando de lado, por ahora, la coherencia jerárquica que Begué detecta tras el horizonte común de referencia que sería la “función meta”, ¿no parece guiarnos ésta a un modo de pensar lo “real extralingüístico” fuera de la dualidad ontológica a que nos llevaba considerarla desde la categoría de “cosa”?

“No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el *πιθανόν* [poder de persuasión]. Nunca se capta la esencia plena de las cosas. Nuestras expresiones verbales nunca esperan a que nuestra percepción y nuestra experiencia nos hayan procurado un conocimiento exhaustivo, y de cualquier modo respetable, sobre la cosa. Se producen inmediatamente cuando la excitación es percibida. En vez de la cosa, la sensación sólo capta una *señal* (*merkmal*). Este es el *primer* punto de vista: *el lenguaje* es retórica, pues sólo quiere transmitir (*übertragen*) una *δοξα* y no una *ἐπιστήμη*”⁸⁴

Razón por la cual podemos decir que el lenguaje nunca expresa algo *completamente*, sino tan sólo una señal que le parece predominante. Citamos a Nietzsche para dar cuenta, por un lado, de la trasposición a la base de nuestro acercamiento a lo real y, por otro, para introducir la retórica como dinámica esencial del lenguaje. Para Nietzsche – recordemos también *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* – el lenguaje es esencialmente metafórico pues nuestro acercamiento a lo que

⁸² Begué, Paul Ricœur: La poética del sí mismo, pág. 343

⁸³ No es sólo que aquí se busque pensar el lenguaje fuera de las “cosas” que lo componen para centrar el análisis en las relaciones desde las cuales dichas “cosas” se imbrican, es que dichas relaciones no nos parecen “legibles”. Nos desdecimos pues de aquel modo de considerar a lenguaje como sustrato desde el cual se puede llevar a cabo una equivalencia de sentidos.

⁸⁴ Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, págs. 91-92

es no parte de un conocimiento de lo que son las cosas, sino del predominio de algún cierto rasgo de éstas a partir de las cuales nos figuramos su realidad, es decir, lo que éstas son. No son las cosas, en su totalidad aparente, lo que detectan nuestros sentidos, sino una plétora de sensaciones que, a partir de un cierto condicionamiento de nuestra “visión” del mundo se nos presentan como “objetos” concretos. Para Nietzsche, es esta primera dinámica en nuestra relación con el mundo la primera metáfora a la base de nuestro “conocimiento” de lo real. A partir de ésta, se configura la red conceptual a partir de la cual se trataría de dar cuenta de aquello ya venido a la presencia (lo ente). Sin embargo, añadimos, dicha dinámica, en tanto que *doxa* y no *episteme*, estaría a su vez condicionada por plexos de relaciones de indexación ontológica: lo ente nos puede aparecer como tal – si seguimos la indicación de Heidegger respecto al *hypokeimenon* – sólo porque su modo de ser es aquel del yacer ahí delante, esto es, de su estabilidad (“lo ente es lo siempre ahí”). Semejante consideración de lo real partiría de un cierto enfoque *ousiológico*, es decir, de una categorización de lo real como sustancia y, más aún, como sustancia pensada desde la completud del ser-uno parmenídeo, pues, según Heidegger, la esencia “griega” del concepto *ousía* sólo podría ser comprendido desde el ser como “la venida a la presencia en lo no oculto”. Acotamos aquí la dilucidación heideggeriana sobre las modalidades del ser pues, para este autor, recordemos, es el ser el que se abre el lenguaje y no, como en la ontología de Ricœur desde la cual nos apoyamos principalmente aquí, una apertura del lenguaje al ser, por lo cual el desocultamiento de lo que es sería advenimiento al claro del lenguaje, concretando así una identificación entre ambos. Nos desmarcamos de la identidad entre ser y lenguaje para marcar la peculiaridad de una cierta relación ontológica entre el ser del ser humano, la dinámica del lenguaje y el aparecer óntico de lo real.

En aras de redondear el punto anterior, remitimos a la traducción que realiza Marie-France Begué de un apartado de la *Metafísica* de Aristóteles, mediante el cual la autora indica el desplazamiento ontológico acaecido en Ricœur que le permitiría al francés considerar el acto y la potencia más allá cierta categorización de lo real (atiéndase al subrayado de la autora):

“El ser propiamente dicho se aprehende según varias acepciones: hemos visto que primero estaba el ser por accidente, luego el ser como verdadero, al cual lo falso se opone como No-Ser; por otra parte, están los tipos de categoría, a saber la sustancia, la cualidad, la cantidad, el lugar, el tiempo, y todos los otros modos de significación

análogos del ser. Por fin, está, *más allá* [el subrayado es mío] de todos esos tipos de ser, el ser en potencia y el ser en *acto*.⁸⁵

A partir de esta cita, Begué rastrea el anhelo de Ricœur por alcanzar un “fondo ontológico” desde el cual pensar una antropología. En otras palabras, a partir de la apropiación del fragmento citado de la *Metafísica*, Ricœur intentaría cavilar sobre el ser humano fuera de las series categoriales emanadas de cierta interpretación de la *ousía* como sustancia (estable) y de la determinación del ser como verdadero. Si el problema de base en la interrogación por lo humano ha sido que, siendo consecuentes con la dirección implicada de nuestro preguntar “filosófico”, la humana existencia queda reducida a clamor por su muerte, entonces la cuestión radicaría en la posibilidad de ser capaces de indicar nuestro modo de ser desde algún otro entramado categorial. Para Ricœur dicha oportunidad radicaría en la consideración del «obrar humano» desde los conceptos de *dynamis* (potencia) y *energeia* (acto).

No obstante, y como señala Begué, “el par acto-potencia [...] se presenta entonces como un metacampo de reservas a trabajar cuya fecundidad aún no se ha agotado”⁸⁶, pues si bien Ricœur nos señala que el par *energeia-dynamis* hace señas hacia un “fondo de ser” desde el cual sería posible aprehender, de algún modo, el ser del sí-mismo, si es que hay tal, como “esencialmente” obrante, no se detalla nunca como la “centralidad del obrar” y el “descentramiento en dirección a un fondo de acto y potencia” serían conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad. Intuimos, sin embargo, que una consideración del ser humano pensada desde *dynamis* y *energeia* podría no sólo aclararnos la dimensión extralingüística sobre la que venimos cavilando, sino también ofrecernos la posibilidad de redondear las intuiciones arriba mencionadas sobre las implicaciones para nuestro trato con lo real a partir de la crisis del sujeto. ¿Cómo, entonces, nos aproximamos “antropológicamente” a estas meta-categorías? Encontramos una afortunada intuición para ello en los *Escritos sobre retórica* de Nietzsche.

Traduciendo la definición de retórica de Aristóteles, Nietzsche nos dice que ésta es “la facultad (*δύναμις*) de observar todos los posibles medios de persuasión sobre cada cosa, «todo aquello que

⁸⁵ Begué, *Ibid.*, pág. 344

⁸⁶ *Ibidem.*, pág. 347

es posiblemente verosímil y convincente» [...] Por lo tanto no es ni una ἐπιστήμη [conocimiento científico], ni una τέχνη [arte], sino una δυνάμις [una facultad], la cual sin embargo podría ser elevada a una τέχνη.⁸⁷ De esta definición “puramente filosófica”, logramos considerar la *dynamis* “que Nietzsche traduce por «fuerza» (*Kraft*)”⁸⁸ fuera de su canónica traducción como potencia. No obstante, ¿no detectamos ya una relación inaudita entre el “fondo ontológico” que Ricœur detecta a la base del obrar humano y la dinámica del lenguaje entendida como retórica? Si bien lo que el francés parece buscar es un modo de dar cuenta de esa especie de permanencia en el tiempo que sería el carácter (y que va de la mano con la palabra dada) y la constante apropiación de uno mismo a través de la pasividad que también es nuestro ser en el mundo (pues las experiencias de pasividad son las maneras en que lo otro constituye al ipse), ¿de qué manera trastocamos la propuesta de una ontología que se atestigua en una fenomenología del sí mismo si suscribimos la *dynamis* como «fuerza» en lugar de «potencia»?

Más adelante en el mismo párrafo ya señalado, Nietzsche añade que “Aristóteles probablemente quiere considerar la misma exposición del discurso no como algo esencial, sino solamente como un accidente, pues piensa también en la retórica que hay en los libros [...] Lo único que no es necesario es el λέγειν [decir]”⁸⁹. Sin embargo, Heidegger apunta que:

“λέγειν y λόγος significan en la determinación griega de la esencia del hombre aquella relación cuyo fundamento es el único sobre el que se reúne lo presente como tal en torno al hombre y para el hombre [...] En sí mismo λέγειν no tiene nada que ver con el decir o el lenguaje. Por eso, *sí*, con todo, los griegos conciben el decir como λέγειν, esto significa que ahí se encierra una interpretación de la esencia de la palabra y del decir única en su género y cuyos abismos aún no hollados no ha podido ni tan siquiera llegar a adivinar ninguna posterior «filosofía del lenguaje».”⁹⁰

Pero ¿qué buscamos al tomarnos la libertad de hilar propuestas interpretativas tan dispares como las de Nietzsche y Heidegger? Lo que se busca es la apertura de esa impertinencia referencial a partir

⁸⁷ Nietzsche, op. cit., pág. 85

⁸⁸ Citamos para esta traducción al autor de la introducción de los *Escritos sobre retórica*, pues la polisemia del término alemán *Kraft* permite que éste igualmente se pueda traducir como “facultad” dentro de la traducción del propio texto de Nietzsche, como por “fuerza” en la introducción que hace De Santiago Guervós. Cfr. De Santiago Guervós, “Introducción. El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”, pág. 25

⁸⁹ Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, pág. 85

⁹⁰ Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις...”, pág. 231

de la cual nos es posible señalar relaciones inauditas de lo real. Siguiendo a Heidegger logramos rastrear, mediante la etimología de los conceptos λέγειν y λόγος, la “lógica” detrás de la aparición de lo real como lo ente: si *legein* es un camino específico para el discurrir del pensamiento (en tanto que “lectura” particular del mundo), entonces ¿en qué radica la singularidad de dicho “decir”? Atendiendo al texto sobre el concepto de *physis* de Heidegger, *logos* es el hilo conductor que nos permite comprender el *eidos* (aspecto) y la *morphe* (el modo de establecerse en un aspecto); es, por decirlo de otro modo, la inscripción lógica del lenguaje (tomado ontológicamente) a partir de la cual consideramos lo que es desde su presencia como ente. Lo ente, recuérdese, sería aquello que yace ahí delante, estabilidad de una entidad que puede ser aprehendida “objetivamente” como algo ya siempre ahí. En este sentido, aquí, la intuición filológica sobre la que discurre Heidegger no puede sino recordarnos el rastreo fenomenológico del que parte Nietzsche:

“No hay ninguna «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas. El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama «retórica», es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la *esencia* de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (*übertragen*) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas. El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino *impulsos* (*Reize*): él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen.”⁹¹

El *logos* del lenguaje sería, pues, una cierta lógica retórica. Mas, sólo en una interpretación que parta de la identificación entre el ser y el lenguaje se puede hablar de una venida a la presencia conforme a *un logos*: Heidegger, al hilar etimológicamente λέγειν y λόγος parte de la apertura del ser al lenguaje pues, si sólo a partir del *logos* se puede aprehender lo real como lo que yace ahí delante, esto es, como ente, entonces la aparición óptica de lo real requiere de una *indexación ontológica* que, mediante cierta imbricación en un plexo de relaciones categoriales, haga aparecer las cosas como tales, como aquello que se recoge sobre sí y yace ahí delante. Semejante modo de demandar a lo real, no obstante, sería acaso un “destino” del ser y no su “esencia”. Heidegger indagará por

⁹¹ Nietzsche, *Ibid.*, pág. 91

semejante destino desde el olvido del ser que a su vez quedará relacionado con la «esencia de la técnica»: a partir del afán metafísico de estabilidad sustancial de lo real, el ser se habría configurado como ente, y el ser se posicionaría como meta-categoría englobadora que mienta el conjunto de conjuntos de las cosas del mundo y que, precisamente por ser tal tipo de demanda sobre lo real, haría aparecer a lo ente como objeto. Más aún, siguiendo el «logos filosófico» desde el cual se busca – apelando a Zambrano – dar cuenta de las razones de las razones detrás de cierta aprehensión de lo que es, Heidegger parece caer en la necesidad argumentativa de dar al lenguaje la vieja dignidad del “mundo real”: si el ser se interpreta desde ciertas series categoriales, éstas deben configurarse de alguna manera; el modelo analógico que mejor parece indicar la contingencia de cierta *lógica* sobre nuestra aprehensión de lo real es entonces el del lenguaje. Lenguaje claro, no podría ser tan sólo la predicación referencial, pues ciertamente no es en ésta donde se agota el decir humano.

Las ontologías hermenéuticas del siglo XX expanden la analogía lingüística para incluir dentro de sus intentos explicativos el aspecto diciente de la humana existencia que también se juega en el rango de lo simbólico. Sólo así el ser puede abrirse al claro del lenguaje, analogando el plexo de relaciones múltiples que configuran el ser al decir. Por esto, nos parece, encontramos en Heidegger ese afán de retornar al *pathos* griego buscando una configuración de lo real distinta al destino del olvido del ser en que se ha instalado, también, la humana existencia. Al indagar filosóficamente por la ascendencia filológica de la terminología utilizada por autores como Aristóteles o Platón, lo que Heidegger parece buscar es algún otro tipo de *logos*. Pero ¿por qué de la mano de los griegos? Si el ser se abre al lenguaje, entonces lo que es – sea ente o lo no ente que sólo se podría mostrar *de lado* de lo que yace ahí delante – vendría a la presencia siempre condicionado por los límites del claro del lenguaje desde el cual lo que es se nos desvela. No queremos indicar con esto las diferencias ópticas entre distintas lenguas, sino en todo caso la plétora de posibilidades dicientes que configurarían al lenguaje considerado en su dimensión ontológica; si la predicación referencial es tan sólo uno entre múltiples modos en que se dice al lenguaje, ¿hemos ya reparado suficientemente sobre otras posibilidades? En el sentido que mienta esta pregunta se suele interpretar también la propuesta de lo real extralingüístico de Ricœur, como aquello que se dice fuera de un cierto rango del lenguaje, el de las lenguas y el habla que se sirve de ellas. Diferimos, sin embargo, de esta interpretación.

Retomando a Heidegger; el *logos* a partir del cual se configuraría el advenimiento a la presencia de lo real no sería atribuible tan sólo al decir predicativo, sino a la totalidad del lenguaje, entendido éste como *legein*, como lógica de indexación ontológica (atiéndase a la redundancia). La búsqueda de una serie categorial distinta del lado del *pathos* griego estaría entonces, a su vez, inscrita en la idea de que, habiendo una identidad entre ser y lenguaje, el método para indagar por otros modos de apelar al ser estaría en la investigación sobre las variaciones con que el *logos del legein* ha transmutado. Si no hay más ser que aquel que es lenguaje, entonces la emancipación de una cierta categorización de lo real sólo podría venir del lado del hallazgo de alguna otra *lógica de ser*; Heidegger en este sentido, apuesta por el rastreo de los orígenes del *logos* filosófico, por el sentido “originario” de lo que se baluceaba griegamente, para encontrar alguna otra manera de decir el mundo.

Pero ante ello la provocación de Nietzsche: lo único que no le es necesario a la retórica es el λέγειν [decir]. Claro que en el apartado que citamos la meditación gira en torno a la posibilidad de considerar una retórica fuera del discurso, esto es, de lo dicho, y por eso se menciona enseguida que para Aristóteles parece que alguna retórica podría ser también hallada en los libros. Sin dejar de lado el consumado filólogo que era Nietzsche, pero atendiendo más a la indicación que semejante provocación nos lega que a una dilucidación exhaustiva sobre las razones por las cuales decide no desarrollar etimológicamente la innecesaridad del decir para la retórica, ¿podemos articular alguna relación no pensada acerca del lenguaje a partir de este entrecruzamiento? Siguiendo el rastreo que realiza Heidegger sobre el concepto de *legein*, parece que el término, aunque no tenía nada que ver con el decir, terminó siendo utilizado en dicho tenor y que ello indica ya algún rasgo de la lógica a partir de la cual se gesta «el ser» (y ya no tan sólo «lo que es»). Si esto es así, y a la vez andamos tras los abismos aún no hollados de cierta consideración del lenguaje, ¿qué podemos concluir de que el *legein* no le sea necesario a la retórica?

“Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora (*Tonbild*). Para que tenga lugar una reproducción completamente exacta, ¿no debería ante todo ser lo mismo el material en el que debe ser reproducido que aquel en el que el alma trabaja? Sin embargo, puesto que es algo

extraño – el sonido – ¿cómo puede entonces producirse algo más adecuado que una *imagen*?⁹²

Siendo entonces que el “material” del lenguaje (aún considerado éste desde cualquiera de sus *lingüísticas*) no es nunca el mismo de aquel de lo que se quiere mentar, la dinámica retórica a la base de nuestra aprehensión metafórica del mundo queda indicada inicialmente desde la posibilidad de transponer un plexo de *impulsos* en un pliegue conceptual, la palabra. Pero, si el *legein* no le es necesario a la retórica, ¿entonces dónde se juega su *fuerza*? Siguiendo a De Santiago Guervós, “el lenguaje fundamentalmente es transposición [*Übertragung*] lingüística antes de ser referencia a las cosas, algo que es puramente secundario y derivado”⁹³, es decir, el lenguaje es retórica en tanto que los conceptos son residuos de metáforas, imágenes mediante las cuales hacemos aparecer, jugando con el despliegue referencial que cada una interpela, *lo que es* desde la red conceptual a partir de la cual nos expresamos el mundo.

Recordemos aquí que “Los artificios más importantes de la retórica son los *tropos*, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, *tropos*”⁹⁴, pues indican transposiciones retóricas de ciertos impulsos al rango de la “imagen”. Por imagen, sin embargo, tan sólo queremos referir, precisamente, al resultado de la transposición retórica de cierta contingente *apreciación* de lo real (“visualización” pero no efigie alguna). Nos remitimos, así, al *logos* conforme al cual se muestra el *eidos* (y por ende la *morphe*) que ya apuntábamos, junto a Heidegger, páginas arriba. La retórica, por otro lado, es esa *dynamis* que, desde cierta inscripción onto-lógica, nos da la “idea” en que lo real aparece. En este sentido, nos parece, el *legein* no le es necesario. “λέγειν, aportar todo junto en una unidad, y llevarlo reunido a la presencia, significa tanto como hacer evidente lo que antes estaba oculto, dejar que se muestre en su venir a la presencia”⁹⁵. ¿Notamos ya en esta última aclaración la relación entre lenguaje y realidad desde la cual Heidegger articula su interpretación? *Legein* así explicitado sería la dinámica propia del lenguaje, el modo de la salida al claro del ser en que lo real se desvela; y dado que para Heidegger toda consideración sobre la relación entre lenguaje y realidad se funda en la

⁹² Ídem.

⁹³ De Santiago Guervós, *Ibid.*, pág. 25

⁹⁴ Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, pág. 92

⁹⁵ Heidegger, *Ibid.*, pág. 230

identificación entre ambos términos, la facultad propia del lenguaje radicaría en su posibilidad de hacer aparecer lo que es desde ciertas «categorías», pero éstas, además, desde la *lógica del ser*, tendrían que “aportar todo junto en una unidad”, la unidad de la apertura del ser al lenguaje⁹⁶.

Mas, si partimos de la inversión de la relación entre ser y lenguaje ¿no aparece ante nosotros la posibilidad de pensar una ontología radicalmente distinta? Y si bien Heidegger también se embarca en la ardua tarea de hallar algún modo otro de “decir” (*legein*), nos parece encontrar el mayor atolladero en su indagación precisamente en una búsqueda enfocada desde la unidad en que se presupone la venida a la presencia de lo real en el lenguaje. La búsqueda de una transvaloración del ser como unidad a un *modo vivo* de éste que podría ser mentado desde su verbalización (unificar/unir), se encuentra aún anclada en la relación identitaria entre ser y lenguaje: sólo si el ser se abre al lenguaje, y se identifica con éste, la apuesta para una reapropiación del ser se puede plantear desde su resarcimiento como “viviente”, como la transmutación de un destino gestado desde la reconfiguración de la meta-categoría del ser; por eso, a nuestro parecer, ese afán del pensamiento heideggeriano de reapropiarse “inapropiadamente” las series categoriales de lo que él considera el modo griego de pensar⁹⁷. No desestimamos con esto las indicaciones que nos es posible rastrear desde una lengua, la griega, de la cual el *pathos* occidental es altamente deudor (y de las cuales aquí también hacemos uso), pero nos detenemos ante la intentona de buscar en éste originariedad alguna del pensar. La radicalidad para intentar aprehender *otro modo de ser entre lo que es* lo encontramos del lado de las indicaciones Ricœurianas de la apertura del lenguaje al ser y lo «real extralingüístico»⁹⁸.

“Lo que el lenguaje conceptual, que se fundamenta en el logos, pretende pensar como un todo y articular en un lenguaje referencial de la relación idéntica de objetos, lo desfigura el lenguaje

⁹⁶ Recordemos aquí que, para Heidegger, las «categorías» son todas esas “apelaciones destacadas que sirven de soporte a la apelación cotidiana y habitual”, y que *legein* entonces, consideramos, es la unidad de la venida a la presencia del *logos* que sirve de hilo conductor al entramado categorial a razón de la cual lo ente se nos presenta, en cada caso, desde su *apropiada* unicidad. El “hacer evidente lo que antes estaba oculto” se juega, pues, del lado de la “evidencia” (la certidumbre de un aparecer) y no de la “visión” (el aparecer de algo en tanto algo). Cfr. Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de *φύσις*...”, pág. 210

⁹⁷ ¿No es por esto por lo que, por ejemplo, Heidegger se afana en hacernos entender la *ousía* como «entidad» desde la perspectiva de la oposición entre desencubrimiento y apariencia, o de reformular el concepto de *physis* a partir de la Física de Aristóteles como venida a la presencia en lo abierto por el *εἶδος κατὰ τον λόγων*? Cfr. Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la *φύσις*...”

⁹⁸ Cfr. Nota 18

metafórico en una visión perspectivista”⁹⁹ Y si bien con esto nos apartamos, relativamente, de la interpretación heideggeriana de *logos*, ¿no indicamos también por qué el decir no les es necesario a la facultad retórica? El lenguaje, pensado desde la dupla *legein/logos*, inevitablemente *refiere* al ser, pues se identifica con éste y, justamente por ello, es en el claro del lenguaje donde *aparece* lo real. No así cuando el lenguaje es el que se abre al ser, pues entonces, aunque nos sea posible rastrear indicaciones de *lo que es* del lado del lenguaje, “el ser” no se nos desvela en éste (allende queda lo “real extralingüístico” pensado fuera del rango de las “cosas”). Sólo desde una cierta unicidad referencial – λέγειν – el desvelamiento puede ser pensado como la verdad del ser. Pero desde un desdoblamiento de la referencia, cuya *energeia* radicaría en la apropiación retórica para cada caso, el *legein* (en tanto que aportación unidimensional de lo real al claro del ser) no es necesario; al menos cuando lo que se intenta es dilucidar la peculiaridad del ser del existente humano, y no cuestiones epistémicas. En este sentido, incluso la consideración de la polisemia ontológica se trastoca, pues si para Heidegger las múltiples maneras de mentar al ser se juegan del lado de una reapropiación de las series categoriales abiertas por la *ousía* y la determinación del ser como verdadero, para Ricoeur, desde quien buscamos discurrir aquí, la cuestión se ubica *más allá* de éstas, del lado del par *energeia-dynamis*. Así, lo único que no es necesario es el λέγειν, pues la fuerza (*dynamis*) del lenguaje se juega *más allá* de la serie categorial en que la *ousía* pensada como “entidad” se inscribe.

Así, “no es difícil probar con la luz clara del entendimiento, que lo que se llama «retórico», como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y su desarrollo, e incluso que *la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje*”¹⁰⁰, siendo entonces que la retórica – como fuerza/facultad/potencia – es, ante todo y más allá de las categorías apropiadas por el *logos* filosófico (entidad, sustancia, esencia), un artificio ya siempre presente en el lenguaje mediante el cual el cuerpo hace hablar sus «impulsos».

“La metáfora, por consiguiente, sirve a Nietzsche de puente para pasar del lenguaje al cuerpo, y al mismo tiempo le sirve de instrumento para vehicular esas «fuerzas» pulsionales que buscan su expresión en el cuerpo, antes de quedar encapsuladas en palabras y conceptos. De ahí que la conciencia, el mundo conceptual, el pensamiento

⁹⁹ De Santiago de Guervós, *Ibid.*, pág. 32

¹⁰⁰ Nietzsche, *Ibid.*, pág. 91 (las cursivas son de Nietzsche).

abstracto, no sean más que modos de un cuerpo que es una pluralidad de pulsiones que forman ese mundo inconsciente penetrado de la gran fuerza de *interpretar*.”¹⁰¹

En este sentido, la pluridimensionalidad de lo real no se jugaría sino del lado del perspectivismo propio de toda indexación ontológica. Y si bien es innegable la influencia de la tradición a costas de cierta circunscripción histórica desde la cual el ser humano siempre se encuentra eyectado, la *dynamis* retórica – la fuerza del lenguaje – sería potencia del cuerpo para interpretar, mediante el lenguaje, sus propias *pulsiones*.

“Así, pues, la idea de que los procesos inconscientes lingüísticos son condición de posibilidad del uso consciente de la conceptualidad y de la abstracción constituye, desde sus primeros escritos [de Nietzsche], el hilo conductor del desarrollo posterior de su crítica radical a la metafísica, a la moral y a la religión. Y partiendo de estos supuestos, no dejará de enfatizar una y otra vez que si el ser humano desarrollase la capacidad de explorar las formas inconscientes del lenguaje como posibilidades creativas y las transfiriese en términos de un querer consciente como fuerza y acción, esa cualidad transformadora del lenguaje permitiría que nos abriésemos a una transvaloración de los valores.”¹⁰²

Sin embargo, en este recorrido parece que obviamos que la relación entre lenguaje y realidad, tanto desde la apertura del lenguaje al ser de la que parte Ricœur como desde el fundamento fisiológico que sería el cuerpo para Nietzsche, queda escindida¹⁰³. Al no haber identificación entre los términos, ¿podemos salvar el abismo que queda abierto entre ellos? En esto radica la extrañeza que despierta «lo real extralingüístico» para las ontologías que suscriben la apertura del ser al lenguaje, pues para éstas, al hacer partícipe de las múltiples relaciones encontradas del lado del elemento lingüístico al resto de lo real, sólo resta explicitar cómo dichas relaciones se presentan, dar cuenta (λέγειν) de las razones (λόγος) encontradas como trasfondo de lo real¹⁰⁴. Al escindir la relación, empero, ¿cómo podemos hacer coincidir ambas dimensiones? Se abre un vacío del que parece no tenemos mayor

¹⁰¹ De Guervós Santiago, *Ibidem.*, págs. 36-37

¹⁰² *Ibid.*, pág. 28

¹⁰³ Para este tema, Cfr. Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas* y Conill Sancho, *El poder de la mentira*.

¹⁰⁴ Nos permitimos este juego terminológico pues, ¿acaso no es toda “lectura” del mundo una recolección de los múltiples “sentidos” encontrado en éste, un *dar cuenta* de ellos? Al menos desde el «logos filosófico» que nos permite apuntar Zambrano nos parece así.

indicación que su ausencia. Mas quizá en ello encontramos también una manera de indicar una ontología fuera de la serie categorial abierta por la consideración de la *ousía* como sustancia y del ser como verdadero por correspondencia, una que, nos parece, puede ser atestiguada desde una fenomenología del sí mismo.

Pero primero, si el «sí mismo» no es verificable, pero posee alguna veracidad, como hemos intentado señalar a través del breve recorrido realizado por el concepto de «identidad narrativa» de Ricœur, ¿desde qué tipo de fenomenología intentamos atestiguar la ontología que esperamos esbozar? Al realizar análisis fenomenológico se suele partir de alguna “capacidad” del ser humano para aprehender los fenómenos de la realidad, esto es, partir desde indicaciones transmitidas *por lo que es* a sus “facultades”. No obstante, ¿qué facultades podemos derivar de una entidad a la que no le podemos adjudicar una “presencia” *de por sí*? O, dicho de otro modo, si el ser humano nos parece una «inconsistencia óptica», que se presenta y ausenta ilimitadamente sobre el sustrato de lo que yace ahí delante¹⁰⁵, ¿podemos aún predicarle facultad alguna?

Tal vez el problema ante el que nos hallamos radica en que seguimos buscando apropiarle al sujeto facultades que no podrían ser algo *suyo*. Recordemos, por ejemplo, que “En *El nacimiento de la*

¹⁰⁵ Pero, tras la “crisis del sujeto”, ¿dónde encontramos ahora lo “auténticamente ente” que yacería ya siempre ahí delante *junto* a lo cual lo no ente se podría, a su vez, mostrar? El sentido común parece indicarnos a la “naturaleza” como lo elemental (lo ente en tanto que siempre ahí), como reducto desde el cual ahora nos es posible aprehender aquello que, siguiendo a Heidegger, sería el *ὑποκείμενον πρῶτον*. Quizás es por esto por lo que Heidegger se han demorado largamente en tratar de resignificar el sentido de la *φύσις* para incluir dentro del rango de lo que «está» tanto lo inmutable como lo fugaz a partir de su desocultamiento en la venida a la presencia que (lo determinante sería entonces la venida a la presencia en lo no oculto de lo ente, ya sea que su “apariencia” sea la de su mutar o no hacerlo). Y si bien en esto Heidegger medita sobre la esencia de la *φύσις*, la indicación con la que aquí nos quedamos es aquella de lo que podría ser considerado auténticamente ente es sólo lo ya siempre presente, aquello que *de por sí* tiene un límite (*πέρας*) claro que lo sostiene en su “apariencia”; pues nos parece que uno de los principales legados de las ontologías que suscriben el giro lingüístico es precisamente su reconocimiento de que aquello en que *consiste* la humana existencia es su indeterminación (*ἄπειρων*) cuyo “límite” es siempre una aprehensión dialógica con las circunstancias y la historia en que se inscribe o, dicho de otro modo, que su *πέρας* es, a lo más, una indicación de ser *sí mismo como otro*. Así, buscando hablar de la esencia del existente humano (de su “presencia”) no podríamos más que referirnos a sus intentos de resistir ante aquello que Zambrano mienta como sus dioses, siendo entonces que, suscribiéndole cierta no-entidad al ser humano, lo podríamos aún encontrar *junto* al resto de «fenómenos» para los cuales identificamos una cierta estabilidad consistente (como parece que encontramos hoy en un amplio rango de *entidades* que irían desde las “fuerzas de la naturaleza” hasta conceptos que quieren mentar “dinámicas sociales”... ¿no es acaso por ello que en estos tiempos de máxima clasificación de lo real el contorno de lo humano parece más problemático que nunca antes? Aporía de la inconsistencia para lo no ente ante la demanda de límites claros y distintos).

tragedia se puede apreciar ya un cierto esbozo teórico sobre la metáfora, en la medida en que «lo propio», como categoría metafísica fundamental, va dejando paso a «lo impropio» como lo más originario y profundo, capaz de recuperar la «inocencia» del pensamiento.”¹⁰⁶ Con esto queremos indicar un modo de pensar fenomenológicamente que se sustraiga de la adjudicación de facultades a una entidad de la que parece no podemos garantizar delimitación consistente alguna. En este sentido, la retórica como δύναμις (facultad) impropia del lenguaje nos parece aclarar el modo en que podemos señalar, fenomenológicamente, alguna ontología que, saliendo de la unidimensionalidad categorial del *ser*, pueda recuperar esa inocencia del pensamiento que ya buscaba Nietzsche. Recordemos que la retórica como fuerza/facultad no parte del lenguaje considerado como “medio de comunicación”, pues éste no es algún tipo de instrumento que nos permita referir la verdad de las cosas. Si el lenguaje es, *esencialmente*, retórica, y con ello nos referimos, primordialmente, a la fuerza metafórica que nos faculta para aprehender un conjunto de impulsos unitariamente en una palabra, entonces, pensando el lenguaje *dinámicamente*, referimos a la impropiedad que es todo esbozo de unidad de lo ente e, igualmente, el plexo de relaciones conceptuales desde el cual buscamos comprender (haciéndolo emerger) el mundo, como el *carácter adecuado* de la humana existencia. Mas, ¿de dónde derivamos semejante *adecuación*?

Si *más allá* de la categorización de lo real pensado desde su unicidad – la que aquí hemos indicado desde la unidad de la apertura del ser al lenguaje – lo que es puede ser pensado a partir de la dupla dynamis/energeia, ¿qué tipo de indicación sobre lo real y la humana existencia podemos lograr al apropiarnos este enfoque? Fuera de la traducción canónica potencia/acto que hemos heredado de una cierta tradición, ¿de qué otro modo nos es posible comprender esta relación “dinámico-energética” que, si seguimos a Ricœur y Begué sobre Aristóteles, parece localizarse allende un cierta unidimensionalidad de nuestra noción del «ser»? Recurrimos al texto de Heidegger que venimos citando para intentar aprehender ese otro modo. En dicho texto, buscando dar cuenta de la ἐντελέχεια como esencia de la movilidad, Heidegger traduce a Aristóteles diciendo “«es evidente que es anterior el estar-en-obra [ἐνέργεια] que el ser adecuado para [δύναμις]...»”¹⁰⁷. Nos apropiamos de esta traducción en aras de hacer emerger, desde la interrelación de los dos términos que ya también detecta Ricœur, una perspectiva fenomenológica capaz de atestiguar la ontología que buscamos.

¹⁰⁶ Ibid., pág. 34

¹⁰⁷ Heidegger, op. cit., pág. 236

En este sentido nos parece encontrar en la retórica el carácter adecuado (*dynamis*) de la humana existencia. Si el lenguaje es aquella facultad, que, sin ser propiedad del hombre, le permite apropiarse de la plétora de impulsos que le rodean configurando entonces la red conceptual mediante la cual luego busca dar cuenta de sus circunstancias lo mismo que de sí mismo (recordemos esa existencia frente a los “dioses” de la que parte, según Zambrano, nuestro esfuerzo por existir), entonces el carácter adecuado del lenguaje como *dynamis* le vendría dado al ser humano precisamente de su posibilidad de agenciarse metafóricamente un mundo. Es la transposición de sentido, la metaforización a la base de nuestra aprehensión de *lo que es*, lo que faculta al existente humano para estar frente a una tierra hiperpoblada que le demanda, a su vez, una presencia. Semejante *esfuerzo* de apropiación partiría además de la facultad impropia¹⁰⁸ que es la retórica como transposición contingente de sentido; la fuerza del lenguaje encuentra su carácter adecuado dentro del plexo de relaciones que es el obrar humano sólo porque nos faculta para mentar un mundo inapropiadamente, esto es, obviando que el correlato que hacemos entre lo que decimos y lo que es no es más que un presupuesto. Sin embargo, el estar-en-obra antecede este ser-adecuado-para que sería el lenguaje como retórica.

Así pues, resta dar cuenta del estar-en-obra que sería la *energeia* para poder pensar más allá de la tradición de las ontologías deudoras de la unidimensionalidad del «ser». Encontramos también para esto un indicio en la traducción citada que Heidegger hace de Aristóteles pues, si el *estar-en-obra* antecede al *ser adecuado para*, y nos mantenemos en el mero rango de la traducción heideggeriana, ¿no terminamos diciendo que es, precisamente, en ese modo en que la existencia humana se encuentra en obra donde podemos encontrar aquello que anteceda su *dynamis* retórica? Mas ¿dónde encontramos ese modo en que, diría Heidegger, el ser humano viene a la presencia? Y desdibujada la idea de una presencia humana, ¿podemos aún hacernos uso de la traducción citada? Pues si bien para Heidegger este estar-en-obra es, a la vez, un tenerse-al-final que ha llevado consigo y hacia adelante todo aquel «todavía no» del carácter adecuado para (*dynamis*)¹⁰⁹, ¿cómo podría el ser humano “tenerse al final” si no es ya siempre como proyecto? ¿No es precisamente en este deseo de ser y esfuerzo por existir del que parte, justamente, la ontología del acto que quiere

¹⁰⁸ E impropia no por inadecuada, sino por su cariz de propiedad de nadie.

¹⁰⁹ Cfr. Heidegger, *Ibid.*, pág. 237

esbozar Ricœur? Pues si “ninguna determinación de la acción, ni lingüística, ni práxica, ni narrativa, ni ético-moral, agota el sentido del obrar”¹¹⁰ entonces el estar en obra correspondiente a la humana existencia no podría más que tender hacia el espacio vacío dejando por la dehiscencia de una ontología del obrar, pensada desde la dupla *dynamis/energeia*, respecto de la ontología de la sustancia. El estar en obra del ser humano sería precisamente ese deseo de ser entramado con su esfuerzo por existir atestiguado desde la indeterminación de su obrar. Arrojado al mundo, el ser humano, antes que ser capaz de dar cuenta de sus circunstancias, existe obrando. Sólo tras la alteridad primordial que, a través de los otros, hace emerger su carne como cuerpo, el existente humano adquiere el carácter adecuado para poder mentar aquello que lo rodea. En este sentido, pues, la *energeia* antecede a la *dynamis*.

Y atendiendo aquí a la propuesta metodológica que hace Aristóteles en diversos lugares de intentar llegar las cosas totalmente cognoscibles a partir de las que son escasamente cognoscibles¹¹¹, permítase la siguiente digresión con intención aclaratoria: si “hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición”¹¹² en tanto que la unidad de tal esencia, su *ousía* (entidad), se despliega en la propia definición, y considerada ésta – la definición – sólo para el “modo absoluto” en que ésta, según Aristóteles, se da para la entidad y no para las cualidades que se predicen de éstas, entonces queda claro que “la definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las entidades”. Pero, retrotrayendo el argumento a nuestro rastreo sobre la pertinencia de la categoría de entidad (esto es, *ousía*, para la cual, de nuevo según Aristóteles, la entidad es, más que uno de sus modos, su modo por excelencia), entonces nos encontramos con que la cuestión del existente humano carecería de entidad en sentido estricto desde la permanencia en el tiempo de definición alguna para sí (lo mismo desde el rango de alguna aprehensión general para la humana existencia como de la búsqueda de alguna mismidad centrada en su estabilidad). Comprendiendo la definición desde el pliegue de relaciones múltiples en que se inscribe la noción de «identidad narrativa», sin embargo, nos parece encontrar otro modo de interpretar la interpelación aristotélica: si también las definiciones pueden acaecer en rangos distintos de configuraciones de verdad (piénsese en las verdades metafóricas aclaradas por Ricœur), entonces se pueden arriesgar definiciones fuera del rango de la “meta-categoría” *ousía* y sus derivaciones conceptuales; el cómo

¹¹⁰ Begué, op. cit., pág. 346

¹¹¹ Aristóteles, Metafísica, 1029b

¹¹² Aristóteles, Metafísica, 1030a-5

lo encontramos del lado de la dupla *dynamis-energeia* fuera de su traducción canónica como acto-potencia, pues es a través de ésta que el carácter adecuado que es el plexo de relaciones múltiples que es el lenguaje para el inagotable obrar humano nos permite salir un análisis filosófico que aún se mueva en el rango del universo conceptual desplegado por la noción de *ousía* como entidad. Pensar la *ousía* en relación con su acepción como sustrato (*hypokeimenon*), y posteriormente pensar al ser humano como sujeto conlleva pensar nuestra existencia desde un modo de la *ousía* como sustrato del movimiento, esto es, desde un análisis “físico”; y si “no hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cuantitativamente o cualitativamente o localmente y, como hemos dicho, no hay nada que sea común a tales cambios que no sea o un «esto» o una cantidad o una cualidad o alguna de las otras categorías”¹¹³, entonces ¿cómo pensarnos fuera de la “entidad”¹¹⁴?

Fuera de la serie categorial abierta por la sustancia y su correlato con la verdad por correspondencia, el ser humano pensado dinámico-energéticamente se nos presentaría como un reducto vacío (en tanto que su acción es irreductible a determinación alguna) desde el cual, no obstante, se podría atestiguar una ontología pluridimensional: “Anterior a la misma constitución de la acción, el par *energeia-dynamis* está más bien en la frontera del obrar, como si se apoyara en el suelo arcaico del *bios*. Esta situación produce un descentramiento del propio obrar hacia lo físico, pero hacia un físico que ya no es la “física” sino que está impregnado de humanidad, como es el cuerpo-propio”¹¹⁵ ¿Y no es acaso esta referencia al “suelo arcaico del bios”, a lo físico impregnado de humanidad, un modo distinto de reapropianos, fuera del rastreo de originariedad alguna del pensar, de esa *physis* que ya Heidegger trataba de resignificar? En este sentido nos parece relevante la ejemplificación que se hace con el «cuerpo-propio» de una semejante apropiación, ya que ésta – si seguimos a Ricœur – no podría partir de sustancialidad alguna de la humana existencia, pues se trata de un rango de lo real que se juega completamente en un perspectivismo fenomenológico. Semejante

¹¹³ Aristóteles, *Física*, 200b30

¹¹⁴ Y aunque otra alternativa nos parece puede ser la apertura del sentido del concepto “entidad”, ésta conllevaría una vuelta a los viejos problemas de la Metafísica como la relación entre las cosas singulares y su esencia, o la relación entre esencia y accidente. Continuar meditando sobre lo que es desde la *ousía*, entendida como entidad, nos parece que restringe el análisis ontológico a una perspectiva “física” (esto es, enfocada en el “movimiento”) desde la cual “lo humano”, más que adolecer de falta de definición alguna, deja entrever lo inadecuado de la pregunta que interroga por la esencia de las cosas, pues deja de lado indexaciones ousiológicas (clases de modos) de otro tipo que podrían permitirnos interrogar por lo que es desde formulaciones que no busquen determinaciones objetivas, sino acaso relaciones indicativas.

¹¹⁵ Begué, *Ibid.*

physis, la del *cuerpo propio*, no puede ser aprehendida sino es en relación con la *dynamis* retórica, desde el carácter adecuado de la transposición de sentido que sería su *carne apropiada*.

“Lo esencial es el *descentramiento* mismo – hacia abajo y hacia arriba en Aristóteles – en favor del cual la *energeia-dynamis* hace señas hacia un *fondo de ser, a la vez potente y eficaz*, sobre el cual se destaca el obrar humano. En otros términos, parece igualmente importante que el obrar humano sea el lugar de *legibilidad* por excelencia de esta acepción del ser en tanto que distinta de todas las otras (incluso de aquellas que la sustancia arrastra detrás de ella) y que el ser como acto y como potencia tenga otros campos de aplicación que el obrar humano.”¹¹⁶

Recordamos entonces que, a pesar de limitar la indicación que aquí intentamos al rango de una fenomenología, lo que queremos atestiguar con ello es una ontología que, centrada ahora en un perspectivismo que nos parece irrenunciable, traslada el foco de legibilidad (*legein*) del lenguaje a la indeterminación del obrar humano. Con esto no se aboga por un antropocentrismo, sino que se busca reconocer la *subjetividad* de todo nuestro conocimiento sobre lo que es: es el obrar humano, su irreductible estar siempre en obra para el que el lenguaje le es su carácter adecuado, lo que permite el despliegue de lo que es desde cierta serie categorial. Sin embargo, el lenguaje no es aquel lugar al que adviene el ser sino el modo en que éste se le hace legible al ser humano sin “aclararlo” nunca. Dicha legibilidad, en tanto que retórica, dejaría fuera de su rango de determinación aspectos del obrar humano que sin embargo aún habría que meditar.

¿Cómo es que el lenguaje, desde las limitaciones que cada una de sus “lingüísticas” posibilitaría, puede ser la dinámica adecuada para una energética irreductible como la del obrar humano? La respuesta, nos parece, sólo puede entereverse saliendo de esa correspondencia entre elementos de la que parte una particular manera de pensar – ésa de la que también es deudora el discurso filosófico, como tratamos de indicar de la mano de María Zambrano –, y que confina la interpretación de la expresión «real extralingüístico» al rango de la conservación de la glosa canónica de la relación lenguaje-realidad propia de las ontologías hermenéuticas del siglo XX: nada fuera del lenguaje. Desde este modo de inscribir el pensar, el lenguaje sería adecuado para la indeterminación del obrar humano sólo porque lo que se dice es susceptible de ser dicho de

¹¹⁶Ídem.

distintos modos: aquello que no viene al claro del ser en una cierta manera de decir lo que es siempre puede decirse de algún otro modo que haría venir a la presencia un aspecto distinto de lo que es a la vez que oculta alguna otra faceta quizás antes desvelada¹¹⁷, verdad que sin fundamentarse en la correspondencia entre sustancia e intelecto se mantiene, de algún modo, en la dialéctica entre ser y no-ser. La propuesta que encontramos del lado de «real extralingüístico» nos parece venturosa precisamente por su desafortunada inscripción en el enfoque desde el cual es esgrimida: reconocemos que es a partir del lenguaje que las ontologías con las que venimos dialogando logran aprehender el pliegue de relaciones múltiples que configuran lo que es, pero nos parece también que dicho enfoque continúa debiendo a su análisis una indagación sobre el influjo en que las coyunturas entre los distintos modos de decir lo que es ejercen sobre la propia consideración de aquello que mentamos como “lo real”. Modos distintos de mentar lo que es no sólo indican una polifacética de aquello que decimos, sino un ejercicio de indexación ontológica que hasta aquí tan sólo podemos indicar con esa expresión que es «real extralingüístico». Lenguaje, sí, es una miríada de modos de decir, pero también una clasificación de modos de ser que ya no nos parece ubicarse del lado del lenguaje sino del obrar humano que; es querer trastocar la idea del lenguaje como un origen sin origen sin por ello buscarle un modo original.

Es por lo anterior que el “nacimiento”¹¹⁸ del lenguaje en la carne, que tal nos parece el modo en que fenomenológicamente se atestigua una ontología de lo real extralingüístico, nos permite repensar algunas cuestiones que se juegan en los lindes del logos filosófico. Pues si a la base de la humana existencia nos encontramos con la energía desbordada de una plétora de impulsos que demandan alguna manera de ser tanto aprehendidos como transmitidos, la dinámica adecuada por la cual esta demanda parece ser cumplida es aquella del lenguaje. Primera metáfora aquella mediante la cual prefiguramos el mundo en el rango de su apariencia fenoménica como “cosas”. Segunda la que nos permite mentar estereoscópicamente en la palabra las cosas efectuando así el efecto de relieve que

¹¹⁷ Jugamos, claro, con la terminología heideggeriana sobre el desvelamiento como forma de verdad ontológica para tratar de hacernos comprender: Cfr. Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la *φύσις*...”

¹¹⁸ Desde luego no intentamos señalar que exista un punto cero en el que el lenguaje se vuelva propiedad del ser humano. Con nacimiento queremos señalar la dificultad que conlleva parir lo que es (el lenguaje que se abre al ser) desde el plexo de relaciones en que inevitablemente nos encontramos arrojados. No es que, como se podría pensar con Heidegger, lo que es advenga al claro del ser (apertura del ser al lenguaje), sino que desde las propias constricciones en que nos encontramos adecuados (esa miríada de modos dicentes en que nos somos) el lenguaje logra articular existencias. Nacimiento, pues, no como origen incondicionado, sino como esfuerzo (*dynamis*: fuerza) implicado en todo hacer existir nuestro obrar siempre indeterminado mediante su adecuación a pliegues de relaciones simbólicas ya siempre prefigurados.

es todo lenguaje. Y tercera la que posibilita el juego discursivo de la terminología mediante la cual indexamos un mundo. Múltiples rangos de la metáfora que nos permiten olvidar la impropiedad de todo lenguaje. Transposiciones que se despliegan desde la perspectiva del campo de los sentidos hasta la configuración narrativa que posibilita la aprehensión de una vida desde su innegable discordancia temporal. Y entramado en todas ellas, las condiciones en que no podemos obviar hallarnos. ¿No se encuentra la indeterminación del existente humano marcada por la plétora de entramados de tramas y plexos de sentidos imbricados en cada uno de sus niveles de abstracción? ¿También esos impulsos que configuran toda unidad óptica detectada nos están condicionados? No podemos negarlo, pero tampoco contamos con las herramientas para indicar su lógica. Pero si la presencia de lo real es un destino, ¿cómo a partir de ésta se indexa lo real? La energética del obrar humano se encuentra condicionada por esa dimensión comunitaria en que se gesta la dinámica de todo lenguaje. La cuestión nunca ha sido la cesura de nuestra condición retórica y algún reducto de indecibilidad de la humana existencia. Lo radical es hacernos uso de las lógicas mediante las que nos aparecen las cosas en tanto tales. En esto radica la posibilidad de indicar la dimensión extralingüística de lo real.

Piénsese en el rango de los afectos y cómo habitamos las pulsiones desde los lugares abiertos por las interpretaciones arraigadas en la cultura desde la cual nos ubicamos. Pensando ahora en cómo incluso el tiempo también se encuentra así configurado, la dificultad radica en esa espaciotemporalidad vectorial que parece ajena al orden de lo humano. ¿Podemos también sobre ese rango de lo real aplicar la dinámica retórica que nos parece todo lenguaje? Tal vez la cuestión radica en saber detectar que juegos tropológicos se despliegan sobre la física moderna para que el lenguaje filosófico le parezca casi por completo ajeno. Algún síntoma de nuestra relación con lo real se puede atisbar ahí, pero el plexo de relaciones desde el cual se gesta se mantiene enigmático. Necesidad de poesía, de regresar al arte que es todo lenguaje. Pero una retórica no sólo debe preocuparse por poder ser entendida, sino también de deber serlo.

Ante el afán de univocidad que implica pensar “lo real” como cosa, el discurso filosófico, en sus lindes más poéticos, es decir, en sus lindes con la inspiración que es la respuesta hallada a preguntas aún no formuladas, se configura como el reducto de la diferencia en la aprehensión de lo real. Su dificultad estriba ahora en hacerse escuchar. Pero quizás en la muerte del sujeto, en el espacio vacío que nos deja ese afán sustancial de definir, hallamos un posible camino. La existencia humana

parece ser ese abismo entre mundo y realidad, pero no a la manera trascendental con que se intentó mentar al sujeto, sino como indicación de vacío sustancial por su siempre estar en obra y el lenguaje que le permite habitarse, ¿podemos configurar una “física” que dé cuenta de la profunda imbricación entre nuestras dinámicas y aquellas entidades de las que nos hacemos rodear? ¿Y de qué manera consideramos algo en tanto tal? Mas por qué una física – también se objetará. Y la razón es que sobre ella aparece ahora lo ente como sustrato de lo real. Junto a ésta se proyecta incluso la cuestión de lo humano. Podemos, no hay duda, ser comprendidos también desde el rango de la poesía existencial, o desde el rastreo filológico de los conceptos, pero si lo que se intenta es incidir sobre la univocidad de una cierta consideración de lo real, ¿cómo hacerlo? En «física» nos resuena una alternativa a través de la dupla *dynamis/energeia*.

Unívoco no es sólo el pensamiento que se desborda sobre la explotación de los recursos. Lo es también su pliegue sobre la humana existencia. Y no nos referimos tan sólo a la explotación del hombre por el hombre, sino a dinámicas controlatorias que, nos parece, sólo son posibles sobre cierta constricción unidimensional de lo que somos. Las redes de información digital que habitamos parecen dar cuenta de dinámicas homologantes que aún es difícil indicar desde su incidencia sobre el reducto energético que le es al ser humano su estar en obra. Pero si el lenguaje nace en la carne, ¿qué le hace una lingüística unívoca a ese reducto pulsional que también somos? En el ser humano se aprehende ese aparente abismo entre mundo y lenguaje, y así la pregunta por cierta uniformidad intensiva o pulsional no sería entonces mera cuestión psicológica, sino de indexación ontológica. Por eso la necesidad de un giro retórico en nuestros modos de estar frente a los “dioses” que nos demandan. Y para ello, ¿cómo nos adecuamos a ser demandados de tal o cual modo? Desde la nulidad de la identidad permanente, ¿cómo formular una alternativa que deba ser escuchada y no sólo pueda serlo? Sobre estas preguntas toda retórica que busque reposicionar la humana existencia también debe desplegarse, pues de lo contrario nos parece se confinaría el discurso al discurso mismo sin tomar en cuenta que en semejante dinámica el obrar humano jamás queda agotado.

En este sentido, propugnamos por la atestación que fenomenológicamente nos parece se puede lograr de una ontología que ya no suscriba la “entidad” como canon para la *ousía*: desde la identificación que mediante la función narrativa se puede lograr de uno como nadie, como aquel “quién” sin atributos, se puede a la vez reconocer la impertinencia de una interrogación por la

sustancia o la esencia de una vida; a lo sumo se logra configurar un carácter que siempre puede desdecirse de sí en las múltiples variaciones a que lo conduce su inagotable siempre estar en obra. A partir de este reconocimiento de sí mismo no sólo como otro, sino como espacio vacío sobre el que siempre son pertinentes las más impropias configuraciones, el ser humano puede ensayar intencionalidades¹¹⁹ múltiples sobre su ipseidad, mismas que implican reapropiaciones temporales e incluso aperturas a mediaciones núbiles de sí para con el mundo, los otros y sí mismo. Con retórica del vacío, entonces, más que intentar mentar un objetivo particular para el rango discursivo del lenguaje, intentamos marcar la posibilidad de una fenomenología que, partiendo de la insustancialidad de nuestra propia existencia, pueda dar cuenta de lo que es no sólo desde el trastocamiento del concepto de “entidad” como desvelamiento (a la manera de Heidegger), sino que logre pensar lo que es fuera del rango de la sustancia para llevar la reflexión por los derroteros que implica considerar una dinámica siempre retórica a la base de lo que consideramos existente (y no sólo “presente”). Aclarar esto último, apelando a esa aparentemente desafortunada expresión que es «real extralingüístico» dentro de las consideraciones hermenéuticas que suscriben varias ontologías del siglo XX, será el propósito de nuestro último capítulo.

¹¹⁹ Cfr. Nota 65

Por oposición, yo *conozco* y, además, *quiero* la inutilidad de cada palabra.

Pier Paolo Pasolini, *Transhumanar y organizar*.

Apuntes para una ontología de “lo real extralingüístico”¹²⁰

Si el abismo entre mundo y lenguaje somos nosotros, pero no como una nada de la que ya nada hay que decir, sino como un vacío indicado – más allá de la serie categorial abierta por la interrelación entre sustancia y la determinación del ser como verdadero – por una fenomenología de las meta-categorías *dynamis/energía*, ¿qué ontología podemos formular a partir de ellas? Al lanzar esta pregunta, sabemos, nos atenemos a múltiples problemas aún. En primer lugar, resulta claro que a lo largo del presente texto nos hemos mantenido dentro del rango del «logos filosófico» tratando de mentar una intuición que quizás queda difuminada precisamente por su exposición. ¿Basta con indicar el camino preguntando? Es a partir del lenguaje categorial que hemos podido indicar aquí esas intuiciones que nos han permitido esbozar atisbos de relaciones aún no completamente formuladas, pero es también ese mismo lenguaje el que parece impedirnos salir de cierta terminología que ya no mienta lo que se quisiera. Tal vez el reconocimiento de semejante aporía es la que ha incitado a más de un pensador, filósofos y no, a ensayar las más distintas maneras de reapropiarse de un lenguaje innegablemente metafísico. Tenemos a Heidegger buscando el modo originariamente griego de pensar para, mediante reinterpretaciones filológicas, intentar transmutar la apertura del ser al lenguaje y la venida a la presencia de lo ente conforme a un logos que comprenda el desvelamiento de lo real dinámicamente; o a Deleuze reapropiándose del lenguaje “técnico” de más de una disciplina para hacer explotar el campo referencial de la filosofía más académica. Incluso Nietzsche, apelando metafóricamente a múltiples reductos culturales, ensaya maneras inhóspitas de apuntar esa manera vital de pensar largamente sepultada bajo la égida de la verdad unívoca. El lenguaje categorial, que es aquel en el que nos seguimos moviendo, condiciona nuestros intentos y sobre él aún debemos trabajar. El logos filosófico, empero, no es mera discursividad muerta, es también el movimiento que incita toda pregunta formulada de tal manera que no pueda ser obviada. Y quizás en ello radica la poesía de todo preguntar, en no dejar que la interrogación por lo real se solidifique en mera exégesis.

¹²⁰ Desde la ontología de Ricœur de la cual tomamos prestado el término, y como hemos tratado de apuntar a lo largo de la investigación, esta expresión se enmarca en la discusión que se realiza con la lingüística analítica de Frege y señala que fuera de las delimitaciones de una lengua dada se hallan también las múltiples relaciones que implica la intencionalidad de toda habla, de ejercer el lenguaje circunstancialmente (Cfr. Ricœur, *Metáfora viva*, cap. 7 y Rivara, *El problema lenguaje-realidad en Paul Ricœur*). Nosotros, por otro lado, aunque reconociendo la inscripción conceptual y argumentativa en que se inscribe dicha expresión, hacemos uso de esta de otro modo, uno mediante el cual tratamos de indicar los alcances y los límites de las ontologías hermenéuticas, desde su particular enfoque en el lenguaje, para dar cuenta de lo que es. Este último capítulo busca redondear críticamente los resultados de dicho intento.

Así, aquí se ha jugado con conceptos retomados de pensadores que, aunque más de una vez relacionados, no buscamos unir en un desarrollo progresivo de filosofía alguna. Sabemos que más de un concepto no ha sido desarrollado hasta las últimas consecuencias del discurso del cual lo hemos tomado prestado, pero si nuestra intención nunca fue el rastreo de cierta lógica discursiva, ¿se nos permite hacerlo? Se objetará que sólo atendiendo al plexo de relaciones desde las cuales emerge un concepto, o la reapropiación de éste, se puede tener una idea acertada de lo que se busca decir. No lo negamos, y atendemos, pero aquí no se ha intentado buscar certeza alguna; tal vez todo lo contrario. Estos son apuntes para ideas que aún requieren ser pensadas, indicaciones a partir de las cuales queremos mentar relaciones insospechadas y no aquellas ya explicitadas. De ahí la importancia de que la retórica sea persuasión por todos los medios posibles, como ya apuntaba Nietzsche. Nos valemos aquí de préstamos lo mismo que de sustracciones, de filología y de hermenéutica, de todos aquellos medios que el logos filosófico desde el que partimos nos lo permite, pues lo que se quiere es tan sólo indicar un camino sin presuponer que podemos encontrarle un final.

Justamente pensando de esta inhóspita manera nos encontramos con un modo de unicidad que detectamos incluso en un pensamiento ontológico como el de Heidegger. Y es en la cuestión de la referencia que hallamos algunas de las primeras intuiciones para señalar aquello que la inaudita expresión “real extralingüístico” hace estallar del lado del giro lingüístico de la filosofía. Abriendo el lenguaje al ser, la correspondencia entre ambos términos se desdibuja y hace aparecer ese abismo que, fenomenológicamente, logramos rastrear del lado de la humana existencia. Indicaciones para ello ya las vislumbrábamos con Ricœur y la imposibilidad de adjudicarle más que cierta veracidad a la permanencia en el tiempo de eso que somos. Veracidad que además sólo podía configurarse mediante la apropiación narrativa de un obrar humano ya siempre contingente y múltiple, heterogéneo. ¿Cómo es que el lenguaje podía adecuar de semejante modo una multiplicidad de relaciones tan estridente como el tiempo? En el lenguaje encontramos algo que, si bien no se identificaba con lo real, sin duda nos lo hacía *legible*.

Jugando con múltiples traducciones sobre los mismos “términos”, encontramos la manera de desandar los caminos de cierta tradición categorial. En lo humano vacío ya del sujeto hallamos que el abismo abierto por la denegación de la identidad entre lo real y el lenguaje nos ofrecía más bien

otro modo de plantear una ontología, una que no puede ya pensar desde «el ser» pues se encuentra inexorablemente ligada a la múltiple perspectiva de la existencia de aquellos que preguntan por lo que es. El par *dynamis/energeia* lo resignificamos desde el proyecto que el ser humano es ya siempre como estar-en-obra sin tender a otro final que su deseo de ser y su esfuerzo de existir, así como desde el carácter adecuado que le es el lenguaje para configurar un mundo, uno desde el cual, como quisimos mostrar con la cuestión de la identidad, sólo puede existir desde la transposición siempre metafórica de sentido que nos permite aprehender la presencia de las cosas en tanto tales.

Así, nos remitimos a la primordial reflexividad mediante la cual la propia carne se empareja con otra carne para tratar de explicarnos: para Ricœur se trata aquí de una dinámica antipredicativa y prerreflexiva, una donación en sus palabras, que logra hacer aparecer no sólo las alteridades como encarnaciones de la otredad, sino que a la vez indica la aparición de la energética pulsional del ser humano como cuerpo, como despliegue de un discurso que en este punto no es siquiera concepto, pero atraviesa y condiciona la aparición del propio cuerpo sobre la serie categorial de la sustancia y su verdad. Se denota al sujeto de la acción porque nuestro modo de atender a lo humano se encuentra plegado en múltiples técnicas del yo que a su vez se inscriben en discursos sobre lo real que piensan *sobre* entidades. La cacofonía intensiva que es la energía propia del devenir humano queda entonces indexada de acuerdo con apelaciones que, no obstante, no le son transmitidas de ningún modo lingüístico pero que de algún modo lo configuran. Se podrá objetar que el lenguaje se encuentra también ahí, aunque sea de algún modo no predicativo, al desplegarse desde el modo en que el resto de nuestros semejantes demanda nuestra presencia; pero habiendo renegado del *legein* como unicidad de la venida a la presencia de lo ente, nos parece que la cuestión se efectúa de alguna otra manera. Decir que lo que es se nos presenta como tal desde nuestra adecuación a una cierta «lógica» de lo real nos parece que es algo que se desdibuja desde la inversión de la relación entre ser y lenguaje. Si el lenguaje es el que se abre al ser, entonces la *energeia* antecede a la *dynamis*, el “acto” a la “potencia”, pues es sólo sobre el estar en obra que es toda existencia humana que la fuerza de lenguaje se despliega como el carácter adecuado de su resistencia ante el resto de lo real. Nombrando, esto es, indicándole cierta realidad a las cosas, es que la dimensión pulsional que prefigura la energética de la carne puede agenciarse un mundo sobre el cual su pasividad (su afectación por el resto de las “cosas”) puede devenir voluntad. Voluntad que puede entonces dirigirse a todo aquello que se presenta en tanto tal, pero que no queda restringida a cierta

objetualidad del mundo, pues el obrar humano, dentro del cual incluimos su verse afectado, está siempre fuera de cualquier claro del ser, pues no es éste el que se abre al lenguaje.

Lo “real extralingüístico” entonces mentaría esas relaciones que Nietzsche señala a través del concepto de retórica, la transposición de una imagen que logra cubrir un despliegue pulsional pero que no logra reducirlo al rango de objeto. En este reducto fuera del lenguaje se halla la potencia del acto dicente: el lenguaje le es una facultad adecuada al ser humano porque el mundo que habita descansa sobre su configuración política, porque el lenguaje es a la vez siempre la intencionalidad contingente con la que se imbrica. Un análisis de la facultad humana para ser con el lenguaje demandaría no sólo una reflexión sobre los tropos como guía de las transposiciones de sentido, igualmente requeriría una indicación del modo en que el lenguaje incide sobre ese estar en obra que es nuestra existencia. Lo que se intenta decir aquí es que la relación entre lenguaje y realidad no puede ser una de identidad, sino de reciprocidad en un rango que excede el análisis centrado en uno sólo de sus “términos”. En esto radica esa intuición hermenéutica que señala que no somos nosotros hablando un lenguaje, sino que el lenguaje es el que nos dice. A través del lenguaje le damos relieve a múltiples pulsiones al indexarlas en el rango de nuestra apropiación conceptual de lo real, y de igual manera aquello que se nos presenta como adecuado a través del lenguaje condiciona el despliegue de la energética del existente humano sin por ello reducirla a lo que el lenguaje intenta mentar.

En esto encontramos la razón por la cual Ricœur, reconociendo la imposibilidad de aseverar la verdad de algún reducto permanente en el tiempo para la naturaleza humana, se decanta por trabajar desde su veracidad. Esta veracidad, configurada desde la síntesis de lo heterogéneo que es nuestro tiempo, conlleva entre sus peligros la identificación con el hombre sin atributos. Es a partir de este peligro que tropezamos con otro modo de indicar la imbricación entre lenguaje y realidad que intentamos aquí apuntar. Al reconocerse como una nulidad, la mismidad se desdibuja hasta hacer de todo reducto de sí algo que no es sino un vacío. Desde este vacío, que sólo puede ser apuntado por el resto de los entes y signos culturales que le rodean, el ser humano es capaz de hacerse con una retórica que logre decirlo desde la impropiedad del lenguaje que le es adecuado. Al configurarse desde la falta de propiedad con que se construye un sujeto, es decir, al deslindarse de la apelación a un sustrato de sí, el ser humano logra compilar sobre el espacio vacío de su permanencia en el tiempo la multitud de discursos que lo mimetizan como algo, que lo dotan de un

relieve. Ya que, si la nulidad que deja tras de sí la identificación con la nada (la respuesta “nadie” a la pregunta “quién”) es un vacío, entonces éste lo encontramos indicado por el resto de las atribuciones sobre lo real, el “sujeto” incluido, que posibilitan dicha identificación, y sería a partir de ellos que todo posterior juego retórico sobre sí y el mundo se desplegaría.

Es entonces, al ubicar ese *holon* que somos, pensado desde su estar-en-obra y el carácter adecuado de su facultad metafórica mediante la cual logramos mentar un mundo, que nos parece salvar el abismo abierto entre ser y lenguaje del que parte una ontología que no suscribe la identidad entre ambos términos. La transformación de la realidad mediante el lenguaje es posible porque la realidad se encuentra indexada desde la aprehensión que hacemos de ella, y esta facultad es ya siempre retórica. La dinámica de la retórica es aquella dimensión real extralingüística que, aunque se expresa en el lenguaje, no se identifica con éste. En este sentido nos parece que Ricœur indica tanto la posibilidad de una “física” impregnada de humanidad, así como del carácter transformador de la pérdida de atributos. Al remitir a la desnudez de la pregunta que se hace por su propia naturaleza, el ser humano se encuentra con la plétora de signos culturales que lo atraviesan pero que no lo definen, y con ello se le abre la posibilidad de retorizar todos esos espacios en que a pesar de ello aparece como un cierto estilo, como una apropiación que potencializa las variaciones en el elemento lingüístico. Es a partir de esto que también se abre la posibilidad de pensar una física que reconozca tanto la perspectiva pulsional de nuestro devenir mundano como elemento constitutivo de todo reconocimiento de las “fuerzas” de la naturaleza, así como de repensar viejos problemas cosmológicos fuera de una física basada en entidades¹²¹.

Es reconociendo que el ser humano se halla a medio camino entre lo que es y lo que de éste se dice, y que precisamente por su papel mediador el propio ser humano es el lugar desde el que fenomenológicamente se puede atestiguar más claramente una ontología como la que aquí apenas se empieza a esbozar, que nos parece se logra apuntar el sentido de un término como “real extralingüístico”. No es sólo que se deba reparar sobre la extrañeza que para el pensamiento filosófico occidental pueda significar pensar algo fuera del lenguaje, sino detenerse a considerar qué tipo de realidad se podría pensar desde semejante indicación. Lo que aquí se apunta es que lo real no se limita ni al lenguaje ni al rango de las entidades, sino que con la misma dignidad “ousiológica”

¹²¹ ¿Cómo, por ejemplo, pensar un tiempo del cosmos sin apelar a su vectorización?

nos es posible también pensar las relaciones a partir de las cuales las entidades se nos muestran en tanto tales.

Concebir una ontología que sea capaz de pensar, al mismo tiempo, desde las entidades como desde las relaciones retóricas que posibilitan la propia aparición de lo ente en tanto tal, es donde encontramos la riqueza de la extrañeza producida por el concepto de real extralingüístico, así entonces dejando abierta la posibilidad de continuar meditando relaciones de apropiación ontológica que, aunque deudoras de las hermenéuticas desde las cuales comenzamos una indagatoria por la humana existencia, nos parecen también exceder el universo conceptual y argumentativo desde el cual iniciamos este proyecto, dejando entonces abierta la necesidad de continuar pensando estas cuestiones desde otros lugares que nos permitan mentar lo aquí dicho de alguna otra manera.

Si hemos, pues, de apuntar una ontología dinámico-energética de lo que es, entonces debemos señalar que la misma no podría ser tan sólo una reconsideración del modo en que las entidades se configuran como tales, sino que la reflexión debe atravesar, a la vez, el despliegue retórico que conlleva todo decir, esto es, las adecuaciones que inevitablemente prefiguran las existencias de las que nos rodeamos o, por decirlo de otro modo, tomar en cuenta también las relaciones frecuentemente ignoradas entre lenguaje, trabajo y poder (por mencionar algunas). Si el lenguaje constituye el carácter adecuado de nuestro estar en obra entonces lo que buscamos mentar mediante la expresión «real extralingüístico» son precisamente aquellos modos en que el lenguaje se adecua y nos adecua a ciertas configuraciones de lo que es y en este sentido, lo que en última instancia se logra concluir de la presente investigación, es que no basta con reinterpretar el concepto de *ousía* para mentar una otra ontología, sino que una radical reconsideración de lo que es sólo puede provenir de la eclosión de la “entidad” hacia su puesta en entredicho, misma que en este texto buscamos del lado del par meta-categorial *energeia/dynamis*, sin que por ello neguemos la posibilidad de pensar todo esto desde múltiples otros lugares.

Conclusiones

Tras comenzar preguntando por el sujeto, elegimos la alternativa que Paul Ricœur nos ofrecía para pensar desde la inversión de la relación entre ser y lenguaje de la que parten otros filósofos como Heidegger o Gadamer. La elección se trató de indicar en lo que corresponde a los tres primeros capítulos como señalamos en la introducción. A lo largo de estos, se desarrolló primero la ubicación del problema de la identidad desde la indicación legada por la crisis del sujeto. Se continuó desarrollando brevemente la ontología hermenéutica por la cual Ricœur puede señalar algo real extralingüístico desde la apertura del lenguaje al ser y no viceversa; resaltando en ello su idea de una referencia de segundo orden que nos permite rastrear relaciones núbiles a partir de la puesta en suspenso de las referencias de primer orden mediante las cuales se busca designar sustancialmente un orden del discurso, así como la imbricación entre el sí mismo y lo otro que es toda identidad alcanzada mediante la función narrativa. Y terminamos esta primera parte en lo que para Ricœur es la problemática que desde la nulidad de la identidad-permanencia es la posibilidad de la identificación con el hombre sin atributos, pues en este reparo nos pareció poder desarrollar esa idea también del francés de atestiguar fenomenológicamente una ontología fuera de la serie categorial emanada de la *ousía* y su correlato con la noción de verdad.

Azorados por la falta de un lenguaje que nos permitiera continuar la intuición Ricœuriana de la relación entre fenomenología y ontología, introdujimos en este punto un interludio que nos permitiera hacer una pausa en cierto rastreo meramente interpretativo de las ideas de Paul Ricœur para intentar continuar su indagatoria desde algún lugar que a la vez nos permitiera salir del abismo abierto por la no identificación entre ser y lenguaje. Nos ayudamos aquí de María Zambrano y su indicación de la existencia humana como resistencia, así como su distinción entre distintas clases de modos (*logos*) para mentar lo que es, o la apertura lingüística humana del ser en el mundo.

Y fue a lo largo de la segunda sección que intentamos bosquejar, primero, una batería conceptual que, a partir de un cierto juego con los rastreos filológicos de los mismos términos, pero llevado a cabo por dos autores como Nietzsche y Heidegger, nos posibilitara atender a esa incitación de Ricœur para pensar desde la dupla *dynamis/energeia*. Así, apelando por un lado a la fuerza (*dynamis*) retórica que Nietzsche reconoce como facultad propia del modo de ser del lenguaje, y por otro a la traducción que hace Heidegger de los términos *dynamis* y *energeia* como carácter

adecuado y estar en obra, respectivamente, intentamos explicitar cómo aún desde la imposibilidad de subsumir la totalidad del obrar humano a plexo de relaciones lingüístico alguno, el lenguaje puede seguir siendo considerado desde su carácter ontológico para dicho obrar indeterminado. Reintroducimos entonces el concepto de real extralingüístico para tratar de aclarar cómo un punto de partida que se sitúe fuera de cierta categorización sustancial de lo real nos ayuda a plantear dimensiones de lo real que puedan ser aprehendidas fuera de pretensiones de objetividad. La posibilidad de una identificación con la completa pérdida de atributos, derivada del reconocimiento de la nulidad de una pregunta que indague por algún sustrato permanente de la humana existencia, nos apareció entonces cómo una posibilidad de comenzar una indagatoria fenomenológica hacia una ontología distinta, que es la gran propuesta Ricœuriana. Nos tropezamos sin embargo con la insuficiencia de nuestra batería conceptual para indicar algo más que el camino vislumbrado. Dejando entonces para el último tramo de este texto algunos apuntes que nos permitan repensar el carácter adecuado de la facultad retórica del lenguaje para el siempre estar en obra del existente humano.

Para llegar a este punto, dividimos el texto en seis capítulos. Siendo que en el primero de ellos nos avocamos a situar nuestra elección de cierto enfoque metodológico – el hermenéutico – desde la problemática abierta por las crisis del sujeto, en aras de continuar en el segundo capítulo explicitando el modo en que Ricœur parte de cierta consideración particular de la relación lenguaje-realidad que le permite a su vez postular algo real extralingüístico así como la mutua implicación del reconocimiento de uno mismo con la donación de una cierta configuración de la humana existencia sobre el resto de aquellos seres que podemos señalar como nuestros semejantes. Siendo que la propia identidad, aprehendida desde la nulidad de su permanencia en el tiempo, sería también el resultado de los rodeos realizados por la plétora de signos culturales por los que nos encontramos indicados, hermenéuticamente hablando.

En el tercer capítulo nos centramos en la problemática que Ricœur detecta con la nulidad de la identidad permanencia desde la identificación que se puede llevar a cabo con el “hombre sin atributos”, esto es, con alguna manera de decirse nada, para clarificar cómo es que dicha identificación nos parece más bien una oportunidad de atestiguar fenomenológicamente una ontología que ya no parte de ninguna consideración sustancial de lo real.

Sin embargo, a sabiendas de la dificultad con que nos encontramos al tratar de continuar las indicaciones legadas por Ricœur desde el universo conceptual que hasta este punto manejábamos, introducimos un interludio, como señalamos, de la mano de María Zambrano para ayudarnos a plantear la humana existencia como una resistencia siempre mutable hacia lo inefable, así como para intentar desarrollar la idea de que lo inefable (como los dioses) se expresa en la metáfora de lo sagrado. Si lo divino es aquellas realidades fuera de lo humano pero que a la vez prefiguran su existencia, nos preguntamos por aquello que demanda de nosotros aún una existencia subjetiva, esto es pensada desde cierta indexación ontológica que aún presupondría un cierto sustrato de lo “real”. Aquí es donde nos pareció relevante marcar a su vez la distinción entre los distintos logos desde los cuales Zambrano entrevé que nos es posible realizar indagatoria por lo que es.

Dado lo anterior, proseguimos el camino de la investigación reapropiándonos de los rastreos filológicos llevados a cabo tanto por Nietzsche sobre la retórica como *dynamis* como por Heidegger sobre los conceptos de *dynamis* y *energeia*. El propósito de llevar a cabo esta inhóspita relación lo encontramos en la propia incitación de Ricœur para pensar, fuera de la serie categorial abierta por el concepto de sustancia y su imbricación con la valoración de lo real como verdadero, desde la dupla “metacategorial” *dynamis/energeia*. Así, nos pareció encontrar el carácter adecuado del siempre estar en obra del ser humano – de su carácter de incompletud ontológica – en la fuerza retórica del lenguaje. Y si bien este juego llevado a cabo entre traducciones que no se relacionan más que por su apelación a los mismos términos podría parecer forzada, nos pareció a la vez que dicha reapropiación referencial es pertinente cuando lo que se intenta mentar es un camino el cual el propio Ricœur reconoce ya no es suficiente una cierta indicación extralingüística de esta naturaleza.

De modo que en el último de los capítulos nos avocamos a rematar, a manera de apuntes sobre lo que nos parece que aún hay mucho que pensar, los alcances tanto del juego de implicaciones filológicas que realizamos a lo largo de la segunda parte de esta investigación, así como la atestiguación fenomenológica que a partir de la identificación con la nada se puede llevar a cabo de una ontología pensada fuera de una cierta consideración de lo real que aún piensa desde los límites de lo que es como entidad, como cosa, y básicamente como objeto de conocimiento como lo consideró la modernidad.

Dejamos, sin embargo, abierta toda una serie de preguntas que esperamos poder seguir desarrollando, pero sobre las cuales ya no continuamos la indagación en este texto por razones teóricas que implicarían incluir gran cantidad de universos conceptuales y analíticos, pero que intuimos aún quedan por desarrollar en una discusión de mayor amplitud. ¿Cómo podemos indicar una física atravesada de lo humano que sin ser subjetivista nos permita reconocer la plurivocidad de nuestra aprehensión de lo real?, ¿cómo podemos narrarnos tras la identificación con la nada desde una retórica que no sólo busque juegos de sentidos, sino que incluso proceda del reconocimiento de una topología de indexación ontológica? Concluimos pues, que, aunque una ontología hermenéutica como la que trabajamos nos permite enfocar la problemática del plexo de sentidos imbricados con la aparición de lo “real” en tanto tal, no nos parece suficiente para abordar aquellas intuiciones emanadas de lo “real extralingüístico” pensada fuera ciertas nociones sustanciales y los problemas que ha traído a lo largo de la tradición filosófica. ¿Cómo, pues, pensar relaciones desde la misma dignidad ontológica en que se piensan las “cosas”, pero sin cosificar algo que no nos parece entidad alguna?, ¿cómo entonces atestiguar fenomenológicamente una ontología distinta como deja entrever Ricœur? Desde el juego argumentativo llevado a cabo en la segunda parte de esta tesis quisimos ensayar una retórica que pudiera darnos pistas al respecto, logrado o no este objetivo, nos quedamos con las múltiples interrogantes hilvanadas por una investigación que potencia ese logos filosófico que nos invita a seguir preguntando y abriendo indagaciones subsecuentes que aporten el mayor número de elementos en esta discusión.

Posfacio

Atestiguar fenomenológicamente una idea tiene como problema la delimitación del fenómeno. ¿Cómo aseguramos que el fenómeno al que se quiere hacer llegar la reflexión no es otra ficción? Pero quizás es que los nodos de verdad a través de los cuales se hace pasar al pensamiento son ensamblajes retóricos de metáforas conceptuales hace mucho olvidadas. Buscamos con esto seguir a Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pero también excederlo. No es sólo que la aprehensión conceptual de lo real por parte de los análisis discursivos se encuentre mediada por las configuraciones deductivas e inductivas de una lógica de la correspondencia entre las palabras y las cosas, así mismo dicha articulación de la verdad reposa sobre la analogización de nuestra relación con lo real a “entidades”. Dichas entidades, en sus múltiples relaciones entre ellas, configuran lo que se ha venido a llamar fenómenos. El problema entonces con toda fenomenología es su confianza en la evidencia de ciertas configuraciones de lo real como pivotes para la articulación de sus pretensiones de verdad. Hasta aquí la sospecha nietzscheana. Pues, si la demostración de un fenómeno implica el uso de los juegos tropológicos de la retórica – pensada ésta desde su singularidad ontológica como un modo en que el lenguaje se abre al ser, esto es, como articulación dicente sobre lo que es –, entonces la fenomenología puede ser pensada no como detección de experiencias paradigmáticas sobre las cuales configurar sistemas de lo real, sino como apelaciones ficcionales. Renunciando a toda consideración de fundamentación de la humana existencia, una atestiguación fenomenológica del pensar no es tan distinta de la (triple) mimesis a partir de la cual se configuran los relatos. Salvando las características propias de cada modo de articulación del discurso, nos encontramos empero con que la fenomenología parece buscar la consolidación de su propia intradieética a partir de la cual dotar a sus verdades de una realidad. Fuera de la demanda de adecuación entre realidad e intelecto, ¿no es todo lo que decimos del mundo su propia esfera de realidad? Y si decimos esfera es tan sólo para connotar la congruencia a la que los distintos órdenes del discurso aspiran. Al final, no hay más que empalmes; los sistemas nunca existen fuera de sus contradicciones y analogías con los demás modos de integración de lo real. Con esto no se demerita a la fenomenología más que en sus pretensiones de búsquedas esenciales, pero no como ejercicio retórico. Y si la retórica es aquel ejercicio público de convencimiento, lo es sobre todo en la medida en que busca sintetizar una plétora de experiencias precisamente como tales, como modalidades de existencia sobre la cuales identificarse. De aquí la intención de Ricœur de hacernos atestiguar fenomenológicamente un pensamiento sobre lo real fuera de las delimitaciones del

concepto de “entidad”. La estrategia retórica del francés se basa en utilizar el *pathos* que se deriva de la pérdida de fundamento para la subjetividad tras la muerte de dios como hilo conductor de una hermenéutica del sí mismo. La interpretación que hace Ricœur de la humana existencia parte de la puesta en entredicho de toda permanencia identitaria, de la ausencia de una esencia para ese ente que en cada caso es uno mismo. Sobre este fenómeno (y quizás abusamos del concepto) Ricœur plantea un mínimo de identidad: al recontarse, aquel que pregunta por sí sintetiza el pliegue heterogéneo de relaciones que llama su experiencia. Este relatarnos, desde las múltiples relaciones lingüísticas de las que inevitablemente somos partícipes es ya una glosa y, como tal, sujeta a variaciones interpretativas. En este sentido, el nodo de permanencia que llamamos *carácter* es una suerte de reconocimiento de una tendencia en nuestras valoraciones sobre la existencia, de un estilo en tanto deducción esquemática que no obstante no implica causalidad.

Para Ricœur, la inversión de la relación entre ser y lenguaje obedece a su necesidad de dejar abierto el rango de la existencia a configuraciones de lo real que excedan al lenguaje, que no amolden a parámetros de análisis lingüísticos el conjunto de lo que es. Su pretensión al respecto, empero, no pasa de enunciar vagamente alrededor de los conceptos de *dynamis* y *energeia* una lejana posibilidad de salir de la hegemonía de la *ousía* como articulación hegemónica del pensamiento occidental. El ruido que provoca lo “real extralingüístico” para el análisis hermenéutico no radica exclusivamente en la dificultad de posicionar algún reducto de realidad fuera del lenguaje, sino en lo inhóspito que resulta hacerlo. En el lenguaje como concepto sobre el cual se busca sintetizar la connotación dicente de nuestra existencia nos encontramos con que todo lo que es nos habla. Mas no se trata tan sólo de una interpelación a la que estamos sujetos por parte de las entidades que nos rodean; son también la cacofonía de la propia carne y el solipsismo de nuestras estrategias retóricas las que influyen sobre lo que podemos *leer* del mundo. El lenguaje busca el símbolo para lo inefable de cada singularidad en un terco ejercicio de justificación, innecesario pero inevitable. Lo sagrado, por ejemplo, es un modo de apelar aquellas realidades fuera de lo humano (de lo considerado como tal) pero a las cuales se les reconoce ascendencia sobre lo que somos. De igual modo, la relación entre *dynamis* y *energeia* es una estrategia con la que se ha buscado dar cuenta de dicha inefabilidad fuera de su restricción ousiológica, esto es, tratando de pensarla sin anclar la relación a la identidad de un concepto. La indeterminación de lo inefable, pensada a través de una dupla conceptual, busca acaso dejar de depositar una excesiva confianza en nuestra interpretación de los *términos* como estrategia analítica por excelencia. No es ni en la energética de nuestras

pulsiones ni en la dinámica del lenguaje que encontramos aquel pliegue de realidad que tiende a escapar de nuestras delimitaciones categóricas. Lo real extralingüístico muestra una relación núbil entre estos aspectos para cada caso y no un rango de análisis que escape, por ahora, a toda lingüística conocida.

Así pues, la apuesta por la atestiguación fenomenológica de algún otro modo de comprender lo que es sin hacer pasar nuestro análisis por el tamiz de la entidad es, también, la configuración de un cierto horizonte de la propia existencia que nos permita implicar nuestra fluctuante identidad con la del resto de lo real. Así como para el existente humano su ser se juega en una constante resistencia ante la incertidumbre de su ser insustancial pero sustantivo, el ser del resto de lo ente implicaría trasladar dicha aporética relación no a las entidades como tales, sino a la perspectiva que interroga por las mismas. Más de allá de negarle una esencia a las cosas, el pensamiento de Ricœur nos invita a detenernos a interrogar por la siempre contingente irresolución de nuestra aprehensión de mundos sin dejar de atender a dinámicas políticas, como el lenguaje, que inevitablemente entrañan plexos de relaciones a los que nos vemos obligados a atender. El gran reparo ante esto es precisamente el propio lenguaje, pues a pesar de las múltiples relaciones que podemos configurar a partir del sistema de signos que componen una lengua, éstas se mantienen como juegos predicativos sobre redes conceptuales ya demasiado bien conocidas. En este sentido, el análisis de Ricœur sobre los distintos modos de organizar el discurso (poética, retórica, hermenéutica) indica algunas pistas para proceder. Y si bien parece que el francés busca delimitar para cada tipo de discursividad pretensiones de verdad y método particulares, nosotros encontramos en el juego entre los distintos tropos de la que cada uno hace uso una alternativa para tratar de mentar la problemática que conlleva implicar nuestra existencia en la interrogación por el resto de lo real. Tropología sobre analítica en aras de desmontar una perspectiva de lo real que aún busca leer lo que hay a la manera en que se lee un texto. Y extrañeza ante tal experiencia de lectura por la excesiva confianza en el ser que ha de abrirse al lenguaje. Mas, sobre ello, la problemática de la apuesta fenomenológica donde se encontraron estas intuiciones. ¿Podemos configurar un espacio intradieгético que logre la apelación necesaria para atender a eso real extralingüístico a medio camino entre fluctuaciones energéticas y ordenamientos dinámicos? Ricœur lo intenta con su hermenéutica de la mismidad, y este texto con ardidеs argumentativos y etimológicos que buscan interrumpir plexos referenciales bien constituidos. Ambos ejercicios han sido insuficientes. Ni la intradieгética de una fenomenología ni la perversión de acotaciones discursivas logran

posicionarnos más allá de la categoría de *ousía* y su correlato con la verdad por correspondencia. ¿Cómo entonces pensar nuestra relación con el mundo fuera de las aliteraciones de la metafísica?, ¿y por qué este afán del pensamiento occidental contemporáneo? Bajo la égida de este par de preguntas acaso se puedan concluir las lecciones de las ontologías hermenéuticas desde las cuales aún queda atravesado nuestro pensamiento hoy en día.

Bibliografía Citada

- Aristóteles; *Física* (Trad. Guillermo R. de Echandía); Editorial Gredos; Madrid; 1995.
- Aristóteles; *Metafísica* (Trad. de Tomás Calvo Martínez); Editorial Gredos; Madrid; 2013.
- Foucault, Michel; *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980.* (edición de Edgardo Castro); Siglo XXI editores; México; 2016.
- González Valerio, María Antonia; "Sobre las identidades narrativas" en *Revista de Filosofía Vol. 34* Núm. 2 (2009): 175-185
- Heidegger, Martin; "Carta sobre el «Humanismo»" en *Hitos* (Versión de Helena Cortés Y Arturo Leyte); Alianza Editorial; Madrid; 2007.
- Heidegger, Martin; *Tiempo y ser* (Trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque); Tecnos; Madrid; 2011.
- Heidegger, Martin; "Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1" en *Hitos* (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte); Alianza Editorial; Madrid; 2000
- Nietzsche, Friedrich; "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (Trad. de Luís Manuel Valdés) en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*; Tecnos; Madrid; 2012.
- Nietzsche, Friedrich; *Escritos sobre retórica* (Ed. y trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós); Editorial Trotta; Madrid; 2000.
- Ricœur, Paul; "Filosofía y lenguaje" en *Historia y narratividad* (Trad. de Gabriel Aranzueque Sahuquillo), Paidós, Barcelona, 1999.
- Ricœur, Paul; "Interpretación" en *Con Paul Ricœur: indagaciones hermenéuticas* (Coord. Mario J. Valdés); Monte Ávila Editores, Barcelona, 2000.
- Ricœur, Paul; "La identidad narrativa" en *Historia y narratividad* (Trad. de Gabriel Aranzueque Sahuquillo), Paidós, Barcelona, 1999.
- Ricœur, Paul; *Metáfora viva* (Trad. Agustín Neira); Ediciones Cristiandad/Editorial Trotta; España; 2001.
- Ricœur, Paul; "Retórica, poética, hermenéutica" en *Con Paul Ricœur: indagaciones hermenéuticas* (Coord. Mario J. Valdés); Monte Ávila Editores, Barcelona, 2000.
- Ricœur, Paul; *Sí mismo como otro* (Trad. de Agustín Neira Calvo); Siglo XXI Editores; México; 2006.
- Ricœur, Paul; *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (Trad. de Manuel Maceiras); Siglo XXI Editores; México; 2006.

- Ricœur, Paul; *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción* (Trad. de Manuel Maceiras); Siglo XXI Editores; México; 2006.
- Ricœur, Paul; *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* (Trad. de Manuel Maceiras); Siglo XXI Editores; México; 2006.
- Rivara Kamaji, Greta; *La tiniebla de la razón. La filosofía de María Zambrano*; Ítaca; México D.F.; 2006.
- Rivara Kamaji, Greta; “El problema lenguaje-realidad en Paul Ricœur” en *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer* (Coord. Paulina Rivero Weber); Ítaca; México D.F., 2006.
- Sheerin, Declan; *Deleuze and Ricœur. Disavowed affinities and the Narrative Self*; Continuum International Publishing Group; Gran Bretaña; 2009.
- Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (Trad. de Juan Carlos Gentile Vitale), Ediciones Paidós, Barcelona, 1989.
- Zambrano, María; *El hombre y lo divino*; Fondo de Cultura Económica; México; 1973.

Bibliografía Consultada

- Aristóteles; *Poética* (Versión de Juan David García Bacca); UNAM; Ciudad de México; 2000.
- Aristóteles; *Retórica* (Trad. de Quintín Racionero); Editorial Gredos; Madrid; 1999.
- Barthes, Roland; “La Muerte del Sujeto” en *Sujeto y Relato. Antología de textos* (Coord. María Stoopen); UNAM, México D.F., 2009.
- Bengoa Ruiz de Azúa, Javier; *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*; Herder Editorial; Barcelona, 1992.
- Cangi, Adrián; *Deleuze: una introducción*; Quadrata; Buenos Aires; 2011.
- Conill Sancho, Jesús; *El poder de la mentira. Nietzsche y el poder de transvaloración*; Tecnos; Madrid; 2007.
- Deleuze, Gilles; *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Trad. Equipo editorial Cactus); Cactus; Buenos Aires; 2005.
- Deleuze, Gilles; “Post-scriptum sobre las sociedades de control” en *Conversaciones 1972-1990* [Trad. de José Luis Pardo]; Pre-Textos; Valencia; 1999.
- Deleuze, Gilles; “Respuesta a una pregunta sobre el Sujeto” en *Sujeto y Relato. Antología de textos teóricos* (Coord. María Stoopen); UNAM, México D.F. 2009
- Ferraris, Maurizio; “Envejecimiento de la «escuela de la sospecha»” (Trad. de Luis de Santiago) en *El pensamiento débil* (Vattimo G. y Rovatti P.A. (eds.)); Cátedra; Madrid, 2000.

- Foucault, Michel; *Nietzsche, Freud, Marx* (Trad. Carlos Rincón) en Revista Eco 113/5; Bogotá.
- Gadamer, Hans-Georg; “La hermenéutica de la sospecha” en *Cuaderno Gris. Época III, 2* (1997): 127-135 (Monográfico: Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricœur / Gabriel Aranzueque (coord.)); Universidad Autónoma de Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg; *Verdad y método* (Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito); Ediciones Sígueme; Salamanca; 2007.
- Guattari, Félix; *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles* (Trad. Pablo Ariel Ires); Cactus; Buenos Aires; 2013.
- Heidegger, Martin; *El ser y el tiempo* (Trad. de José Gaos); Fondo de Cultura Económica; México D.F.; 1971.
- Heidegger, Martin; “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque* (Versión de Helena Cortés Y Arturo Leyte); Alianza Editorial; Madrid; 2010.
- Heidegger, Martin; “La frase de Nietzsche «dios ha muerto»” en *Caminos de bosque* (Versión de Helena Cortés Y Arturo Leyte); Alianza Editorial; Madrid; 2010.
- Pimentel, Luz Aurora; *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*; Siglo XXI Editores; México D.F.; 1998.
- Ricœur, Paul; “La identidad narrativa” en *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos* (Coord. María Stoop); Universidad Nacional Autónoma de México; México D.F.; 2009
- Rivara Kamaji, Greta; “Ontología y hermenéutica; Freud en Ricœur o el maestro de la sospecha” en *Filósofos después de Freud* (Rosaura Martínez Ruiz (coord.)), Ítaca/UNAM; México D.F.; 2015.
- Sebastián Yarza, Florencio I. (director); *Diccionario Griego-Español*; Editorial Ramón Sopena; Barcelona; 1995.