

Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica*

Juan Manuel Navarro Cordón

«Ontología dialéctica de la alteridad» pretende ser, en nuestra interpretación, la fundada respuesta a una pregunta, la pregunta con que se cierra un libro. El libro tiene como título *Soi-même comme un autre*. La pregunta que encabeza su último estudio dice así: «¿hacia qué ontología?». Y si bien tan compleja y disputada pregunta difícilmente puede ser respondida satisfactoriamente con una «fórmula», pues la cuestión interrogada alberga en su seno un avispero, el rótulo «ontología dialéctica de la alteridad» responde con todo, estimamos que pertinentemente, y en los límites en que es exigible, a la mentada pregunta. Y urge decir que en ningún lugar de sus escritos, que sepamos, utiliza Ricœur para caracterizar la dimensión ontológica de su obra esta expresión, cual trazo que alcanza y atraviesa su corazón. Por ello, la responsabilidad de esta propuesta es enteramente nuestra.

Sí mismo como otro es considerado por su autor como una «hermenéutica del sí», una hermenéutica que impone al término de su discurrir, ya inevitablemente y de modo expreso y temático, la referida pregunta. Pues bien, «ontología dialéctica de la alteridad» viene a recoger y plasmar la estructura ontológica de la hermenéutica del sí. Con ella Ricœur constata un lazo estrecho entre hermenéutica y ontología, y aborda por fin directamente su íntimo entrelazamiento. Vinculadas así, por cierto, no de cualquier manera, sino en un sentido preciso: la ontología como matriz de la hermenéutica.

En el trabajo «Existencia y libertad: la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricœur», leído ante Ricœur en 1987 y publicado en el colectivo *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*¹, abordé la relación entre ontología y hermenéutica en

* Este trabajo es la primera parte del estudio que bajo el rótulo «Ontología dialéctica de la alteridad» será completado con una segunda que llevará por título «Dialéctica y alteridad» (*Revista de filosofía* de la Universidad Complutense).

¹ Barcelona, Anthropos, 1991.

Las referencias a las obras de Ricœur se harán por las siguientes ediciones y siglas:

– *Le conflit des interprétations*, París, Seuil, 1969. *CI*.

– *La métaphore viva*, Madrid, Europa, 1980. *MV*.

– *Temps et récit*, I, II, III, París, Seuil, 1983, 1984, 1985. *TR*.

el sentido indicado, tomando en consideración la «hermenéutica del *je suis*». Este ensayo de hoy, y con una concisión extrema, quiere retomar, proseguir y profundizar la dimensión ontológica de la hermenéutica ricœuriana. Un incentivo para ello ha sido, ya desde entonces, la respuesta de Ricœur al trabajo citado. El presente ensayo de pensamiento quiere, a su vez, corresponder en sencillo agradecimiento a sus reflexiones. Para ello, y sin perder de vista el resto de sus escritos, fijaremos nuestra atención en *Soi-même comme un autre* (1990).

La tesis que ya entonces propusimos e intentamos justificar hacía de la ontología la matriz del pensamiento hermenéutico de Ricœur; una ontología que tenía su quicio en los conceptos de «existencia» y «libertad». Deja traslucir Ricœur en su comentario a nuestro trabajo una cierta tensión, si no desazón, entre su intimidación ante la cuestión ontológica, su falta de seguridad y atrevimiento (*timidité*), y la urgencia ontológica que siempre, en la experiencia compleja y plural de su pensamiento, ha sentido. Tal urgencia delata la «apelación» de la hermenéutica a la ontología. Ahora bien, a pesar de que no se atreva a franquear el umbral de la ontología, cual si fuera la tierra prometida, y para seguir con la representación territorial de la situación, no se trata tanto de franquear (o atreverse a franquear) «el umbral» de la ontología, dejando a la espalda el espacio abierto, familiar y confiado de la hermenéutica, cuanto de reparar en y explicitar los presupuestos de la experiencia hermenéutica, recoger y recolectar los resultados de su labor y quehacer mundanos e históricos, sin tener que traspasar ni abandonar el «humus» y la tierra en que hermenéuticamente habitamos. Pues el espacio de juego de la ontología está en el territorio mismo y único de la experiencia hermenéutica, un territorio quebrado y belicoso².

Indica también Ricœur en su respuesta que de sus «reflexiones más recientes» «unas señalan un retroceso en relación a las afirmaciones ontológicas» expuestas en el trabajo «Existencia y libertad», y señalan «otras una tentativa de avanzar en direcciones nuevas». Pocos como Ricœur han enriquecido la teoría del texto y la tarea que es leer e interpretar textos. A ellas me remito. Lo que ahora tenemos entre manos no tiene nada que ver con si lo que un autor dice de sus textos es «lo correcto», como si además, y encima, la corrección fuese la guía y la medida. Traídos al mundo, los textos son de nadie y de todos. Están ahí dando a pensar la cosa del texto y reclamando la innovación de ese mundo que cada texto a la par abre y cierra. Lo que traemos entre manos es la pertinencia e incluso la necesaria relación entre hermenéutica y ontología. La obra de Ricœur alberga y desarrolla, y en verdad que de un modo sustantivo para su sostén y acabamiento, la mentada relación. Otra cuestión es a qué clase de ontología, o como él escribe, *vers quelle ontologie* se apunta. El tenor de la pregunta muestra sin sombra la dimensión ontológica de su hermenéutica. En cuan-

– *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986. TA.

– *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990. SA.

– *Lectures 1. Autour du politique*, París, Seuil, 1991. L1.

– *Lectures 2. La contrée des philosophes*, París, Seuil, 1992. L2.

² No en un sentido figurado, habla Ricœur en su ensayo «Perplexités sur Israël» de Palestina como tierra prometida, como si fuera un lugar de plenitud: el lugar en el que coincide el Absoluto con una Tierra. Ahora bien, en verdad, la tierra prometida no deja de ser un lugar de «cruzados» (*croisés*) y a la vez de «congregación» (*rassemblement*) y de diferencias: es un «espacio inherente por esencia al tiempo» y en el que se habita en «el dolor de la separación» (L1, 358). Tal es justamente el territorio de la ontología.

to «dimensión» de la hermenéutica, la ontología (esto es, la comprensión y el discurso sobre «el ser y el sentido de lo que hay»), sea ella la que fuere, es mensurante, dis-tiende el espacio de juego de la interpretación, establece los límites de su discutir, mostrando, en su obligado y reflexivo decurso mundano, temporal e histórico, lo que puede y no puede: la ontología exhibe el poder de lo real y su sentido. Poder del ser de lo real, y sentido de su poder, sólo accesibles, efectivos y reconocibles en el espacio de la interpretación. Ser es ser-interpretado; interpretar es res-ponder desde lo real mismo a la actualización de su ser, y configurar su sentido desde su poder-ser.

Pues bien, ante las ya referidas «reflexiones más recientes» de Ricœur, nos arriesgamos a pensar por nuestra cuenta lo siguiente. Respecto al mentado *retroceso* en relación a las afirmaciones ontológicas, parece referirse a sus libros *La métaphore vive* y *Temps et récit*. Amén de lo que aquí se diga, espero en una próxima ocasión analizar más despacio la cuestión que traemos entre manos en el marco de estos importantes libros. Aventuraré con todo la idea de que hay en ellos semejante compromiso ontológico. Pues, por lo demás, la naturaleza del asunto que nos ocupa hace que la dimensión ontológica importe y alcance a la hermenéutica en todos sus aspectos fundamentales. Y respecto a la tentativa de *avanzar* en direcciones nuevas que quizá *abran* «avenidas nuevas a la ontología»³, ello nos va a ocupar en el esbozo a que queremos reducir este ensayo, pues se refiere con ello Ricœur a su libro, en aquella hora por publicar, *Soi-même comme un autre*. Si éste abre nuevas avenidas, ¿no cabría decir, entonces, que la matriz ontológica por nosotros localizada alumbró nuevos espacios, reconstruyendo y modelando materiales ya en obra en la hermenéutica del *je suis*?

I. LA NUEVA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA

«Es sobre el fondo de la nueva ontología hermenéutica donde querría asentar mis análisis de la ‘referencia’ de los enunciados metafóricos y de las intrigas narrativas» (*TA*, 34). Con esta claridad y firmeza señala Ricœur la remisión ontológica de sus investigaciones hermenéuticas, dicho en este caso de *La métaphore vive* y de *Temps et récit*. En esta ricœuriana ontología hermenéutica lo nuevo se cifra especialmente en relación a Heidegger y Gadamer. Inserta en la radicación ontológica del comprender (Heidegger) y en el gadameriano giro ontológico, la hermenéutica de Ricœur desarrolla de diversa manera su matriz ontológica y ofrece otra lectura de lo que hay y de su estructura ontológica. Cuestiones éstas, las del parentesco y diferencias con Heidegger y Gadamer, que no son de esta ocasión.

Llevaría a una grave confusión pensar que el entrelazamiento de hermenéutica y ontología consiste en que un buen día la hermenéutica, ya de cuerpo entero, se abre o gira a la ontología, ya de cuerpo entero también (aunque por lo arcaico y ajado de su compostura más justo sería hablar de cuerpo descompuesto, casi de cuerpo presente), para encontrar en ella un «fundamento» en que descansar y reposar sus correrías efectuales de unos mundos a otros. Como si al genuino y definitorio carácter metodológico y epistemológico (*erkenntnistheoretisch*) de la hermenéutica se le añaa-

³ En *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación*, op. cit., p. 187.

diese o adjuntase un respaldo ontológico. Lo que sucede es justo lo contrario: la hermenéutica (y en rigor lo hermenéutico) viene requerida e impuesta desde la exigencia de lo real por mor de su menesterosa estructura ontológica. Es la falla ontológica de la existencia del *je suis* en cuanto siendo en el mundo, es la consecuente imposibilidad de ser sí mismo (en el modo siempre precario en que puede llegar a serlo) sin el estar ya diferenciado y diferenciándose en lo otro de sí en cuanto otro, y es, por tanto, el sueño imposible de «una intuición de sí por sí» que entregue inmediatamente lo propio de nosotros mismos en la clara transparencia de nuestro ser, es todo ello, cuando menos, lo que impone la hermenéutica (lo hermenéutico) como el carácter propio en que es lo que hay: expropiándose y apropiándose en la alteridad relacional de *relata*. «Relata», esto es, relatos referidos, traídos y traspasados; y también «los puestos en la relación» y a la relación expuestos. A esa urdimbre de «relata» y relación, que mantiene referida una multiplicidad en la re-iterada diferencia, la llamamos dialéctica.

Pues bien, justo por cuanto se acaba de apuntar «el *je suis* deviene el tema (el asunto) de una hermenéutica» (CI, 229). El ser que somos no es dado más que en el acontecer de la interpretación, al igual que el ser, inseparable del lenguaje (lo que no significa que todo sea lenguaje), es ser-interpretado. La existencia no es y no puede ser sino existencia interpretada. Con lo que la ontología no es separable de la interpretación. Por eso, a su vez, la hermenéutica alberga implicaciones y raíces ontológicas, arrancada de las cuales pierde su savia y la gravedad de su quehacer.

La nueva ontología hermenéutica mantiene una estrecha unidad entre cada uno de los modos de su despliegue: hermenéutica del *je suis*, hermenéutica del «texto», hermenéutica del «sí mismo». Por diferentes que puedan parecer sus respectivos campos temáticos, los implícitos ontológicos a que cada una de ellas en sus investigaciones parciales apela y remite constituyen el plexo de metacategorías que estructuran la nueva ontología. Es instructivo en este punto reparar en el carácter «procedimental» de la mentada remisión. Se trata de *remontar* desde las investigaciones parciales del caso (la innovación metafórica, la función narrativa, la teoría del símbolo o del texto, etc.) «hacia las presuposiciones [...] y los horizontes filosóficos más vastos». La explicitación de las presuposiciones irá descubriendo y delineando «problemas comunes» a los diferentes dominios parciales, e ineludiblemente se hará cuestión del sentido de lo real, la verdad, y sin duda también del ser. «Presuposiciones», en este contexto, no significa algo que «está puesto de antemano» a, y con independencia de, las investigaciones parciales. Antes al contrario, se trata propiamente de «implicaciones», y por tanto de una coimplicación entre la «hermenéutica» del caso y la ontología. En ese discurso especulativo y de segundo grado en que se fragua la ontología, por ejemplo en la remisión que tiene lugar en la hermenéutica del sí mismo, se trata de «traer a la luz las implicaciones *ontológicas* de las investigaciones [...] colocadas bajo el título de una hermenéutica de sí» (SA, 345). De ahí que se hable sin ambages de «la ontología implícita en la hermenéutica». En su discurrir, en sus trazas, en la impronta de su trazado todo (*dans son sillage*), la hermenéutica del sí mismo reclama (*appelle*) y reenvía (*renvoi*) a la ontología. ¿Hacia qué ontología? Ésta es la cuestión. Pero sea lo que fuere, lo que está en cuestión es el modo de ser que es el sí mismo y su habérselas con lo que hay. Pues el discurso ontológico toma en consideración el modo de ser y la clase de entidades de lo que hay (SA, 345).

¿Qué ontología, pues? La peculiaridad de la ontología hermenéutica se muestra en su más recia urdimbre si se asiste a su gestación en la crítica del carácter epistemológico e idealista que conlleva el *cogito*-sustancia cartesiano, con sus secuelas de subjetivismo y solipsismo. Esa crítica muestra la necesidad de restituir el *cogito* a su genuino rango ontológico, así como la derivabilidad de su certeza epistemológica respecto a la atestiguación (*attestation*): y es que ya ésta muestra «un lazo ontológico más primitivo que toda relación de conocimiento» (TA, 28). Bastará con recordar las líneas fundamentales de esa metafísica (o filosofía primera) del *cogito*-sustancia para que se muestre, como en su antitética, los rasgos y trazas de la nueva ontología. Tal filosofía primera establece la posición inmediata del sujeto (*ego cogito*) como sustancia pensante en una presencia originaria de sí a sí mismo, de manera que se da una perfecta coincidencia del sí consigo mismo. Alienta, pues, en tal filosofía, en cuanto primera, un proyecto de fundamentación y justificación últimas; la *hýbris* de la reflexión abstracta del *cogito* en su autopresencia inmediata le lleva a ocupar la plaza del fundamento. La identidad auto-referencial del *cogito* y la inmediata conciencia de sí ofrecen, desde su respectivo e imbricado nivel ontológico-epistemológico, la medida para cuanto es y para el conocer.

Abstracta identidad, inmediatez, tautología (decirse a sí mismo, y en sí mismo *tener el lógos*), fundamentación racional y totalización del sentido: he aquí los momentos constitutivos y definitorios de la metafísica del *cogito*. Ahora bien, en la pista de la ontología implicada en la hermenéutica nos ponen «los tres rasgos importantes de la hermenéutica del sí, a saber: el rodeo de la reflexión por el análisis, la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad, y, por último, la de la ipseidad y la alteridad» (SA, 28). Pasando del nivel hermenéutico del discurso al nivel ontológico-especulativo del mismo, nos encontramos con las «categorías» de *mediación, dialéctica, identidad/ipseidad, alteridad/diferencia*. Una *alteridad* que «trabaja» en el corazón de la ipseidad (SA, 368), una ipseidad que «se encuentra» en la «necesidad» (y de necesidad hace virtud) de pasar por lo otro de sí, un plexo corriente y discursivo de referencias, de relatos (*relata*), de re-misiones y de trans-misiones: tal el trazado en que acontece lo que hay. Sólo falta reparar en que en este estado de cosas no hay lugar a lugar alguno donde el sí se afirme como fundamento: «la virtud principal de una dialéctica tal (se refiere Ricœur, claramente, a la dialéctica de ipseidad y alteridad) es prohibir al sí ocupar el lugar del fundamento» (SA, 368).

De este modo, se configura en el vaciado de la metafísica del *cogito* el perfil de la nueva ontología. La ontología hermenéutica no es metafísica si por metafísica se entiende «el tejido apretado de filosofía y teología que ha tomado forma de teodicea, bajo la tarea de defender y de justificar la bondad y la omnipotencia de Dios, frente a la existencia del mal» (CI, 445). O bien aquella interpretación de la metafísica, de cuño «platónico», que afirma en lo que hay la división entre lo inteligible y lo sensible, y que ha dejado su huella en toda la tradición occidental, reconocible en la distinción y oposición entre naturaleza y libertad, ser y deber ser, exterior e interior, fenómeno y nómeno, etc. O bien la búsqueda de una «reconciliación racional» de los opuestos en un fundamento absoluto. La investigación ontológica ricœuriana «no se presta a ninguna amalgama ontoteológica» (SA, 37). En *La metáfora viva*, al filo del tratamiento de la metáfora y la *analogía entis*, señala Ricœur, como rasgo definitorio de la onto-teología, el discurso que abarca en una sola doctrina la relación hori-

zontal de la pluralidad y diversidad de las realidades mundanas y la relación vertical de las cosas creadas con el Creador, de modo que el fundamento y el sentido del ente remite al Creador como fundamento primero y ser originario (*MV*, 369). Ni tampoco, en fin, «la realización de todas las meditaciones en un todo», el saber absoluto (*CI*, 327). Y si por ontología se entiende una «filosofía primera», esto es, la admisión de una realidad primera y radical como fundamento incommovible de verdad, no hay lugar a ontología tal en la hermenéutica.

Pero ni siquiera esta doble exclusión es suficiente para precisar, al menos negativamente, el tenor de la ontología hermenéutica, pues cabe todavía una ontología (cuestión distinta es con qué visos de plausibilidad) que Ricœur califica de «directa», «separada», «unificada» y «triumfante», y que no hace ningunas migas con, dice, «la ontología que nosotros esbozamos aquí» (*SA*, 346). Directa y separada es aquella ontología que se sustrae al círculo de la interpretación y no se ve en la necesidad de *pasar por, mediar en y constituirse a través del movimiento y el acontecer* de la interpretación: por esta su pretendida autosuficiencia es «separada» (donde quizá oigamos la letra del *chorikón* aristotélico con música platónica). Es unificada por no estar expuesta a la quiebra y a la antitética de una estructura ontológica de la existencia que, desde y sobre la equivocidad del ser, impone la multiplicidad del sentido, da lugar a hermenéuticas «divergentes y rivales» y a la «dialéctica de las interpretaciones», reposando todo ello en «una condición fundamental», a saber, «una cierta condición ontológica del hombre» por mor de su «posición en el ser» (*CI*, 27 y 67-8). Y qué menos que «triumfante» puede ser una ontología que, por la suficiencia ontológica de lo real, por la orondez y lo macizo del existir, por la indubitabilidad y fundamentalidad de su saber y de su saber-se, se sustrae al riesgo del interpretar (del requerir ser-interpretado), escapa a la guerra intestina de la diversidad e incluso equivocidad de interpretaciones, se yergue sobre la precariedad y falla del acontecer, y reina sin tener que militar⁴ para mantenerse y para conquistar reiteradamente su haber y consistencia.

La nueva ontología es una ontología *implicada* en la hermenéutica, y en cuanto implicada, una ontología *rota* y *militante* (*CI*, 23, 27). «Implicación», «rotura» («fractura»), «militancia» expresan, antes que cualesquiera significados derivados (lógicos, técnico-mecánicos, político-religiosos), determinaciones ontológicas de la estructura de lo real, de lo que realmente hay. El que lo real sea de condición «in-plicada» (in-sita y a la vez expuesta en un complejo plexo de pliegues), fracturada y en todo momento quebradiza y precaria, amén de belicosa, no le quita, pese a su franciscana naturaleza, su humilde si bien dinástico derecho a un estatuto ontológico. O con otras palabras, «una ontología implicada, más aún, una ontología rota, es aún y todavía una ontología» (*CI*, 23). Ciertamente, se puede considerar (*SA*, 368) «insólita» «la situación ontológica» de esta estructura dialéctica de la alteridad, como se apunta en *Soi-même comme un autre*, pero insólita sólo lo es bien en relación a una metafísica del «*cogito* exaltado», para la cual la precariedad de la ontología hermenéutica tiene más de «mundano» que de ontológico-metafísico; o bien en relación con la ligereza y liviandad de la filosofía del anti-*cogito* («el *cogito* humillado»), que lleva su

⁴ Comentando a Goodman, habla Ricœur de un «entendimiento militante» como aquel que «hace, rehace y reorganiza el mundo». *La metáfora viva*, *op. cit.*, p. 311.

crítica del ser-sustancia hasta la disolución del orden ontológico en meras y mondas interpretaciones, como si todo fuese simples «juegos de lenguaje» y no hubiese una «toma del ser sobre el lenguaje» (CI, 23 y 27), como si el lenguaje pudiese dejar de decir el ser, bien es verdad que en diferentes modos de discurso y siempre insatisfactoriamente.

Cabe ahora, tras esta primera aproximación al perfil de la nueva ontología hermenéutica, recordar una vez más eso de que la ontología es «la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y la reflexión», y que sólo cabe aperecibirse de ella «antes de morir» (CI, 28), esto es, casi con el morir mismo. Si prometida sólo, no hay lugar realmente a ontología alguna, pues lo prometido aún no es posesión, es del orden de la esperanza, está por venir. En este punto, acaso aparentemente irrelevante por metafórico o retórico, unas referencias a Hegel y a Heidegger muestran lo que en verdad está en juego.

Donde todo está cumplido y manifiesto y ya realizado, no hay lugar a promesa: el *télos* y el fin ya es alcanzado en una plena presencia, como sucede en el hegeliano «saber absoluto, es decir, el cumplimiento de todas las mediaciones en un todo, en una totalidad sin resto». Pero el fin como cumplimiento y como consumación, señala el mismo Ricœur, «es solamente *prometido*, prometido a través de los símbolos de lo sagrado» (CI, 327). «Para mí, prosigue inmediatamente, lo sagrado toma el lugar del saber absoluto.» De pensar que la ontología es del orden de lo prometido, se significaría dos cosas que estimamos no concordes con lo que es el caso: de un lado, que siendo un fruto, al fin maduro, de la tierra otrora prometida, la ontología expresa la plenitud de la realidad, o la realidad como plenitud, una plenitud de sentido al fin rebosante por sus bordes; pero la ontología hermenéutica, ya quedó señalado, es una ontología implicada, rota y militante. Y de otro lado, por lo demás, la significación de lo sagrado, en cuanto prometido, y así lo prometido mismo, «no puede nunca ser transformado en conocimiento y gnosis» (CI, 327), con lo que la ontología habrá de traspasar el nivel del discurso conceptual y especulativo. Ahora bien, la ontología es discurso, y discurso conceptual en estrecha implicación, interferencia e interacción con otros modos de discurso ónticos. Lo que sí puede llegar a mostrar o a exigir la ontología es «la dependencia del sí (*soi*) de una raíz absoluta de existencia y de significación» (CI, 328), su enraizamiento en «un fondo de ser». Pero la ontología no consiste tanto, y desde luego no primariamente, en la tematización discursiva de ese fondo, cuanto en la mostración de la estructura de ser en que consiste lo real, especialmente el modo de ser del sí mismo (*soi-même*). Y esa estructura de ser constituye el lugar en que, y el modo como, habitamos. Esa estructura misma en cuanto dicha o decible constituye el territorio y la tarea de la ontología.

Esta ontología, militante y rota, impide además otra modalidad de «totalización», ahora de signo distinto a la hegeliana totalidad de la infinitud absoluta, a saber, la heideggeriana «totalización finita frente a la muerte» (CI, 230). La muerte como imposibilidad de toda posibilidad⁵ es el límite absoluto a la potencia de ser.

⁵ «Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die *eigenste, unbezüglliche, unüberholbare* Möglichkeit». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1972, p. 250.

Desde la muerte queda respondida la cuestión del *quién* del sí, mientras que según la ontología hermenéutica ricœuriana la cuestión del *quién*, su sentido y destinación últimos, «debe seguir siendo una cuestión» (CI, 229), y por tanto algo abierto, indecible e indecidible, a diferencia de la heideggeriana «totalización finita frente a la muerte» (CI, 230). Es la abertura misma de lo real en su potencia de ser. Dimensión ontológica ésta que opera también, como no podía ser de otra manera, en la hermenéutica de la narratividad⁶.

El que haya un ámbito abierto, un espacio de promesa, que pudiera constituir el sentido de lo real, no niega ni impide, antes bien exige, que el territorio de la ontología lo constituya la realidad que somos como ser en el mundo; realidad que, por mor de su estructura ontológica, y según el poder (y el no poder) del discurso especulativo, no instituye ninguna de las referidas totalizaciones.

II. SENTIDO DE LA NUEVA ONTOLOGÍA

¿Cómo está constituida o estructurada la nueva ontología hermenéutica? O quizá antes convenga preguntarse, dado lo intimidante del asunto, si es posible hoy todavía una ontología. Es verdad que desde las fundamentales cuestiones abordadas dentro de las tres referidas «hermenéuticas» (del *je suis*, del «texto» y del «sí mismo») se hace necesaria, cuando no urgente, la apelación y el reenvío a la ontología: y, en verdad, no sólo estas tres dimensiones de la hermenéutica, sino incluso «las hermenéuticas más opuestas apuntan, cada una a su manera, en dirección de las raíces ontológicas» (CI, 26). Y ya se ha indicado que las cuestiones ontológicas tienen su lugar en el mismo *humus* de la experiencia hermenéutica.

Pero este haber lugar no significa que la ontología (sea la que fuere) esté contenida y ya lista en el respectivo correlato óptico que en cada caso pone de manifiesto el modo respectivo del discurso, de manera que entonces, por ejemplo en la hermenéutica del texto, se estableciese «la tesis ingenua según la cual la semántica de la enunciación metafórica contendría ya preparada una ontología inmediata». De ser así, el discurso filosófico-ontológico no haría «más que reproducir en el plano especulativo el funcionamiento semántico del discurso poético», y con respecto a tal ontología inmediata «la filosofía sólo tendría que separarla y formularla»⁷. Ahora bien, ni hay tal «ontología inmediata» ni hay «ningún paso directo» entre el discurso, en este caso, poético y el discurso ontológico. El discurso filosófico-especulativo, en el que se expresa la estructura ontológica de lo real, instaura una separación y una autonomía que confieren plena consistencia a la ontología del caso.

Y si nos asomamos un instante a la hermenéutica del sí mismo, ninguna de las problemáticas o dimensiones en que ella se despliega (quién habla, quién actúa, quién

⁶ En las «Conclusiones» de *Temps et récit*, III, comentando «la segunda aporía de la temporalidad: totalidad y totalización», escribe Ricœur: «cette projection (se refiere a la proyección del poder-ser del hombre como ser actuante) est ouverte sur le futur des communautés historiques auxquelles nous appartenons et, au-delà de celles-ci, sur le futur indéterminé de l'humanité entière. La notion d'attente tranche ainsi sur l'être-en-avant-de-soi selon Heidegger, qui bute sur la clôture interne que l'être-pour-la-mort impose à toute anticipation» (p. 367).

⁷ *MV*, 399 y 346. Un análisis concreto de esta cuestión puede verse en pp. 334-338 a propósito de la «vehemencia ontológica» analizada en la «metapoética» de Wheelwright y de su «ingenuidad ontológica».

se narra, quién es el sujeto moral de imputación), y ni siquiera los tres rasgos mayores en que se rasga y expone (reflexión/análisis, ipseidad/mismidad, ipseidad/alteridad) ofrecen sin más, ni en el nivel discursivo que le es propio ni en su ámbito o campo real-categorial, una ontología ya lista, una ontología inmediatamente en ellos contenida y ya preparada. La explicitación ontológica requerida para tematizar expresamente la ontología implicada en la hermenéutica del sí mismo se lleva a cabo en *otro* discurso que, a su vez, abre y manifiesta un respecto de lo real que sobrepasa y trasciende las distintas determinaciones ónticas y categoriales de lo real. De ahí la urgencia y la novedad de un discurso «especulativo» que muestre un respecto ontológico-transcendental en la estructura de lo real: uno y otro aspecto en su necesaria implicación integran lo que haya de ser la nueva ontología hermenéutica (*MV*, 405 y 414; *SA*, 346 y 379).

Cabe todavía otro sentido en que se dispondría ya de «una ontología presta a ser repetida», a saber, una ontología de la tradición (Platón, Aristóteles, Spinoza, Hegel...), ya sea en su integridad, ya sea alguna de sus piezas maestras. Situación ésta muy tentadora, no sólo por el peso (y la comodidad) de la tradición, sino también para un pensamiento posthegeliano, cuando no postmetafísico, que en cuanto tal ya no puede repetir ni «el sistema», ni un saber que no arraigue en el mundo, y sin embargo habla de «implicación ontológica», «compromiso ontológico», «alcance ontológico», etc., como sucede en Ricœur. Tentación a la que se acabaría claudicando si, como es el caso, «las significaciones múltiples del ser», el ser verdadero y el ser falso, el acto y la potencia, lo Mismo y lo Otro (por referirnos sólo a estas «piezas» y su gestación en Aristóteles y Platón) están en el telar y se entrecruzan en el tejido de la ontología requerida por la hermenéutica, ontología quizá entonces no tan «nueva». Tal ontología vendría a ser, adherida desde fuera, un apósito; hablando castizamente, un parche: un parche de ontología. Ahora bien, la condición de *brisée* (rota, quebrada) que Ricœur reconoce a su ontología no tiene nada que ver en su intención con tales componendas propias de un entablillado de urgencia.

Tampoco, pues, una ontología presta a ser repetida, en el sentido más plano de repetición, ni un lenguaje inmovilizado, sin vida pues (propia mente no lenguaje, pues el lenguaje es movimiento): así lo único que cabría sería «simplemente reformular» (esto es, repetir la «fórmula») una ontología de encefalograma plano y un lenguaje ya hecho y acartonado. Tampoco, decíamos, una tal ontología es la que está en juego. Lo cual no significa que en el juego no juegue lo que ya ha sido pensado: el pasado sido y sin embargo actuante, la genuina tradición. Esto es harina de otro costal, procedente de otros granos. Granos que procederemos a moler en otra ocasión, reparando en el problema del tiempo, en la mediación imperfecta entre el futuro, el pasado y el presente, en la «reconstrucción» de lo que «un día fue *real*», en la vida en cuanto «herencia de potencialidades *vivas*» y en «el carácter positivo de la vida-habiendo-sido» (*TR*, III, 151, 148 y 227).

Nos preguntábamos si es posible una ontología; pues bien, «una ontología continúa siendo posible en nuestros días en la medida en que las filosofías del pasado continúen abiertas a reinterpretaciones y reapropiaciones, gracias a un potencial de sentido dejado inusado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización» (*SA*, 346-347). La cuestión planteada, a saber, las relaciones entre tradición e innovación, tiene lugar también en la ontología; diríamos más,

tiene su lugar de alumbramiento, que decide de su sentido, en la ontología misma según la comprensión que se tenga de lo real. Una tradición muerta o una tradición viva, una plana repetición o una innovación de sentido, un lenguaje ya hecho y acar-tonado o un lenguaje haciéndose (recordando la distinción que establece Merleau-Ponty entre *le langage se faisant* y *le langage fait*), una historia de la filosofía como algo pasado o *la philosophie se faisant*: todo ello depende de lo que sea lo real y el lenguaje. No es, pues, sin más, que la posibilidad de innovación en y a través de la tradición hace posible, mediante reapropiaciones, una ontología; acaece más bien que es una determinada ontología (*ser/lenguaje*) la que hace posible, desde un potencial de *ser/actuar* y desde una abertura de mundo, una innovación de sentido en lo propuesto en y como tradición. El pasado, lo ya sido en su *ser-pasado* sin resto, tiende a «asfixiar y enmascarar», cuando no a angostar; pero también el pasado alberga «recursos», el haber de lo que ha corrido, la huella de la que algo nuevo, una vez más, puede surgir adviniendo de otra manera. Es, pues, la «naturaleza» misma de lo real lo que impone la innovación.

Así pues, una ontología es hoy posible justo en cuanto ontología *hermenéutica*, es decir, en cuanto puede tomar como referencia y apoyarse en (*s'autoriser*, Ricœur) los recursos (*ressources*) de la ontología del pasado, recursos que, despabilados y liberados por un pensamiento especulativo, son «regenerados» (*SA*, 32), en el sentido más estricto y riguroso del término: engendrados de nuevo, es decir, no una vez más en *igual* sentido, sino de modo que el *mismo* producir, la *misma* acción ontológico-poética redescriba y configure de nuevo lo real. Habla Ricœur con razón de «la vanidad de una repetición escolástica de la ontología» (*SA*, 361). Vanidad por lo vano y huero del empeño, pero vanidad también por lo pretencioso de un imposible, a saber, que un verdadero pensar y decir se repitan como si se tratase de un *gramó-fono*: expresión cabal de la muerte ligada de la *acción* del escribir y del hablar.

La ontología hermenéutica no está, pues, «vanidosamente» atada a la ontología pasada; y, con todo, en sus «recursos» está ligada a la tradición y liberada también respecto a ella. En una palabra, pertenencia y escucha atenta «sin preocupación de ortodoxia» (*SA*, 200).

El compromiso entre innovación y tradición no significa sólo su esencial entrelazamiento, dado que, en verdad, «la constitución de una tradición reposa sobre el juego de la innovación y la sedimentación»; y dado que además por tradición se entiende, «no la transmisión inerte de un depósito ya muerto, sino la transmisión viviente de una innovación siempre susceptible de ser reactivada por un retorno a los momentos más creadores del hacer poético» (*TR*, I, 106). Ese compromiso apunta, más allá de a determinados marcos o campos, a su matriz ontológica, hasta el punto de que en ésta se juega la suerte misma del pensamiento. La tesis ricœuriana es, nos parece, maciza y rotunda: «a decir verdad, si no se pudiese reactivar, poner en libertad estos recursos (*ressources*) que los grandes sistemas del pasado tienden a ahogar y a enmascarar, ninguna innovación sería posible, y el pensamiento actualmente no tendría más elección que la repetición o la errancia» (*SA*, 347). No sólo entonces una ontología es posible hoy desde la abertura del ser en el mundo y gracias a un potencial de sentido, sino que esta abertura y este potencial los hay y se dan si la estructura ontológica de lo real es dinamismo (movimiento), potencia de ser y actuar (inseparable del padecer), invención innovadora, ser libre. El carácter de «ser histórico»

recoge estas determinaciones ontológicas; y recordando con Ricœur a Gadamer cabe decir que «ser histórico significa no resolverse nunca en saber de sí»⁸.

Realidad, verdad, ser, existencia, libertad, en tales conceptos y en su comprensión radican «las presuposiciones filosóficas» de la hermenéutica filosófica (TA, 24-5): hasta este punto la cuestión de «hacia qué ontología» es una cuestión decisiva para la hermenéutica.

III. DIMENSIONES ONTOLÓGICAS DEL SÍ MISMO

Tan decisiva es que en cada una de las problemáticas en que se despliega la hermenéutica del sí *se apela a* una última consideración ontológica, a fin de que en ella encuentren una última justificación los diferentes aspectos del sí mismo analizados en cada pliegue. Este juego de remisiones, en ocasiones muy escueto, es sumamente instructivo para comprender la articulación y nervadura ontológicas de los diferentes estudios de *Soi-même comme un autre*. Bastará con un apunte mínimo.

1. En la pregunta «¿quién habla?» empieza marcando la pauta una filosofía del lenguaje, en el doble aspecto de la semántica y la pragmática. El asunto a dilucidar es, por un lado, de quién se habla y cómo se identifica ese quién en cuanto que se presume que el quién se refiere a personas en tanto que distintas de cosas. El análisis semántico sobre el concepto de «identificación» se lleva a cabo en un diálogo con Strawson y su teoría de los «particulares de base». Reconociéndose las ventajas de otorgar prioridad a los cuerpos como primeros particulares de base, subraya Ricœur que con esta estrategia «la cuestión del sí es ocultada, por principio, por la cuestión de lo mismo en el sentido del *idem*. [...] La identidad es definida como mismidad y no como ipseidad» (SA, 45). Y la persona, en cuanto término referencial en la tarea de identificación de quién habla, «permanece como una de las 'cosas' de las que hablamos. En este sentido, la teoría entera de los particulares de base es como aspirada por una ontología de *alguna cosa en general*» (SA, 118), ontología en la queda comprometido Strawson.

Pero junto al enunciado y la referencia identificante (que es el acceso semántico a la cuestión del sí en el marco de una filosofía del lenguaje), hay que dilucidar en el asunto el otro lado, es decir, la aproximación pragmática, y así reparar en «la enunciación, es decir, en el *acto* mismo de decir» (SA, 55; subrayado nuestro). Acto y enunciación que, no sólo designan reflexivamente a su locutor (un quién que habla), sino también y al mismo tiempo, en una implicación necesaria, designan una «situación de interlocución». El respecto pragmático nos pone, pues, ante un «fenómeno bipolar», nos sitúa en una «estructura dialógica» que «se manifiesta como un intercambio de intencionalidades que se buscan concerniéndose recíprocamente». A la «ipseidad del locutor» corresponde «la alteridad del *partenaire*», alteridad implicada en la estructura dialógica (SA, 59-60).

Pues bien, los dos aspectos del sí desplegados mediante la teoría del lenguaje, la persona de la referencia identificante y el yo reflexivo de la enunciación, han de asi-

⁸ H. G. Gadamer. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 372. Hemos modificado levemente la traducción, cuyo original es: «Geschichtlichkeitsein heisst wie im Sichwissen aufgehen». Citado por Ricœur en TR, III, 299.

milarse y converger en una realidad más fundamental cuyo modo de ser ofrezca un fundamento para la doble identificación del quién como persona objetiva y como sujeto reflexionante. El «lugar» de anclaje y unificación de este doble aspecto lo constituye el «cuerpo propio»: «el cuerpo es a la vez un hecho del mundo y el órgano de un sujeto que no pertenece a los objetos de los que habla». El cuerpo propio en su constitución, por un lado, comporta la condición de los cuerpos materiales, y, por otro, reenvía al «yo» en cuanto centro de perspectivas sobre el mundo. El asunto (quién habla) exige así abandonar el plano del lenguaje; y centrado en el constitutivo óptico del cuerpo propio remite, para su adecuada intelección, a «una problemática más vasta que pone en juego el estatuto ontológico de este ser que somos» (SA, 72). Nada, pues, más claro, amén de necesario, que la tarea abierta con la pregunta «hacia qué ontología», a saber, sacar a la luz las implicaciones ontológicas de la hermenéutica del sí; con palabras de Ricoeur: «¿qué modo de ser es, pues, el ser del sí, qué clase de ente o entidad es?» (SA, 345).

2. Es la cuestión «¿quién?» la que también guía y vertebra los análisis de la acción, igualmente planteados en su inicio en el marco de la filosofía analítica del lenguaje y también a través de una semántica y una pragmática de la acción. «Quién actúa» encierra, parece que sin discusión, una acción y un agente. Una acción que en cuanto tal es la acción de (genitivo subjetivo) un quién (agente), y un quién que, en cuanto agente, es el polo referencial de la adscripción de la acción. Es la cuestión «¿quién?» lo que está en juego: se trata de desplegarla y sacarla a la luz. Sólo que, según el modo de despliegue, según el esquema conceptual puesto en obra y el correspondiente compromiso ontológico que tal esquema comporta, puede suceder, en la tarea de comprender la acción y su enigmática relación con su agente, una «ocultación de la cuestión *quién*» por mor de la «captura del *quién* por el 'alguna cosa'» (SA, 77). Según se pregunte *quién* o se pregunte *qué* (y su aliado *por qué*) tendremos dos universos de discurso y dos grupos categoriales: acción y motivo, de un lado, y, de otro, acontecimiento y causa. Es en este marco categorial-ontológico en el que se dilucida el problema de la acción y del agente, en él se resuelve (o disuelve) la cuestión *quién* en su dimensión «actuante».

Al igual que sucedía con la «ontología de alguna cosa en general» en la cuestión «¿quién habla?», es ahora una «ontología del acontecimiento» (Davidson), acontecimiento anónimo e impersonal, la que ejerce una atracción sobre el análisis lógico-lingüístico de la acción (SA, 109), y la que la «aspira» hasta hacer de la acción «una subclase de acontecimientos» (SA, 93), con el consiguiente «efecto de ocultación de la cuestión *quién*» (SA, 77; 104). Es, pues, una determinada ontología la que impide reconocer el genuino estatuto de la acción (no reducible a «acontecimiento»), la que oculta el estatuto y la problemática del agente en cuanto «poseedor» de su acción (SA, 106), la que no es apta para tomar en cuenta, y así comprender, «la pertenencia de la intención –y a través de ésta, de la acción misma– a personas» (SA, 103), la que no acierta, en fin, a encontrar «el verdadero lugar de articulación entre la acción y su agente» (SA, 93). Y es que en el fondo late, y proyecta sus consecuencias, el no reconocimiento de la distinción entre «la identidad en el sentido del *idem*» y «la identidad en el sentido del *ipse*, que sería la de un sí» (SA, 106).

Así las cosas, la hermenéutica del sí, y la escrupulosa atención a los análisis fenomenológicos sobre la cuestión «¿quién actúa?», requieren, a fin de responder al

desafío de la ontología del acontecimiento, «una ontología *distinta*». Y para ello se hace necesario «introducir la cuestión del modo de ser del agente» (SA, 107), sustituyendo a la ontología general del acontecimiento «una ontología regional de la persona» (SA, 85). Así de claro. La ontología no se plantea al emigrar a no se sabe dónde, sino que acucia en el seno mismo de la experiencia. Es la realidad personal en cuanto afirmación originaria de ser y potencia de obrar (*existencia*) la que requiere la elaboración de una «ontología del agente» (SA, 104) en cuanto ontología «de un ser en proyecto, al que pertenecería por derecho la problemática de la ipseidad» (SA, 107), y de un ser que es «potencia de obrar». «Ser proyecto» radicado en el mundo, y «potencia de obrar» de un sujeto actuante de quien se hace depender la acción, y por tanto a quien le puede ser adscrita: he aquí la estructura ontológica que está en obra y que permite comprender un aspecto fundamental para la viabilidad de la nueva hermenéutica, a saber, la mediación reflexiva del sí en y como rodeo por el mundo; la llamada «vía larga». Se trata entonces de «pensar la iniciativa», esto es, comprenderla mediante un discurso especulativo en y desde su estructura ontológica. Por «iniciativa» entiende Ricœur «una *intervención* del agente de la acción en el curso del mundo, intervención que causa efectivamente cambios en el mundo» (SA, 133). Es pues, como se ve, un aspecto fundamental de la libertad lo que se está dilucidando, y como no podía ser quizá de otro modo, Ricœur se enfrasca en un diálogo con la tercera antinomia kantiana.

Pues bien, un pensar cabal de la iniciativa, en la que confluyen dos órdenes de causalidad (el sistémico y el teleológico), remite a la «potencia de obrar» como enlace de ambos órdenes. Potencia de obrar del sujeto («yo puedo») y el cuerpo propio constituyen el lugar de encuentro y posibilidad de ese enlace. De ahí, en última instancia a este nivel, y dentro del juego de remisiones hacia instancias últimas de posibilidad, «la remisión a una ontología del cuerpo propio, es decir, de *un* cuerpo que es también *mi* cuerpo, y que, por su doble vinculación al orden de los cuerpos físicos y al de las personas, se mantiene en el punto de articulación de un poder de obrar que es nuestro y de un curso de cosas que depende del orden del mundo» (SA, 135). Y, en fin, y con ello termina la hermenéutica del sí en su análisis de quién actúa, la ontología del cuerpo propio «depende de una ontología del sí, en tanto que sujeto actuante y sufriente» (SA, 136).

Intermezzo. Acaso ahora, en el medio de los cuatro subconjuntos de la hermenéutica del sí, y antes de introducirnos en la cuestión «¿quién se narra?», sea el momento oportuno para señalar una regla fundamental que tiene lugar y obra en los cuatro subconjuntos, mejor, y para dejar de lado esta terminología estático-clasificatoria, en las cuatro *dimensiones* del sí mismo (SA, 199): dimensión lingüística, práctica, narrativa, ético-moral. Esta regla expresa el *necesario* rodeo del sí por lo otro... Llamémosle, sin mayores compromisos, «por el mundo». En cada dimensión, el sí (existencia, sujeto, ipseidad) se determina de un determinado modo en un respecto de lo que es. En ese determinarse mensurante se va cumpliendo «un despliegue (*dépli*) de la ipseidad», en el que hay un crecimiento (*croissance*) del sí en el concretarse (*se concrétiser*) material e histórico. Concretización y crecimiento del sí acontecen como un *espaciar* (apertura e instauración de un espacio de juego en una estructura de «entre»), que es al mismo tiempo un *mediar*. Con justicia hay que decir que

cada una de las «dimensiones» del sí son «mediaciones». Mediaciones distintas cualitativamente unas de otras. Pero aun siendo distintas entre sí en cuanto a su peculiar «determinación» (lingüística, práctica...), están entre sí imbricadas, implicadas, en un cruce complementario de sus determinaciones. Complementariedad en la que, en su reciprocidad, se concreta aún más y crece (se enriquece) el sí en su constitución y haber (haber mundano, histórico). De ahí que al hablarse de «una nueva mediación», la novedad no significa sólo que es una mediación nueva, otra, una mediación distinta; sino que en su implicado y recíproco mediarse cada mediación da y recibe, en su comercio con la otra, algo nuevo; algo de cada una adquiere nueva y más rica configuración. En esta concretización (*cette concrétisation*, *TR*, III, 265) de dimensiones hay, pues, una mediación de mediaciones, un entrecruzamiento múltiple de mediaciones y dimensiones del sí, anclado en la matricial estructura del sí (la ipseidad) como existencia mundana (ser en el mundo). Pues bien, «entrecruzamiento» (*entrecroisement*) es una «estructura fundamental» tanto ontológica como epistemológica. En virtud de esta estructura de entrecruzamiento, las diferentes dimensiones se median entre sí de modo que esa estructura es una «estructura dialéctica» (*TR*, III, 227). La estructura de entrecruzamiento de las diferentes dimensiones de la ipseidad es una estructura dialéctica: el carácter dialéctico de la estructura ontológica de la ipseidad.

Así, por ejemplo, al comienzo del análisis de la dimensión narrativa, a continuación del análisis de la práctica, señala Ricœur que la teoría de la acción asume el papel de «propedéutica en la cuestión de la ipseidad. Recíprocamente, la cuestión del sí, reanudando y prosiguiendo la de la acción, suscita modificaciones considerables en el plano mismo del actuar humano». Como a su vez, y vertida a otra dimensión, «la narratividad sirve de propedéutica a la ética». «Entre» las dimensiones lingüístico-prácticas (descriptivas) y la ética, «la teoría narrativa no sabría ejercer esta mediación, es decir, ser más que un segmento intercalado en la continuidad discreta de nuestros estudios, si no pudiese mostrarse, por una parte, que el campo práctico cubierto por la teoría narrativa es más amplio que el cubierto por la semántica y la pragmática de las frases de acción, y, por otra parte, que las acciones organizadas en un relato presentan rasgos que no pueden ser elaborados temáticamente más que en el marco de una ética» (*SA*, 137 y 139). Basten estas indicaciones para mostrar el carácter estructural y dimensional, mediato y dialéctico, del despliegue estructural del sí.

3. Retomemos los apuntes acerca de la implicación ontológica de cada una de las dimensiones del sí. «Persona» (la persona de la que se habla) y «agente» (agente del cual depende la acción) se mostraron ya en la dirección lingüística y en la dimensión práctica. Pero lo hicieron de un modo abstracto (esto es, no en la concreción del caso), pues ni se tomó en consideración ni tematizó que persona y agente son históricos, que tienen su propia historia, ni tampoco «los cambios que afectan a un sujeto capaz de designarse a sí mismo al significar el mundo». Con ello, no sólo se omite «la dimensión temporal de la existencia humana», sino también la relación realidad/ser y tiempo. La cuestión de la «identidad personal» no es sólo una cuestión de primer rango en una «ontología del agente», sino que es un lugar privilegiado para pensar el estatuto ontológico de la estructura del sí (ontología del sí) y su «enlace» con el tiempo (más propiamente, «su dimensión temporal»). Ahora bien, según se conceptúe la estructura tempórea del sí –bien según la permanencia conforme a la

determinación de su substrato, bien según otra forma de permanencia—, la identidad del agente remitirá a una u otra ontología. Es verdad que ya la teoría narrativa se había ocupado de la identidad personal y su relación con el tiempo; pero no lo es menos que el respecto de consideración había sido «la constitución del tiempo humano». Y de lo que se trata ahora es de «la constitución del sí». De ahí que la identidad narrativa tenga que ser llevada a «una clara comprensión de lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad»; esto es, tematizar «la cuestión de la identidad en tanto que tal» (SA, 137-8). La no univocidad del concepto o categoría (más propiamente, metacategoría) de identidad queda manifiesta ya en la distinción entre identidad-*idem* e identidad-*ipse*. Y es justamente en esta distinción, en este diferenciarse de la identidad en mismidad e ipseidad, que sin embargo se mantienen ligadas una a otra (dia-léctica) en su estructura ontológica, donde habrá que buscar una comprensión última de la identidad narrativa. Llanamente queda dicho: «la naturaleza verdadera de la identidad narrativa no se revela más que en la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad» (SA, 167). Con ello, quedamos remitidos a una «ontología de la ipseidad» (SA, 352), y en ésta emplazados como plaza o lugar de de-cisión sobre las dimensiones del sí.

4. Y henos, por fin, en la dimensión ético-moral del sí. ¿Qué es lo que en ella se revela y lo que esta dimensión aporta con respecto al asunto que traemos entre manos, a saber, el compromiso ontológico de la hermenéutica del sí? Antes de salir corriendo hacia lo normativo y lo deontológico (respecto moral), para allí quedarse y concentrarse como siendo ello el centro, sin parar mientes en la misma estructura dis-cursiva de la actividad intencional en que consiste la *existencia* en su *éthos* (su estancia y modo de habitar), es prudente el sosiego que repara en la estructura de esa dimensión *ética* y en lo que en ella juega y está en juego. Pues bien pudiera suceder que ahí corre la fuente (*source*), y se guardan los requeridos recursos (*ressources*) para el aspecto moral.

Así retenidos en esta instancia pre-moral, atentos no tanto a lo que *debe* ser o no *debe* ser, sino al ser del habitar y su intención, reparamos en que la determinación moral, e incluso la determinación ética, «son determinaciones de la acción», determinaciones de la actividad de un agente que actúa en un plexo de referencias tendiendo a lo bueno (para esa vida buena) y en consecuencia obligado con respecto a ello. Es desde el modo de ser de la vida humana, de la existencia (deseo; indigencia, pues; placer; dolor; actividad —*prâxis*— encaminada a estar y vivir bien —*euprâttein*—), y de su disponibilidad para recibir preceptos íntimamente ligados a las prácticas, en que la existencia consiste, es, decimos, desde ese preciso modo de ser, como el carácter teleológico (ética) se «encadena de manera directa sobre la acción» (SA, 201), y como la «ruptura radical» entre ser y *deber* ser (entre «bueno» y «obligatorio»), que se oponen «sin transición posible» (SA, 199), se mostrará menos infranqueable. Sólo, pues, desde un determinado compromiso ontológico cabe para Ricoeur «refutar la dicotomía» entre ética y moral, ser y deber ser.

La dimensión ético-moral tematiza «la referencia a otro», la referencia y la relación del sí con otro sí. «Otro» mienta, por un lado, lo otro, en el sentido indeterminado de la alteridad (*alter*) como diferencia de lo mismo (*idem*); y también lo otro (*l'autre*) en cuanto el otro (*autrui*) como sí: un otro que es en su constitución onto-

lógica otro sí. La «referencia a otro» constituye una estructura dialéctica; estructura que en su estricta «formalidad» cabe expresar como «dialéctica del *mismo* y del *otro*» (*dialectique du même et de l'autre*) (SA, 30). En este nivel «formal» no se explicita ni tematiza el sentido de lo mismo (por ejemplo, en cuanto «ipseidad»: lo mismo como ipseidad) ni tampoco el de lo otro (por ejemplo, en cuanto *otra* ipseidad: *autrui*). Lo que no obsta para que sea en el modo de ser del sí en cuanto referencia de sí mismo a otro (*l'autre*) donde es dable leer (lugar de legibilidad y de mostración) la relación dialéctica del sí mismo tanto con lo otro como con otro sí: el otro (*autrui*). Esta «formal» relación dialéctica, si incumbe a la estructura ontológica del sí, no puede no estar actuante en todas y cada una de las dimensiones del sí, si bien sea en la dimensión ético-moral donde adquiera mayor relevancia, no sólo en un testimoniar (*attester*) ontológico como «conciencia de existir» (SA, 218), sino como conciencia de existir «con y para otro» (*avec et pour autrui*) (SA, 202).

Todo ello, amén de la ya analizada más atrás «mediación e implicación» entre todas las dimensiones del sí, queda apuntado al escribir: «a decir verdad, la dialéctica del sí mismo y de lo otro no ha faltado en los estudios (dimensiones) precedentes [...]. En ninguna etapa, el sí se ha separado de su otro. Lo que pasa es que esta dialéctica, la más rica [recuérdese nuestra exégesis del 'concretarse' y 'crecer'] de todas [...] no encontrará su pleno despliegue (*déploiement; déplier*) más que en los estudios situados bajo el signo de la ética y la moral» (SA, 30), esto es, en la dimensión que espacia el «vivir con y para otro en el espacio político» (instituciones justas). Es la estructura ontológica de *alteridad, trabajando*, como plástica y muy ajustadamente se señala, «en el corazón de la ipseidad» (SA, 372), lo que se tematiza en esta dimensión del sí. Tematización que a su vez remite a una «ontología de la alteridad», justo «en la juntura de la ética y de la ontología» (SA, 221).

Pues bien, reparando más directamente en la dimensión ética, veremos hasta qué punto la alteridad juega en dicha dimensión. Esta dimensión es caracterizada como «la intención (*visée*) de la 'vida buena' con y para otro (*autrui*) en instituciones justas» (SA, 202). Tres «momentos» integran y componen esta dimensión del sí: «vida buena», «con y para otro», «en instituciones justas». Y en cuanto momentos integrantes de la estructura que es la «*visée éthique*», ninguno de ellos es lo que es separado de los otros. Son momentos de la dimensión del sí, en los que se descubre «una dialéctica más radical del *éthos*» junto a los otros estratos de «la constitución de la persona» (L, 2, 204). Es una estructura dialéctica ternaria. Este simple y primario hecho es de largo y profundo alcance en la configuración de la vida individual, social y política, cuestión ésta que no es la nuestra en este momento. Con todo, importa reparar, antes aún que en los tres referidos momentos, en el carácter del *viser à* que los atraviesa. «Tender a» significa el carácter «intencional» justo en su respecto formal, esto es, como constitutivo ontológico de aquello de que o de quien se dice el «tender-a», con abstracción (lo que no significa, es obvio, separación real o anterioridad temporal) del respecto gnoseológico o ético-moral. El «tender-a» se dice propia y originariamente de la vida. Es la vida, el vivir, el existir humano quien «tiende a»; en nuestro respecto actual de consideración tiende a una vida *buena*. El carácter intencional incumbe a la estructura de la acción, que, como obrar humano, es «un movimiento de sí hacia el otro» (L, 2, 205), movimiento que, como se dice en *Soi-même comme un autre* (216), es iniciado desde la menesterosidad (*besoin*) y la falta

(*manque*) acordes al *conatus* y al deseo (*souhait*) de la vida. Este formal movimiento intencional de la vida se configura: a) como movimiento intencional *significante* por mor de la matriz lingüística del sí: «el obrar propiamente humano [...] debe ser dicho, es decir, llevado al lenguaje, a fin de ser *significante*» (L, 2, 209); b) como movimiento intencional *ético-reflexivo*, es decir, reflexionado como «estima de sí»: «movimiento reflexivo por el que la evaluación de ciertas acciones estimadas buenas se refiere al autor de estas acciones» (SA, 202), refiriéndoselas en la estimación de buenas «según razones reflexionadas» (L, 2, 205); c) como movimiento intencional dialógico en una relación de reciprocidad y mutualidad; dimensión intencional dialógica que se cumple como *solicitud* (*sollicitude*); estructura dialógica que, dicho sea de paso, quedará incompleta si no se la refiere también a «instituciones justas»; se configura, en fin, d) como movimiento intencional que, en cuanto *iniciativa* se inscribe en el curso de las cosas y de los acontecimientos del mundo. Este diversamente modalizado carácter intencional se dice del obrar, como de su centro de emergencia y procedencia; se dice, pues, de la praxis. Pero en un nivel de la praxis, y a esto íbamos, en el que se muestra su «sentido pre-moral o, mejor, pre-ético» (L, 2, 216). Un sentido de la praxis que en su «juntura» con la ética («la juntura de ética y de ontología» más atrás mentada) muestra el obrar como «la categoría más notable de la condición personal» (L, 2, 209). Pero si esa juntura es dable, y con ello la posibilidad de algo así como *éthos*, lo es justamente por mor de la estructura fundamental de la acción que da, así, «un fundamento ontológico a la ética» (L, 2, 217).

Es, pues, la vida como existencia humana la que en su «tender a», no sólo está referida a lo otro de sí, sino que en su misma estructura está dispuesta para acoger la alteridad y la diferencia («acogida de la alteridad y de la diferencia, escribe Ricoeur, en la identidad de la persona» L, 2, 204). Importa comprender bien el significado estructural de la alteridad, pues pudiera parecer que la «reflexividad» de la «estima de sí», como primer momento de la estructura ternaria de la dimensión ética del sí, comporta que el sí (en la «estima de sí») se halla en un «repliegue sobre sí», en «una clausura», a las que se añadiría una «solicitud por el otro». La realidad es muy otra. Como ya señalamos, la reflexividad de la estima de sí permanece abstracta, en cuanto que «ignora la diferencia entre yo y tú» (SA, 212), y carece de sentido con independencia de «la estructura dialógica que la referencia a otro (solicitud) introduce». Y es que «la solicitud no se añade desde fuera a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal». Ya más atrás hemos señalado la importancia del concepto de «despliegue», tanto en un nivel ontológico como epistemológico, tanto en el orden real como en el orden discursivo. El «despliegue» es «una ruptura en la vida y en el discurso», ruptura que no establece compartimentos estancos y discontinuos entre dos momentos (estima de sí y solicitud), sino que, antes bien, instauro «una continuidad de segundo grado, tal que la estima de sí y la solicitud no pueden vivirse y pensarse una sin la otra». (SA, 212). Justo por este carácter de reciprocidad la estructura de alteridad es una alteridad dialéctica. Y así como en la dialéctica de mismidad e ipseidad lo que había que pensar era «la identidad en cuanto tal», ahora en la dialéctica del *éthos* se trata de «la cuestión de la alteridad en cuanto tal» (SA, 215). Ahora bien, el modo de ser de la identidad en el que ésta alcanza el mayor grado ontológico es la ipseidad, a la par que en la estructura de la ipseidad concurre también el modo de ser de la mismidad. Pero la ipseidad, el sí, alberga en su seno la alteridad:

ésta es «constitutiva de la ipseidad misma» (SA, 14). Por su parte, el modo de ser de la alteridad en el que ésta alcanza su mayor complejidad y riqueza ontológica no es la alteridad del sí con respecto a lo otro ni, correlativamente, la alteridad de lo otro en el marco de la alteridad-mismidad; sino la alteridad del sí con respecto a otro sí, y correlativamente la alteridad del otro sí, en el marco, por tanto, de la identidad/ipseidad. De modo que ipseidad y alteridad «se implican [...] en un grado tan íntimo que una no se deja pensar sin la otra» (SA, 14). Con toda justicia, pues, hay que hablar de la dialéctica de ipseidad y alteridad, de identidad y diferencia, como constitutivos ontológicos de la estructura del sí.

Tras estos apuntes a las cuatro dimensiones del sí queda mostrado, así lo creemos al menos, la articulación y nervadura ontológicas de la hermenéutica del sí. Así como que el lecho de emergencia y proferencia de las dimensiones de su estructura lo constituye la *existencia*, tal como la interpretamos en nuestra exégesis de la hermenéutica del *je suis*. Así pues, y ahora, puede calibrarse el sentido y el alcance de la afirmación de que «el sí es estructurado por el deseo de su propia existencia» (SA, 220). Una existencia que consiste en «existir según el modo de la ipseidad» (SA, 351). Pero, ¿acaso existir según la ipseidad no es existir como libertad? Existencia y libertad, pues, están en el corazón mismo de la hermenéutica del sí; al igual que en el análisis de la hermenéutica del *je suis* (existencia, libertad) no podía menos de relucir el problema del «sí mismo»⁹.

IV. HACIA LA ESTRUCTURA DE LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA

Reiteremos la pregunta ya formulada: ¿cómo está constituida la ontología hermenéutica? Y si bien cuanto hasta ahora se ha dicho tiene que ver con la mencionada pregunta y proporciona elementos para responderla, se trata ahora de abordarla directa y positivamente. Pues ya vimos también que tal ontología no es ni metafísica, ni filosofía primera, ni ontoteología en los sentidos ya analizados. La nueva ontología va recibiendo diversos nombres: así, se habla de «ontología del cuerpo», «ontología del agente», «ontología regional de la persona», «ontología del obrar», «ontología del sí», «ontología de la ipseidad», «ontología de la alteridad». ¿No produce perplejidad tal enjambre de dimensiones?, o lo que sería peor, ¿esta diversidad y multiplicidad de ontologías tienen algo que ver entre sí? Y no sólo en relación a su condición de «ontologías», sino en cuanto a la aparente heterogeneidad «de los campos o aspectos ontológicos». Y quizá aún otra dificultad. Puestos a buscar una denominación que pueda englobar y recoger a las demás, no parece equivocado optar por la de «ontología del sí»: pues se trata de explicitar y tematizar la ontología implicada en la hermenéutica del sí. Y el sí mienta algo real que forma parte del mundo, a saber, el sujeto, la existencia humana, la persona. Y así se habla de «ontología de la persona». Eso sí, tal onto-

⁹ Se muestra así una vez más lo abstracto de la distinción entre la hermenéutica del *je suis* y la del *sí mismo*. El sí mismo es impensable separado de la existencia como libertad, y la existencia libre es otro modo de nombrar la estructura ontológica del sí mismo. Uno y otra no son sino eso, respectos de una misma realidad. De ahí que ya en el análisis de la hermenéutica del *je suis* realizado en nuestro trabajo «Existencia y libertad» no pudiera dejar de brillar, en algún recodo, tanto el *ipse* (p. 152) como el *si mismo* (pp. 158, 166, 169 y 172). Así lo reconoce Ricœur, en su respuesta al mentado trabajo (p. 186) al indicar el destino del *je suis* en relación al *soi-même*.

logía del sí y de la persona no pasa de ser «una ontología regional». Con lo que se muestra esa otra dificultad que acabamos de mencionar, a saber, ¿cómo interpretar el carácter «regional» de la ontología? ¿Qué ontología «general» se mienta o supone, una de cuyas regiones será esa ontología de la persona? Pero, ¿es pertinente el esquema ontología general/ontologías regionales, entiéndase en el sentido wolffiano, o en el de matriz husserliana bajo el nombre de ontología formal/ontología material? Y si no fuese éste el caso, como así lo estimamos, ¿queda la ontología del sí, así «regionalizada», en el aire, esto es, des-articulada y desarraigada con respecto a lo que hay? Y puesto que tampoco éste es el caso, según creemos, ¿qué articulación, engranaje o arraigo puede tener la ontología del sí con el resto de lo que hay? ¿Hay indicios al menos de una estructura de vinculación entre el sí y un orden o respecto de lo que hay que trascienda de alguna manera la constitución ontológica del sí?

Hay todavía imbricado en la cuestión que nos ocupa un aspecto que tiene que ser explicitado. ¿Se limita el haber ontológico del sí a ser una región o parte de un todo? ¿O no sucede, además y más bien, que el sí, en virtud de su constitución ontológica, es el lugar y la posibilidad de toda ontología, de todo discurso sobre lo que hay? De ser así, como es el caso según pensamos, la ontología del sí se presenta en cierto respecto como ontología fundamental, en cuanto que el sí es «el lugar de legibilidad» (SA, 357) del sentido del ser de lo que hay.

Pues bien, tras estas escuetas indicaciones, la ontología hermenéutica no puede dejar de tomar partido con respecto al sentido y relación entre ontología categorial y ontología trascendental, así como con respecto a la dimensión onto-lógica del sí: ontología fundamental.

Pues bien, la hermenéutica del sí implica una ontología que, si bien va recibiendo diversos nombres, alberga una muy firme y vertebrada unidad; esta ontología, en segundo lugar, se presenta como una ontología de la persona que, de un lado, puede considerarse como una ontología fundamental y, de otro, expresa en sus determinaciones ontológicas metacategorías que sobrepasan en su significación el marco óntico de la persona; y, en tercer lugar, es una ontología que se abre a y articula con una ontología trascendental, esto es, tematiza un nivel u orden ontológico-trascendental de la realidad. Lo mostraremos del modo más sobrio y breve posible.

La diversidad de «ontologías» (del cuerpo, del agente, de la persona, etc.) no es sino el respecto ontológico que se muestra en las diferentes problemáticas o dimensiones en que se despliega el sí. La *ontología del cuerpo propio* analiza el estatuto ontológico del ser que somos en cuanto que existimos en el mundo en el modo de la corporeidad. El cuerpo humano como entidad una e idéntica es, a la vez, un hecho del mundo (uno de los cuerpos) y órgano de un sujeto en tanto que persona objetiva y sujeto reflexionante. En la «clase de ser» que es el cuerpo propio encuentra referencia y cumplimiento el lenguaje. También el cuerpo propio es «*el lugar*» en el que, como cruce y copertenencia de los acontecimientos y del sí como sujeto agente, éste puede poner su marca en el mundo. Y en fin, es en el quicio que es el cuerpo propio donde se engranan los criterios de la identidad y de la ipseidad del sí.

La *ontología del agente* analiza, por su parte, el modo de ser de aquella entidad a la que le es dable lo que más atrás se ha llamado la iniciativa, y es susceptible de imputación y responsabilidad. Es, pues, cruce de la dimensión actuante del sí y de su dimensión ético-moral. Esta estructura ontológica constituye «el verdadero lugar

de articulación entre la acción y su agente». Mas es también expresión del carácter «paciente»/«sufriente» y de la *pasividad* del sí; afección tan íntima al ser del sí que alcanza a su misma condición de ser libre: se trata de una libertad afectada.

La *ontología de la persona* recoge y ensambla las dimensiones y respetos ya señalados, a la par que abre a otros. «En tanto que distinta de las cosas» (SA, 28), la persona da lugar a una «ontología regional» (SA, 85); si bien por constituir «un *modo de ser fundamental*» (SA, 32) no sólo es el lugar de encuentro de los diferentes «cruces» ya indicados, por tanto, lugar de entrecruzamiento de estructuras ontológicas, sino porque abierta al todo de la realidad (ser concernido por el todo del mundo) es privilegiado lugar trascendental.

Que la ontología hermenéutica se vaya perfilando y vertebrando en torno al concepto de «obrar» y, por tanto, en una *ontología del obrar* parece obligado. «La problemática del obrar, señala Ricoeur, constituye la unidad analógica bajo la que se reúnen todas nuestras investigaciones» (SA, 35). La dimensión misma del lenguaje se ejerce en «el *acto* mismo de enunciación» (SA, 72) por el *agente* lingüístico. Los momentos *quién, por qué y qué* que confluyen en la acción manifiestan una exigencia de enlace, enlace que se recoge como en su foco de actuación en «*la potencia de obrar*». Pero la potencia de obrar que se expresa en el «yo puedo», en virtud de su «lazo» con el cuerpo propio, está íntimamente ligada a la posibilidad de recibir y de sufrir. Y es justo en la *ontología del sí*, «en tanto que sujeto actuante y sufriente» (SA, 136), donde se recogen y entrelazan las diferentes dimensiones ontológicas apuntadas. Y si, de un lado, tanto «el cuerpo propio» como «el agente» son «lugar de copertenencia» y «de articulación» de diferentes respetos, de otro lado, a su vez, tanto la ontología del cuerpo propio como la del agente «apuntan ya en la dirección de la ontología del sí».

Es en cuanto «ontología del sí» como el pensamiento ontológico de Ricoeur se fragua. En la fragua entran en incandescencia otros «materiales» ya a su vez elaborados en la ontología del *je suis*. Todos se conjugan en la «maleabilidad» (en la «polisemia») del *obrar*. Ahora bien, aunque traten de polisemia, de heterogeneidad de «materiales» y de «fragmentación» de dimensiones, y salvada por ello la «univocidad» y «homogeneidad» e incluso la «unidad sistemática» de la ontología del obrar, la misma realidad del discurso y el marco de realidad mundano impiden la fuga hacia la plena dispersión y diseminación: y es que hay un «hacer signos en dirección de una cierta unidad del obrar» más allá del aparente carácter heteróclito. Y bien, «¿esta unidad del obrar no dependería de la meta-categoría del ser como acto y como potencia?» (SA, 351). Tomando nota del carácter meta-categorial señalado, queda clara la remisión de la estructura ontológico-trascendental del sí a «una ontología del ser y de la potencia».

Es en el orden «meta-categorial», tanto discursivo (discurso especulativo) como real, es decir, en el orden ontológico trascendental, donde se va a anudar el sí como sí mismo (ipseidad), un sí mismo «a cuyo haber de sentido» (*teneur de sens*) y «a cuya constitución ontológica» pertenece la alteridad (SA, 367). Una pertenencia, es obvio, que «no se agrega desde fuera a la ipseidad», sino que radica en una composición originaria; dicho de otro modo, en una síntesis *a priori*. Acto y potencia, identidad y diferencia, ipseidad y alteridad: henos aquí ante la estructura ontológico-trascendental en que se mueven el resto de las «ontologías»: «ontología del acto», «ontología de

la ipseidad» (SA, 352; 357; 380), «ontología de la alteridad» (SA, 373; 380). Determinaciones éstas del sí cuyo sentido no puede ser turbado ni perturbado por un «habitual» hábito de superioridad y principalidad, ordinariamente atribuido a la «ipseidad», al «*Selbst*», al «*Sichselbst*»: un yo que engraidamente ha ido creciendo a partir del brinco, esto es, del desarraigo del *cogito* cartesiano. Pues, en verdad, la ipseidad está implicada en el cuerpo propio, en-carnada; y con ello «afectada» (rasgo de «pasividad») por los diferentes frentes de alteridad. Hasta ese punto, esta ontología de la acción, del *obrar*, esta ontología del existir como libertad, «pone fuera de camino la ambición de fundación última característica de las filosofías del *Cogito*» (SA, 33) como camino trans-itable apropiado al habitar (*éthos*) humano.

Precisamente este último carácter permite comprender en su justo límite el sentido en que, con todo, el sí (la ontología del sí) puede presentarse como «ontología *fundamental*». Era el segundo de los apuntes que queríamos hacer. El sí es el lugar en que es posible algo así como una ontología; el lugar trascendental en que se pone de manifiesto el sentido de la realidad. «Función trascendental» (SA, 354), donde *trascendental* significa tanto «condición de posibilidad» (SA, 349) ejercida en las diferentes dimensiones lingüística, práctica, narrativa y ética; como esencial «abertura sobre el mundo», abertura instaurada como relación con el mundo, «una relación de concernimiento total: *todo me concierne*» (SA, 363). El sí, así constituido, es rigurosamente existencia, transcendencia en cuanto sobre-pasamiento en que ya se está con respecto a determinados ámbitos de lo real, y abierto al horizonte de la totalidad del mundo: «sólo un ente que es un sí es *en* el mundo; correlativamente, el mundo en el que él es no es la suma de entes que componen el universo de cosas subsistentes o a la mano. El ser del sí supone la totalidad de un mundo que es horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir» (SA, 360). Abertura posibilitante que se ejerce, no sólo en y por el pensar, el lenguaje, la acción y la praxis ética, sino también, y no en segundo término, en y por el cuerpo, como cuerpo propio. Si la ipseidad es de verdad encarnada, en la carne misma y como carne se cumple también la abertura trascendental al mundo. El cuerpo propio como carne mantiene y se las ha (su formal modo de «habérselas con») tanto con «la intimidad a sí» como con «su abertura sobre el mundo» (SA, 377). De ahí que el sentimiento y los temple de ánimo integren también «la función trascendental» del sí.

Pero esta función trascendental-revelativa del sí exhibe otro significado igualmente fundamental. Y es que en el sí como lugar trascendental se muestra el «*aparecer* del mundo», en el sentido que pasamos a ver. Antes es oportuno recordar lo ya anteriormente señalado, a saber, que el sí es «el lugar de legibilidad». Esto significa que es el «lugar» donde es dado y puede leerse el sentido de lo real, pues el sí es *lógos*; pero también donde el *lógos* del sí en su existencia se ve arraigado en, y sobrepasado por, un orden de legados («*relato*» y tradiciones), así como de realidades históricas, verdadera matriz de emergencia del sí. Esto nos lleva al tercer apunte que queríamos hacer: la relación de la ontología del sí como ontología «regional» y «fundamental» con una ontología trascendental, en cuya textura y horizonte de totalidad, y falta por lo demás de «fundamento primero absoluto» decible, el sí «se encuentra» expósito y descentrado: «el papel de fundación última» está, escribe Ricœur, «en adelante vacante» (SA, 38).

Ricœur no emplea ni hace suya, que sepamos, la expresión «ontología trascendental». ¿Es pertinente, entonces, servirse de ella para proseguir nuestra exégesis?

«Ontología trascendental» no mienta, desde luego, ni «metafísica» ni «filosofía primera» en la significación ya más atrás señalada. Pero tampoco vale por «ontología general» ni «ontología de la totalidad», que sí son rótulos que aparecen en su texto. Y no vale por «ontología general», pues ésta tiene su sentido propio tanto en el marco de pensamiento de Strawson como en el de Davidson. Ni vale por «ontología de la totalidad», propia, según Ricœur, del pensamiento de Lévinas (SA, 387). Dejando de lado estos posibles equívocos, ¿es útil, y sobre todo acorde con su pensamiento, hablar de «ontología trascendental»? Más que a «otra» ontología, con esa expresión nos referimos a una estructura y a un función de lo real, en estricta co-relación y co-pertenencia con la ontología del obrar en cuanto obrar humano. Lo trascendental no es una super-estructura ni otro «piso» (ático, por lo general) de lo real; no es un obrar supremo, ni obrar supra-humano alguno. Pero, ¿tiene entonces lo «trascendental» alguna presencia, o al menos huella, en el texto ricœuriano? Sin duda alguna que sí, y justamente en una doble significación, en que se nota, por un lado, un cierto aire kantiano y, por otro, la traza de la actualidad de Aristóteles y de la *essentia actuosa* spinozista. En efecto, y habremos de contentarnos con una simple indicación.

El análisis de las dimensiones lingüística y práctica del sí adopta «un punto de vista trascendental» (SA, 55). Y no se reduce, por tanto, a una descripción empírica, sino que busca las condiciones de posibilidad que regulan el lenguaje; y también en el análisis de la acción entra en juego «una retícula conceptual» que «comparte el mismo estatuto trascendental» (SA, 75) y que determina el «cómo», en este caso, de la acción. Nos las habemos, pues, con «significaciones trascendentales» (SA, 116) de las que cabe hacer, a diferencia de un uso contingente, es decir, no posibilitante y «ligado a una constitución particular», un uso trascendental, es decir, posibilitante y abierto a un ámbito no acotado en una peculiar determinación. Ahora bien, el establecimiento de esta función discursivo-trascendental y su sostenimiento dependen de, y arraigan en, la constitución ontológica del obrar y, en última instancia, de lo que denomina Ricœur «lo trascendental del acto» (SA, 379). Nos hallamos, pues, en la otra significación de «trascendental».

Ser es obrar y padecer. Ya el concepto de «obrar» es un concepto «de segundo grado» (SA, 362), expresión sobre cuyo sentido vendremos en seguida. El *obrar*, en cuanto meta-categoría en que se piensa especulativamente el ser del sí, es trascendental «en la medida misma en que ninguna determinación, ni lingüística, ni praxi-ca, ni narrativa, ni ético-moral de la acción, agotan el sentido del obrar» (SA, 359). Y es que el obrar desplegado en estas dimensiones (en las que cabe reconocer la función trascendental de ese poder de obrar) no es sino *expresión* de «la potencia de existir», en el sentido de «la productividad» en que consiste el existir en cuanto poder. El poder y la potencia (*puissance*) de la existencia (como obrar y padecer humanos), que arraiga en la realidad como *conatus* y poder, «están enraizados en el ser» (SA, 364). Expresión en la que «el ser» no mienta nada «sustantivado» ni «reificado»; en una palabra, lo que por «ser» se entiende ordinariamente también en filosofías «ilustradas» y, sin embargo, de entendederas ordinarias. Pues bien, «ser» mienta «un fondo de ser, a la vez potente y efectivo» (SA, 357); fondo de ser, cuya «potencia» y *conatus* es «lo más claramente legible» en el hombre, si bien es constitutivo de, y se expresa en grados diferentes en, todas las cosas (SA, 366-367). De ahí que con justicia se hable de «lo trascendental» de ese acto, potencia o poder de lo real. Ricœur hace

suyas las palabras con que Spinoza piensa este respecto de lo real, a saber, la potencia o el poder de actuar, de animación: «*Nam ea, quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines quam ad reliqua Individua pertinent, quae omnia, quam vis diversis gradibus, animata tamen sunt*»¹⁰.

Lo trascendental es *lo común*; lo común del poder que siendo de modo diferente constituye «la unidad del hombre y de todo individuo» (SA, 366). Lo trascendental del ser en cuanto poder actúa en el obrar humano. Y es la conjunción (*conjointement*) (SA, 365) y la articulación (*articulation*) (SA, 367) del obrar y padecer humanos sobre el fondo de ser lo que constituye la estructura ontológico-trascendental en la que la ontología del sí está imbricada, justo en un respecto que la antecede y sobrepasa. Una estructura trascendental, con todo, «fracturada», o mejor, «fracturándose» (*en se fracturant*): la fractura y la diferencia que atraviesa el sí mismo y sus dimensiones; fractura de la que es rasgo fenomenológico la *pasividad*, y dimensión ontológica, la *alteridad*. De ahí que quizá haya que hablar, como lo estimamos oportuno, del carácter trascendental de la alteridad.

Con esto, queda suficientemente mostrada la articulación de la ontología del sí (ontología regional de la persona), y su significado «fundamental» (ontología fundamental), con una «filosofía del ser» (SA, 379) centrada en «lo trascendental del acto», en cuanto «poder». El sí como potencia de obrar actuando dimensionalmente (lenguaje, acción, etc.) es el ahí del *lógos* (lugar de legibilidad) y abertura sobre la totalidad del mundo: en este sentido hay una «centralidad del obrar»; la ontología del sí como ontología fundamental. Pero el análisis y la «profundización ontológica del obrar humano» apuntan y remiten «hacia un fondo de ser»: en este sentido, hay que hablar de un «descentramiento»; la ontología del sí da al traste con la «ambición de autofundamentación última» (SA, 38) del sujeto, de la existencia humana. Este fondo de ser con respecto al cual hay descentramiento tampoco es ningún centro en el sentido de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, de modo que por muy «ontológico-trascendental» que sea esta «dimensionalidad» del ser como poder, la habita una fractura, una rotura, una falta. En el seno del ser habita la alteridad, una alteridad trascendental, una alteridad que es condición de posibilidad y de imposibilidad; una alteridad que hace de todo ente algo *referido a* algo otro en una diferencia no restañable. Con justicia se habla, pues, de «la dialéctica del ser» (MV, 414). «Centralidad del obrar y descentramiento en dirección de un fondo de acto y de potencia; estos dos rasgos son igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad en términos de acto y potencia. Esta paradoja aparente atestigua que, si hay un ser del sí, dicho de otra manera, si una ontología de la ipseidad es posible, lo es en conjunción con un fondo a partir del cual el sí puede ser llamado *actuante*» (SA, 357). O dicho con otras palabras: «el lazo ontológico de nuestro ser con los otros seres y el ser» (TA, 221).

Todavía, antes de considerar el carácter especulativo del discurso ontológico, conviene atender la necesidad de una precisión, pues acaso suene extraña la tesis de

¹⁰ «Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos lo cuales, aunque en diversos grados, están sin embargo animados». (*Ética*, II, proposición XIII, escolio. Citado por Ricœur en SA, p. 365.) En la referencia de Ricœur a Spinoza hay una errata, pues se remite a la proposición XII en lugar de a la XIII.

que ser es poder. Extraña quizá suene, y sin embargo tal tesis ontológica ha estado actuando en las distintas hermenéuticas. Su acción es reconocible por doquier: en la ya mentada «iniciativa», en el fenómeno de la «innovación» semántica y en «el enigma de la creatividad humana», en la ficción y la redescipción de la realidad; en la imaginación, que, en su capacidad productivo-poética, se muestra como «función general del *posible práctico*»; en lo imaginario y su fuerza subversiva; en fin, en la existencia como libertad, por no referirnos al orden de «lo político». «Una hermenéutica» de las diferentes dimensiones y maneras en que se ejerce el poder remite como a su condición ontológica de posibilidad a la referida tesis: «el ser como poder-ser» (*TA*, 369; las referencias anteriores en pp. 21, 115, 219 y 225).

V. CARÁCTER ESPECULATIVO DE LA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA

La ontología ricœuriana, justo por su condición «hermenéutica», establece una inseparable relación entre lenguaje y realidad; y en cuanto «implicada» en los diferentes respectos hermenéuticos (*je suis*, el texto, el sí mismo) comporta una estrecha conexión entre su «contenido» ontológico, el carácter especulativo del discurso que le es propio en cuanto ontología y los diferentes discursos con los que está en relación. Pues bien, ¿cuál es el estatuto discursivo de la ontología?, ¿en qué relación está su discurso especulativo con otras modalidades discursivas?, ¿el carácter especulativo caracteriza sólo el aspecto epistemológico de la ontología, o revela a la par una dimensión de la realidad?, y en tal caso, ¿en qué consiste lo especulativo de la realidad? Formular expresamente estas cuestiones y desarrollarlas es un índice inequívoco de la fundamentalidad de la ontología en la hermenéutica ricœuriana. Formulación y desarrollo se hacen inexcusables justo en el momento de la investigación hermenéutica en que se es impelido a acceder a otros aspectos de lo real; entonces se sobrepasan determinados discursos ónticos, y se abre en una peculiaridad discursiva (a saber, la especulativa) la estructura ontológica de lo real. Ese momento habrá de ser perceptible, por ejemplo, en el «paso» del discurso metafórico al discurso filosófico (véase *La metáfora viva*, Estudio VIII), o en el paso del «discurso narrativo» o del «discurso ético» al discurso filosófico sobre el «obrar» humano, reconocible tanto en *Temps et récit* como en *Soi-même comme un autre*. Se cumple así conjuntamente, por un lado, un cambio en el estatuto del discurso y en los modos de categorización del lenguaje y del pensamiento: «un cambio [...] en el espacio lógico», que viene a «producir nuevas especies lógicas, a pesar de la resistencia de las categorizaciones del lenguaje» (*TR*, I, 12); y se cumple, por otro lado, una innovación semántica en lo real, con el descubrimiento de la estructura ontológica del mundo: «el poder de re-describir una realidad inaccesible a la descripción directa, la revelación de un 'ser-como' al nivel ontológico más radical» (*TR*, I, 13). Y esto dicho del discurso metafórico, vale igualmente, señala Ricœur, del discurso narrativo: «la función mimética del relato [...] no es más que una aplicación particular a la esfera del *obrar* humano».

En una palabra, se cumple a la vez otra modalidad discursiva (el discurso especulativo) de la mano de un sobrepasamiento de categorías (instaurándose un discurso meta-categorial) y la tematización de una estructura ontológico-trascendental de

lo real. Más atrás hemos señalado la doble valencia de lo trascendental. Pues bien, el discurso especulativo de la investigación ontológica plantea y aborda el estatuto de lo trascendental en ese doble respecto señalado de su función. El discurso especulativo-ontológico crece desde «la pluralidad de las esferas de discurso», y muestra la necesidad de «la intersección entre sus objetivos semánticos» y «la fecundidad» semántico-ontológica que tal intersección produce. Inscrito en la diversidad discursiva y alimentándose de ella, el discurso especulativo ha superado ya desde siempre la mera tautología y la abstracta vacía identidad, sin desperdigarse por ello ni dispersarse en «una heterogeneidad radical» de juegos de lenguaje y de discursos, que haría imposible toda intersección discursiva y *symploké* ontológica (MV, 356-361). La diferencia absoluta, ¿sería siquiera pensable y decible?

La suerte de la nueva ontología hermenéutica está ligada, pues, a la posibilidad de una intersección entre las esferas del discurso; intersección en la que se pone de manifiesto un «espacio de articulación» constituido por el discurso especulativo como «discurso de segundo grado» que pone en juego metacategorías manifestativas de la estructura ontológica de lo real (SA, 346). Es discurso de segundo grado, ya que en el discurso especulativo-ontológico «se trasciende» el discurso de primer grado al que pertenecen «categorías o existenciales tales como personas y cosas» (SA, 346), o cualquier otro aparato categorial de otro ámbito óntico. Es pues, en este preciso sentido, un discurso «trascendental»: trascendentalidad que no es «puramente epistemológica», válida sólo en, y reducida a, la mera «escala del saber»; no es, pues, una trascendentalidad meramente «lógico-lingüística» (SA, 349), reducida al *lógos*, sino que también manifiesta y alcanza un respecto de lo real; es una trascendentalidad a la vez ontológica: se mueve en «un plano a la vez epistémico y ontológico» (SA, 350).

La dimensión «ontológica» del discurso especulativo lo es tanto por su arraigo e implantación en lo real en cuanto real como por su compromiso a manifestar en el lenguaje su estructura y la *symploké* ontológica. En cuanto ontológicamente implantado, lo especulativo tiene su estatuto de certeza: la certeza ontológica que es la «atestiguación» (*attestation*) en cuanto «modo aléthico». El discurso y el sujeto parlante y pensante se saben «en ser», se saben a sí mismos como «siendo en ser». Nos hallamos en la «atestiguación de sí» como «certidumbre (*assurance*) de ser sí mismo actuante y sufriente» (SA, 35); determinaciones éstas de «*agir*» y «*souffrir*» integrantes de la constitución ontológica del ser del sí mismo. El discurso especulativo como «saberse en ser», lejos de ser un «saber gratuito» o puramente «construido e imaginado», es un saber incontrovertible. Pero el discurso especulativo también está, y en la misma medida, *ontológicamente comprometido*, esto es, remitido, enviado y obligado a la manifestación de lo real en su constitución ontológico-trascendental. Y si en cuanto «implantado en ser» lo especulativo se atestigua *inmediatamente* en cuanto que «posición-ya-en-ser», la atestiguación de lo especulativo en su compromiso manifestativo «proviene de la reflexividad del lenguaje sobre él mismo, que, así, se sabe *en* el ser para referirse *al* ser». Gracias a esta «reflexividad» del lenguaje (y del pensamiento), se instaura en un paso discontinuo, como en «un salto», sobrepasando así los discursos ónticos (por ejemplo, la lingüística, la semiótica, etc.). Este otro lado de la atestiguación es considerado por Ricœur como «atestiguación ontológica», ya que trasciende el mero ámbito «lingüístico» para referirse a la realidad a fin de manifestarla en su ser. En este preciso sentido y respecto, «la atestiguación ontológica» es

entendida por Ricœur como «la contrapartida de una moción previa y más originaria, que parte de la experiencia de ser en el mundo y en el tiempo, y que procede de esta condición ontológica hacia su expresión en el lenguaje» (*TR*, I, 119). «Expresión en el lenguaje» no mienta, es obvio, expresión «dentro del» lenguaje y, por tanto, como «mera dimensión lingüística». Metafísicamente pensado, el así llamado «dentro del» lenguaje es su afuera, el afuera del mundo como mundo decible. La mentada «reflexividad» no mienta abstracto recogimiento e intimidad, sino la flexión del mundo y de lo real en el lenguaje y el pensamiento, que así dice y manifiesta el ser del mundo y de lo real. «El discurso especulativo –se lee en *La metáfora viva*– es posible porque el lenguaje tiene la capacidad reflexiva de distanciarse y de considerarse en cuanto tal y en su conjunto como relacionado con el universo de lo que es. El lenguaje se designa a sí mismo y a su otro. Esta reflexividad prolonga lo que la lingüística llama función metalingüística, pero la articula en otro discurso, el especulativo. Por tanto, no es una función que se pueda oponer a otras, sobre todo a la referencial, ya que ella es el saber que acompaña a la función referencial, el saber de 'su ser-relacionado con el ser'. Por este saber reflexivo, el lenguaje se sabe en el ser. Invierte su relación con su referente de tal modo que él mismo se siente como una llegada al discurso del ser sobre el que se apoya. Esta conciencia reflexiva, lejos de encerrar el lenguaje sobre sí mismo, es la conciencia misma de su apertura» (*MV*, 410-411).

La tematización de la ontología implícita, tanto en el postulado de la referencia metafórica como en las dimensiones del sí mismo que integran «su triple armazón» (*membrure*, análisis y reflexión, ipseidad y mismidad, dialéctica del sí y de lo otro) (*SA*, 33), va de la mano de la posibilidad y constitución de un discurso especulativo. Tal discurso toma en consideración «conceptos» tales como «realidad», «mundo», «ser», «verdad», que están en juego tanto en el discurso metafórico como en las mentadas dimensiones. Y ello «para extraer (y explicitar) un modo más fundamental de referencia», que, con el «eclipse» de la referencia ordinaria del caso propia del discurso óptico y su respectivo campo temático, se abre a una función de pensamiento (pensamiento conceptual-especulativo) que «descubre» y «manifiesta» un respecto de lo real no contemplado en otras modalidades de discurso. Manteniéndonos en el ejemplo del campo metafórico del discurso poético, a diferencia de la verdad metafórica, ciertamente que en interacción con ella, pero en clara discontinuidad con ella, la verdad ontológico-especulativa pone de manifiesto en el «ser», en el «ser-como», en el «es» de la equivalencia metafórica, la tensión entre lo *mismo* y lo *otro* (*MV*, 308 y 343), entre ser y no-ser.

El discurso especulativo se alimenta desde «la pluralidad de las esferas discursivas»; su fecundidad crece desde, precisamente, «la fecundidad de la intersección» (*MV*, 358) entre los diferentes campos semánticos y respectos pragmáticos que tienen lugar entre los diferentes discursos. Con ello, están excluidos, recordémoslo, una «heterogeneidad radical» discursiva (pues haría imposible la intersección) y en no menor medida la uni-totalidad discursivo-racional del «saber absoluto» (*MV*, 345 y 408), que anularía y «reabsorbería» las tensiones del ser en tanto que ser y no ser. El discurso especulativo recibe su posibilidad desde la «transferencia» de la diversidad de discursos a «otro espacio de articulación» y de sentido, y la consiguiente «transmutación» al orden del «concepto». Sobre la diversidad e intersección de discursos y de sus respectivos campos ópticos hay que elaborar «una teoría general de las inter-

secciones entre esferas», de modo que sea su «dialéctica» la que venga a regular «el paso a una ontología explícita», dialéctica, comunidad y comunicación acordes con «la visión dinámica de la realidad» (MV, 399-401). Dinamismo de la realidad con- corde, a su vez, con una interpretación que conceptúa el ser como poder y potencia de obrar... y de padecer. Es ese mismo dinamismo de lo real lo que hace que el sig- nificar y las significaciones no se congelen en «una forma estable».

El discurso especulativo —y la correspondiente ontología— se ve impelido, diría- se que casi requerido, desde la necesidad de articulación entre los diferentes niveles de discurso; desde la exigencia de integración de las diferentes determinaciones ónti- cas del sí, a fin de acceder a una concepción y explicación más fundamental de ellas a partir de su última constitución ontológica. Es un discurso, pues, movido por «la vehemencia ontológica», ya de la significación metafórica, ya de las dimensiones del sí mismo. Pero el que sea «movido» desde estas instancias no quiere decir que lo *especulativo*, tanto en su respecto «discursivo» como «ontológico-real», se explique desde ellas y no exprese nada nuevo, ninguna función «noético-discursiva» ni «deter- minaciones» reales que no puedan o incluso deban reducirse a discursos de primer grado y a aspectos óntico-categoriales. Lo especulativo y, con ello, la ontología del sí mismo, considerada en ese respecto de «centralidad» y «descentramiento» más atrás señalado, tienen una «autonomía», «función» y «determinaciones» propias y exclusi- vas en virtud del carácter meta-categorial (o si se quiere, trascendental) que rige el *lógos* y que constituye el dinamismo de lo real. La articulación y «conceptuación» de ese «nivel» u «orden» *meta-categorial* de lo que hay «es tarea de la filosofía trascen- dental» (MV, 405).

Que la *ontología* hermenéutica tenga un estatuto especulativo significa, pues, su inseparabilidad de las «diferentes» hermenéuticas, y el ayuntamiento de todas ellas, y su posibilitación última desde una interpretación del «ser» como *poder* y *movi- miento*, como identidad/ipseidad y alteridad, como identidad y diferencia. Desde este horizonte se comprenden, en última instancia, algunos de los caracteres y fun- ciones del discurso y el pensamiento especulativos. Así, por señalar algunos, el esta- blecer «las nociones primeras, los principios» de articulación; el que «lo especulati- vo», si bien en el orden del descubrimiento se muestra como discurso segundo, es «primero en el orden de fundación», siendo pues «condición de posibilidad»; el que lo especulativo, por mor de su «poder», constituya e instaure «el horizonte [...] a par- tir del cual» se hace posible y manifiesta la *symploké* ontológica que cabe recoger en la fórmula «lo Mismo y lo Otro»; en fin, el que «el pensamiento especulativo» repre- sente «una instancia crítica» que a la vez hace posible y exige una re-iteración y una re-interpretación de lo que significan «mundo», «verdad», «realidad», «libertad», etc. (MV, pp. 405, 406 y 411). En una palabra, el que la ontología es una ontología rota y militante, una ontología para la cual la condición de «hermenéutica» no es un sim- ple ad-jetivo, sino que constituye su «sustancia misma».

Bastará reparar, echando una última ojeada a *Soi-même comme un autre*, en cuáles son las tan traídas y llevadas *meta-categorías* para apreciar, no sólo el respecto «ontológico-trascendental» de la ontología hermenéutica, sino la finitud y la dife- rencia que la atraviesa. Así nos las tenemos con las metacategorías de «cuerpo pro- pio» (SA, 371), del «obrar» (SA, 362), de «alteridad» (SA, 346, 369, 380), de «ser ver- dadero y ser falso» (SA, 348), de «ser como acto y como potencia» (SA, 351).

A la «*dialéctica* de las modalidades del discurso» (MV, 399) (que impele hacia lo especulativo), responde «la dialéctica del ser» (MV, 414). Este juego *especulativo* de correspondencia que alcanza a toda la ontología hermenéutica del sí mismo anida en la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad: «el carácter que se puede llamar *especulativo* de la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad es el primero que se ha anunciado y a continuación se ha proyectado retrospectivamente sobre los otros dos momentos de la investigación ontológica. Sorprendemos, pues, aquí (en la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad) este carácter (especulativo) en su lugar de origen» (SA, 368).

Así pues, la expresión «ontología dialéctica de la alteridad» no parece marrar mucho a la hora de trazar un rasgo esencial de la «nueva ontología hermenéutica». El recinto de su fortaleza podemos nombrarlo, pues, «dialéctica y alteridad». Adentrarnos en él y explorar los vericuetos de esa fortaleza, y en ellos encontrar o acaso alumbrar inteligibilidad, es, como ya quedó apuntado, el próximo paso; un paso que se atisba titubeante y azaroso.