

LA CRISIS PROPIA DE LA METAFÍSICA

Ángel Gabilondo

Universidad Autónoma de Madrid

Atravesar una crisis

Si la metafísica tiene algo que decir acerca de esta anunciada crisis de la razón «moderna» ha de hacerlo en el sentido en el que la propia metafísica resulta —y sólo así resulta como tal— puesta en cuestión. No ha de entenderse la crisis como un estado pasajero, como un mal momento que hubiera simplemente de eludirse. Lo interesante no es parafrasear la crisis de la razón, sino ejercerla; y no en torno a ella o sobre ella, sino desplegar la crisis en que consiste la razón, es decir, su *krivnein* permanente. Por tanto, no se busca hablar de la crisis como si fuera algo exclusivo de una determinada disciplina, o como si se pretendiera reconocer una difícil situación o incentivarla, o como si lo interesante fuera lo que se hubiera de emprender, o de poner a salvo, o a buen recaudo, sino que es más adecuado inscribirse en el ámbito del *lenguaje*, del *sujeto* y de la *verdad* y considerar qué transformaciones se exigen en el modo de ser sujeto del sujeto, qué modificaciones son precisas en el decurso y en el discurso de su ser, en la relación sujeto-verdad o en el cuidado del lenguaje. Es lo que nos ocupa en esta ocasión como efecto de la crisis propia de la metafísica. Lo que aquí nos atañe no es hacer una estimación del lenguaje, del sujeto o de la verdad, sino pensar en la implicación de estos tres aspectos, analizar los rasgos de esa *mutua imbricación* que tal vez conforme un nuevo carácter de ser, no exactamente una estructura, y defina quizá una época, y que no se reduce a ser simplemente la constatación de términos en dificultades. Atravesar la crisis propia no es dejarla de lado y se constituye como un gesto afirmativo, una tarea que exige y procura libertad.

No pretendemos, por tanto, elaborar un relato de lo que ha ocurrido y, menos aún, proferir un lamento. Es más, si algo cabe aprender con la filosofía es otra alegría y aprenderla es abrir el espacio de la elección, de la decisión. Para una adecuada comprensión al respecto, es imprescindible atender a la posición de Descartes, un punto de referencia permanente, aunque no sólo porque en él se abra una cuestión que supuestamente se clausura en Hegel, sino porque esa cuestión permanece incluso en el caso de la superación de la metafísica como la que ha de cruzarse cada vez. En cada

ocasión nos vemos atravesados por esa cuestión que se nos entrega con Descartes. Por eso, no sólo la modernidad es un proyecto sin culminar, sino que podría consistir en que no se culmina ni tan siquiera en su acabamiento. Habermas ha puesto de relieve que no se puede excluir de antemano que el neoconservadurismo o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad, no esté probando sino una nueva rebelión contra ella. Señala que pudiera ser que, bajo este manto de post-Ilustración, no se ocultara sino la complicidad de una ya venerable tradición en contra de la Ilustración.¹ Pudiera ser. Pero el problema no consiste en aludir a lo que puede o no ocurrir, sino en reconocer que estamos en una época de «logofobia» y no en una época de «logofilia», y en ver en qué modo es posible una reconfiguración del lógos que quizá reencuentre la relación entre *lógos* y *kalós* (este hecho constitutivo que es el bien), que quizá rearticule la verdad, el bien y la belleza.

Lejos de una ontología triunfante, se trata de incidir en una ontología del obrar, que parte de una filosofía de la acción y de la voluntad alejada de una consideración sustancialista, e insta a pensar el ser en términos de acto, de acción, de obrar, de padecer y a hacerse cargo de la discursividad del ser. Pero para ello ha de incorporarse la necesidad de una dialéctica *cruzada* de sí mismo y del otro (sostener como dialécticamente complementario el movimiento de lo mismo hacia lo otro y de lo otro hacia lo mismo). Ahora bien, al introducir la categoría de alteridad, el propio discurso que pretenda considerarla no puede ser sino otro que sí mismo.² De este modo, “*la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad* implícitamente contenida en la noción de identidad narrativa”³ y la refiguración de la acción por el relato que uno puede hacer de sí, al realizar las posibilidades, no hacen sino confirmar la imposibilidad de reducir a una inmediatez la dialéctica del *je suis*. Y no sólo por la matriz ontológico-existencial del lenguaje, sino también por la indigencia de nuestra finitud original. Una ontología del obrar atiende a la llamada de lo frágil en lo que nos constituye como deseo de lo otro, indigencia de ser, y de lo otro a lo que tendemos. Esta tensión que es deseo de ser⁴ no impide la afirmación de ser. Lo confirma en la carencia de ser, todo lo cual desvela el vínculo entre esa experiencia y la existencia, también como ámbito de revelación de la libertad en el arraigo del mal: “el mal es el revelador de la libertad”.⁵

Se trata ahora de ver, siquiera brevemente, en qué modo esta “ontología dialéctica de la alteridad”⁶ o lo que cabe indicar sobre “una ontología crítica de nosotros mismos”, “una ontología histórica de nosotros mismos”,⁷ encuentran un espacio común de

¹ Véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort, Suhrkamp, 1985, p.13 (trad. cast. *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 15).

² *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, pág. 410 (trad. cast., Madrid, Siglo XXI, 1996, pág. 397).

³ *Ibid.*, pág. 167 (trad. cast., op. cit., pág. 138).

⁴ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969, pág. 442.

⁵ *Ibid.*, pág. 422.

⁶ Así interpreta J. M. Navarro Cerdón la respuesta que cabe dar a Paul Ricoeur desde sus propios textos a la cuestión que plantea “¿hacia qué ontología?”. “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en VV.AA., *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Gabriel Aranzueque (ed.), Madrid, U.A.M./Cuaderno Gris, nº 2, 1997, pág. 239.

⁷ Michel Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?”, en “*Dits et écrits (1954-1988)*”, D.E, París, Gallimard, 4 t., 1994, t. IV, véanse págs. 562-578 y págs. 574-575 (trad. cast. en *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, vol. III, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1999, págs. 335-352, pág. 348).

diferencia y libertad. Si se reclaman toda una serie de prácticas que suponen un modo de cuestionar filosófico o la imposibilidad de ser en verdad en la pura fijación de lo ya sido, tal parece que, en todo caso, quedamos convocados a una *creación* permanente de nosotros mismos, más allá del alcance que quepa dar a dicha "creación" como narración. Esa creación adopta una forma *crítica*. Nuevamente, el término puede ser objeto de estudio, bien como crítica permanente de nuestro ser histórico o, y no al margen de esa lectura, como *creación* de las condiciones de su posibilidad. Al retornar la palabra "*creación*" se abre de nuevo el proceso circular, ya que esa creación puede considerarse a partir de la nada, la *nada* de ser, el no ser absolutamente. En concreto, "esa nada en el centro de nuestra existencia hace de nuestro esfuerzo un deseo."⁸ Deseo de lo otro y deseo de ser instan a un "trabajo" bien concreto, y requieren a su vez lo que dicha labor exige: la libertad que re-quiere libertad.

Hablar, por tanto, de la creación permanente de nosotros mismos implica este planteamiento ontológico: somos ya y no somos todavía libertad. La menesterosidad de este ser hace del trabajo de la libertad un verdadero requerimiento. Pero no es una labor para completar con algún elemento más lo que somos, *es* lo que nos constituye, *es* el esenciante poder de ser que constituye el sentido de la existencia"⁹ modo de ser en lo que con anterioridad se presentaba como *acto* del existir. La existencia *es* libertad. Pero ese "es" no mienta una inmediata identidad, sino una mismidad que, como hemos señalado, es dialéctica con la ipseidad. Ésta es, por ello mismo, tarea de libertad. Y dicha tarea exige transformaciones bien concretas. Libres y capaces. Sujetos de nuestro saber o de ejercer o padecer relaciones de poder, incluso de constituirnos en sujetos morales de nuestras acciones. Ello implica una asunción de la alteridad que no reduzca al *otro* a un elemento para mi propio reconocimiento, pero que tampoco su carácter irreductible impida el reconocimiento de lo común del fondo de ser y se trasluzca en indiferencia. Asimismo, ha de ser una alteridad tal que la alteridad de la conciencia —lo otro de nosotros— no reduzca ni se reduzca a la del otro tan ajeno como próximo (prójimo).¹⁰ El desplazamiento desde aquel reconocimiento a éste es nuevamente circular.

En dicho contexto es en el que cobran todo su alcance expresiones como "vivir una vida filosófica", en la que crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible.¹¹ Se vincula de este modo una ontología crítica de nosotros mismos con una historia crítica del pensamiento, en la que se señalan los procesos de formación de los juegos de verdad. La relación de la verdad no lo es sin más con lo dado, sino con ese acontecer que, a su vez, acontece en el desplazamiento de los marcos de valores o en el trabajo por pensar de otro modo. Pero referirse a un conjunto de reglas y de procedimientos de producción de la verdad no contradice esta orientación. La práctica de la libertad es también —como cabe indicar con Heidegger— el modo de esenciarse de la verdad y la verdad como el ser en su esenciarse. La libertad como el ser libre para lo manifiesto de un abierto abre

⁸ Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969, pág. 442.

⁹ *Ibid.*, pág. 397.

¹⁰ Ricoeur llega a hablar de una cierta equivocidad en el plano puramente filosófico del estatuto del Otro. *Soi-même comme un autre*, op. cit., pág., 409 (trad. cast. op. cit. pág. 397).

¹¹ Michel Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?", *D.E.*, t. IV, op. cit., págs 574. (trad. cast. op. cit. pág. 348)

asimismo el comportamiento. La conexión esencial entre verdad y libertad es ahora el espacio del quehacer y del vivir, del dejar ser. Tal dejar *ser* es consideración para con el obrar, es decir, obrar. Ser capaz de libertad es la condición ontológica de la ética.¹² Dejar ser no es manifestar el ser, si por tal se entiende presentarlo en una verdad cuajada de modo clausurado. Si incorporamos lo que Foucault entiende por *problematización* y *reproblematización*, el análisis de una libertad reactiva una actitud y una disposición, una crítica permanente de lo que deseamos, pensamos y hacemos. El esenciarse de la libertad es el que propicia un arte del existir, cuando se considera el *acto* de existir en cuya estructura la libertad es modo de ser. De nuevo así, la existencia es libertad.

En definitiva, se debe hablar de la libertad. La libertad que en cierto modo no somos, de la menesterosidad de este ser que es el trabajo de la libertad que, si se quiere decir en palabras más hegelianas, es el esfuerzo del concepto, de la alegría de la libertad, de la necesidad de concretar diferencia y libertad, de la liberación del diferir. Esto sólo se puede llevar a cabo desde la propuesta de vivir filosóficamente. Es preciso vivir una vida filosófica. Quien y cómo se vive filosóficamente, qué sentido tiene vivir de esa forma, implica siempre la tarea de la libertad, la cual puede denominarse la «efectiva fraternidad», la igualdad sin igualitarismos, la diferencia en la libertad y la necesidad de pensar de nuevo términos como la responsabilidad, la solidaridad como afirmación, como negación del sufrimiento y como concreta solidaridad para con quienes sufren.

La “diversidad originaria” (*ursprüngliche Verschiedenheit*)¹³ reclama a su vez “el acuerdo (*Einverständnis*) originario (*ursprüngliche*)”,¹⁴ ambos se conjugan en la posibilidad de entendimiento que reclama “la libertad de palabra para la discusión entre ciudadanos iguales”.¹⁵ Es el diálogo de sujetos diversos, pero sobre el fondo de una comunidad en lo lingüístico, lo que propicia el surgir de la política, que “surge entre los hombres”.¹⁶ En el actualizarse del lenguaje brota la política en la medida en que la conversación libre de los sujetos plurales en el seno de la comunidad de la *pólis* se hace posible. Pero ello supone un hacer ser. Sin embargo, “el lenguaje es la huella de nuestra finitud”¹⁷ y su ser indiferente comporta que el acuerdo originario haya de reescribirse cada vez, incluso en una primera vez. Ese acuerdo es también cultivo de la memoria, coimplicación con quienes no están ya o no están todavía, y esta espacialización es responsabilidad y solidaridad profundas. Pero lo profundo no es replegarse sobre sí mismo. “Es profundo lo que afirma la experiencia de lo negativo, lo que afirma el dolor

¹² “La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”. Michel Foucault, “L'éthique et le souci de soi comme pratique de liberté”, *D.E.*, t. IV, op. cit., págs. 712 y 721-722 (trad. cast., op. cit. págs. 396 y 407).

¹³ Hanna Arendt, *Was ist Politik?*, Hamburgo, Piper-Verlag, 1995, pág. 5 (trad. en Barcelona, Paidós, 1997, pág. 46).

¹⁴ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*, II, *Gesammelte Werke*, Tübinga, J.C.B. Mohr, 1986, 2ª, 1993, pág. 189 y pág. 456. Derrida denomina al sí palabra originaria (*Urwort*), que pertenece de hecho al lenguaje sin ser aún de él. Palabra fuente y compañera de todas las palabras. *Hace ser y deja ser* todo cuanto puede decirse. “Nombre de Oui”, en *Psyché. Invention de l'autre*, París, Galilée, 1987, págs. 639-649.

¹⁵ Hanna Arendt, *Was ist Politik?*, op. cit., pág. 39 (trad. cast., pág. 67).

¹⁶ *Ibid.*, pág. 9 (trad. pág. 46).

¹⁷ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register*, II, op. cit., pág. 461.

en cualquiera de sus maneras". Esa afirmación es la negación del sufrimiento, la solidaridad para con quienes sufren.¹⁸ Dejar ser no es ahora indiferencia, es otro dejar, dejar hablar: "la necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente"¹⁹ Ahora bien, esta elocuencia exige un oír, un copertenecer y un responder con otros, no una pasiva indiferencia.

Toda reivindicación de un *lógos* que no se vea atravesado por esta diferencia de ser, que es a la par creación de condiciones de posibilidad para las palabras de uno y las palabras de todos en libertad, o que no concrete esta tarea en la problematización de los espacios para abrirlos no sólo a otras respuestas, sino a otro modo de preguntar y, más aún, de cuestionar, que sea responder al cuestionarse del ser en su esenciarse, queda en mera actividad, lejos de una ontología del obrar. E incluso disipa espacios para una vida filosófica, que es otro modo de vida.

Esto, así planteado, probablemente significa tener en cuenta algo de lo que la filosofía ha hablado sin cesar pero que no resulta claro que haya considerado en todo caso con la debida seriedad: la existencia de la vida concreta del otro. Tal vez cabría leer la historia de la filosofía como la historia del olvido del otro, del olvido del efectivamente otro. Si lo que se requiere es una transformación en el modo de pensar o, dicho de otra forma, el ensayo de preguntar de otra manera, el poder de abrirse a lo posible, a esa libertad como condición de la posibilidad de la libertad práctica, de la libertad como un hecho y como una tarea, la pregunta filosófica fundamental podría ser cuál es el la tarea que realizar en la hora presente tras la experiencia y el diálogo con lo que ha sido la tradición filosófica occidental. A estas alturas, ya se recuerda que hay una historia de la verdad, que la filosofía no es una mera narración de lo que sobreviene, que tenemos que *problematizar* el modo en el cual el ser se nos da como pudiendo y debiendo ser pensado, las prácticas a través de las cuales se forma, que hay que atender a lo que hace que ocurra lo que ocurre, es decir, a las posibilidades del ocurrir, a las formas de racionalidad, y ver a través de qué formas y condiciones históricas y, sobre todo, a qué precio un objeto puede llegar a ser posible y nosotros podemos llegar a constituirnos como sujetos históricos. Cabría hablar, al respecto, de la necesidad de la filosofía como insurrección, pero lo que se debe señalar es la vinculación de la historia de la verdad y de la historia de la subjetividad, el vínculo entre subjetividad y verdad, la medida en que el lenguaje del ser es el lenguaje del poder ser del ser, un lenguaje abierto, y hacerlo desde la inscripción de que nosotros consistimos en ser de palabra. Esta urdimbre es la que propicia la necesidad de repasar algunos aspectos que ya son conocidos (y no por ello siempre reconocidos).

¹⁸ Se trata de la afirmación de lo negativo, que supone una auténtica liberación: "Si quieren liberarse de falsas representaciones de lo profundo en la filosofía, una de las condiciones más importantes es la liberación de las interpretaciones o búsquedas del sentido del dolor". Adorno dice "no" a una constitución del ser fría al sufrimiento. *Terminología filosófica*, Madrid, Taurus, 2. Vols., 1976, vol. I, págs. 135, 129 y 131.

¹⁹ Theodor Adorno, *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, t. 6, pág. 29 (trad. cast., Madrid, Taurus, 1975, pág. 26). "La libertad de la filosofía no es otra cosa que la capacidad de ayudar a que se exprese su falta de libertad". No ha de olvidarse que para Adorno el pensamiento no es concluyente hasta que está expresado en la exposición verbal y que lo dicho vagamente está mal pensado. (Ibid.). Pero esa expresión es su expresión. Sin libertad de expresión no hay libertad de pensamiento.

Desde la subjetividad como fundamento

Partimos de los terrenos y planteamientos procurados por Descartes, en el estudio y en la articulación de lo que con él constituye el pensar, a fin de ver en qué medida se puede hablar de la plena culminación de éste. Es necesario leer a Descartes despacio, y no dar por supuesto que en él ya no se abren otras posibilidades, que tal vez resultan descuidadas. Resulta claro que, a través de la versión del *Nietzsche* de Heidegger, se nos ha acercado aun más la lectura que cabe hacer de Descartes desde una reconsideración heideggeriana, pero lo que importa es que, si se esbozan una serie de características, sean o no discutibles, allí aparece el hombre como fundamento subyacente a toda representación, garante de todo cuanto puede tener constancia y consistencia. Con ello, el hombre parece ser sujeto, y por esto lo ente parece ser objeto en relación con este sujeto. Ser es esta *representidad* planteada con seguridad en el acto calculante de representar por el cual el hombre encuentra asegurado su modo de proceder en el seno del ente y el ente resulta accesible, disponible, dominable.

Esta *representidad*, por y para el sujeto, hace que sólo pueda llegar a ser ente aquello que pueda ser planteado con seguridad según el modo de representar. Entonces, conocer es *percipere, cogitare*, la verdad es certeza y certidumbre. El que la verdad sea comprendida como certeza hace que algo sólo pueda ser considerado verdadero si está establecido en el representar: la ciencia busca al ser del ente en la objetividad, el mundo es concebido como imagen, se sitúa ante el sujeto y está en posición, a su disposición. La verdad se ofrece como «aseguramiento», «certitud», el ser aparece como ser objetivo, todo en la línea del ser como representado. La cuestión ontológica fundamental, la de *qué hay*, queda reducida a la cuestión de *qué es lo existente*. Así, el representar no es simplemente algo explicativo, sino que establece la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto. El problema es precisamente cómo puede llegar a ser ese objeto. Se produce una objetivación de lo existente que lleva a cabo en un representar.

El asunto requiere un profundo estudio. Aquí, no obstante, tan sólo efectuaremos una caracterización, la importancia de la cual reside en que, a partir de ella, algunos discursos «ilusos» y grandilocuentes pretenden que lo que se ha de hacer es rectificar esta supuesta desviación del pensamiento, a fin de restaurar el “verdadero” sentido del pensar. Así la tarea consistiría, punto por punto, en ir enderezando lo que con este carácter no sería sino la pérdida respecto a algo que, si de verdad parecía gozar del reconocimiento de unos buenos inicios, nunca entraría en crisis y jamás nos tendría en esta situación de desamparo y de desasosiego en que nos encontramos. Los que así piensan han iniciado una cruzada para “reorientar” (como si de ello se tratara) a Descartes y para traerlo al “recto camino”, desde una noción nostálgica, o desde una visión que más bien parece una desconsideración, asimismo para con la metafísica, para con la historia y el destino del ser. La cuestión no es rectificar los pasos dados o abandonar este carácter moderno del pensar. Si hablamos de *superación*, con independencia de que se entienda por «*Überwindung*», por «*Aufhebung*», más heideggerianamente, más hegelianamente o, más nietzscheanamente, nos refiramos a *sublimación* (“*Sublimierung*”), lo entendamos como lo entendamos, si lo leemos adecuadamente, en ninguno de los casos consiste en dejar de lado esa caracterización, como si se hubieran de enderezar unos pasos perdidos o extraviados.

La pregunta es la pregunta por el *sino* del ser, por lo que en cada época «ser» dice, por eso distinto²⁰. De ahí que, empeñados en una ontología del presente, consideramos que no es cuestión de una mera profundización de *lo que hay*, sino que la tarea es la de un estudio del ser en atención a la diferencia de *lo mismo*, que en cada época se dice de otro modo.²¹ La crisis de la razón no responde al diagnóstico y a la caracterización de un filósofo singularmente preparado que hubiera caído en la cuenta del “error” en que nos encontramos, no es una decisión de un sujeto osado, es algo constitutivo que se hace cargo de aquello en que ella misma consiste y de aquello en que nosotros mismos consistimos. Así que, es desacertado suponer que, dado que el pensar viene a ser representación, y tal no es la cuestión, ésta ha de ser abandonada en beneficio de una adecuada presentación. En primer lugar porque, incluso en el caso de Hegel, la presentación («*Darstellung*») se cobra al precio no de una desatención a la representación («*Vorstellung*»), sino que la verdadera presentación de lo que debe ser pensado se produce por una interiorización («*Erinnerung*») de la representación. Otro tanto sucede con el significado de representación de Descartes, vinculado más al drama moderno, al teatro de la vida, al mundo como fábula, al Barroco e, incluso, al teatro de los jesuitas. Pero, semejante camino nos conduciría ahora demasiado lejos.

Si bien se ha abierto de una manera singular con Descartes la íntima correlación de *cogito* y *fundamento*, lo que es necesario recordar como aquello que merece ser pensado es que la fundamentación, incluso en esa caracterización moderna, no se asienta sobre un todopoderoso sujeto, sino sobre un *cogito* que está tejido por una duda metafísica, por una duda metódica, y no simplemente metodológica, que acompaña y sostiene sus avatares. En este sentido es en el que Paul Ricoeur ha insistido en que “la crisis del *cogito* es contemporánea de la posición del *cogito*”.²² No hay *cogito*, ni por un momento, sin crisis. En el instante mismo de su posición se produce la crisis del *cogito* y, si hay una consideración de la duda, ésta no es un mero recurso que ha de desestimarse posteriormente, sino que en ella se conjuga la puesta en cuestión de lo que uno es, de cuanto ha recibido, estudiado, pensado. Es una duda respecto de aquello que nos constituye y fundamenta nuestro propio pensamiento y las posibilidades del conocimiento, es una duda que adopta siempre la forma de una interrogación permanente, que pone en cuestión el *yo* no sólo en los límites de la autosuficiencia, sino en los límites de su propia existencia. La duda se ve acompañada, incluso, de la duda de que las cosas sean tal y como parecen ser. Nietzsche y Descartes participan de esta duda.

Algunos han señalado con el propio Nietzsche que éste duda más y mejor que Descartes. Pero, en todo caso, se debe partir e inscribirse en esta posición para ver que la pregunta ¿quién? aparece en primer lugar ligada a la pregunta ¿quién duda? y toma un giro nuevo al plantearse la pregunta de ¿quién piensa? y, más radicalmente, al

²⁰ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Günther Neske, 3ª, 1965, pág. 110 (trad. cast., Barcelona, Serbal, 1991, pág. 107).

²¹ “Las épocas no se dejan deducir unas de otras y, menos aún, salpican el camino de un proceso que las recorra. Hay, sin embargo, una tradición de época en época, pero no corre entre ellas como un vínculo que las conectara, sino que la tradición viene, de vez en vez, de lo oculto del *sino*, al igual que de una fuente brotan diversos arroyuelos, que nutren un río que está en todas partes y en ninguna”. Ibid. pág. 154 (trad. cast., pág. 147).

²² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pág. 15 (trad. cast. pág. XV).

preguntarse *¿quién existe?*, a la que hay que añadir una cuestión, la de *¿quién soy?* —“ya sé que soy, y busco quién soy yo (que soy) ese que sabe”—.²³ “Todavía no sé con certeza quién soy yo, aquél que necesariamente soy”,²⁴ que necesariamente existo. Este movimiento no es un paso lineal de la cuestión *quién* a la cuestión *qué*, es el movimiento circular que acompañará a la pregunta fundamental como retorno y correspondencia del movimiento que va del *quién* al *qué* y de *qué* al *quién*. Incluso lleva a una adecuada consideración de la substancia, puesto que la duda de si soy acompaña siempre la cuestión de qué es lo que soy. Por tanto, la pregunta por el *quién* no agota ni elimina la pregunta por el *qué*. Yo soy una cosa que piensa, verdaderamente existente, una cosa, por tanto, “que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente.”²⁵ Y no sólo soy todo el tiempo que estoy pensando, sino —restricción con significado decisivo y que requiere señalar— resulta fundamental en la crisis del cogito el hecho de que estoy dudando y existo todas las veces que lo pronuncio. Tal vinculación entre el pensamiento en su pensar y el sentido y alcance del pronunciamiento de la proposición vendrá ser clave. Este movimiento que va de la cuestión *quién* a la cuestión *qué* resulta especialmente significativo, pero también hay otro desplazamiento decisivo, el desplazamiento del uso del verbo *ser*, que va de su uso absoluto (“yo soy, yo existo”)²⁶ al uso predicativo (“yo soy algo”. Algo, *¿pero, qué?*).²⁷ Aparece así atisbada la cuestión de la ausencia del otro en la filosofía y en qué modo ese otro *está* ausente, presente brillando por su ausencia, problema que cabe plantear en el seno mismo de Descartes.

De ser así, Descartes estaría inscrito —y así resultarían buenas las razones de Ricoeur— en un auténtico y gigantesco círculo vicioso en el que el *yo* quedaría encerrado en su soledad inicial. Esto obedecería a que en Descartes se produce en verdad la ausencia de alguien que pueda ser considerado otro. En esta soledad sin prójimo, el pensar pierde todo su anclaje, sale de las condiciones de interlocución del diálogo, sale de la relación de aquél con quien se habla, de quien se habla, se pierde “el yo-tú de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el *sí (soi)* de la responsabilidad”. Con ello no sólo se ha producido un movimiento que va del hombre al sujeto, sino que se ha ofrecido un problema ineludible a través de la dramatización de la duda y de la desatención de la representación, lo que abre un espacio de discusión acerca de una reconsideración del fundamento, porque las dudas del objeto podrían, tal vez, desestabilizar a éste. También se debería pensar por qué el *Discurso del método* tiene un estilo narrativo, en el que el propio sujeto se ve involucrado en el camino del método y en qué medida forma él parte de los avatares del pensar. En ese camino se apunta por qué la cuestión del *quién* no es sólo un punto de partida inicial, una especie de riqueza

²³ “*Novi me existere; quero quis sim ego ille quem novi*”, René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, II, *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam-Paul Tannery (eds.), A.T., París, Vrin, 1986, II t., VII, pág. 27, 28-29 (trad. cast., Madrid, Alfaguara, 1977, pág. 26).

²⁴ *Ibid.*, II, A.T., VII, pág. 25, 14-15 (trad. cast., pág. 24).

²⁵ *Ibid.*, II, A.T., VII, pág. 28, 20-22 (trad. cast., pág. 26).

²⁶ “*Soy, existo (je suis, j'existe)* es necesariamente verdadero todas las veces que lo pronuncio o que lo concibo en mi espíritu”. René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, II, , VII, pág. 27, 9 (trad. cast., pág. 25).

²⁷ Véase Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pág. 17, nota 2 (trad. cast. op. cit. pág. xviii, n.10).

vivencial —como si la filosofía consistiera en eso—, sino un elemento integrante constitutivo en el que el *quien* y el pensar encuentran un terreno común, un ámbito apropiado para ambos. El permanente brotar de la cuestión de “lo moderno” en el seno mismo del pensar, como su *sino*, reclama un modo nuevo de relación del filósofo con su propia filosofía. Tal es la novedad. Nace el ser nuevo (*Neu zu sein*) y la posibilidad y la decisión de *ser nuevo*. La cuestión del sujeto no es otra al margen de la cuestión del pensar.

La verdad otra

Todo el desafío es el esfuerzo de pensar más radicalmente que Descartes, pero, para ser alguien nuevo —si ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen—, este poder hacer, la libertad misma, la vinculación entre el sujeto y la narración, nos llevan a determinar la esencia de la subjetividad, no desde la concepción sin más del hombre sino, en cada ocasión, cada vez, en atención a la esencia misma de la verdad.

Podemos hablar de la época de la Metafísica consumada. Pero, también “la superación (*Überwindung*) de la Metafísica es pensada en el sentido de la historia acontecida del ser”.²⁸ Y es ahora cuando es preciso dar muestras de sentido histórico, a fin de vincular la historia acontecida del ser con el cambio esencial de la verdad, más allá o más acá del predominio de la verdad como certeza, a fin de preguntarse, si cabe, *en qué* descansa la esencia de la verdad y *de dónde* acaece propiamente la verdad de la esencia. El no poner en cuestión lo que se denomina “lo real” y “la realidad”, y la suposición de que se sabe qué es lo verdadero sin empeñarse en tamañas cuestiones no es sino una muestra más de abandono del ser, que es, precisamente, la esencia del nihilismo.²⁹

La *consumación* es necesaria. Heidegger considera que antes de que el ser pueda acaecer de un modo propio en su verdad inicial era preciso ineludiblemente ese ocaso (quiebra del ser como voluntad, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra y el hombre obligado al mero trabajo y al consumo del ente). El ocaso acaece como duración del comienzo al que antes aludíamos. Es el ocaso de la verdad del ente, esto es, la manifestación del ente y *sólo* del ente. Así que “en el ocaso termina todo, es decir, el ente en el todo de la verdad de la Metafísica”.³⁰ Producido el ocaso de la verdad del ente, el acabamiento de la Metafísica, una vez recorrido el círculo de las posibilidades y desarrolladas en su totalidad, las potencias esenciales del ente, tiene lugar un

²⁸ Martin Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 3^o, 1967, págs. 63-91, pág. 75 (trad. cast., Barcelona, Serbal, 1994, págs. 63-89, pág. 70).

²⁹ La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero. La ausencia de penuria es, exactamente, la suprema y la más oculta de las penurias. *Ibid.*, pág. 87 (trad. cast., pág. 81).

³⁰ *Ibid.*, véanse págs. 68-69 (trad. cast., págs. 64-65).

ordenamiento tal del mundo que ya “no necesita de la Filosofía porque ésta subyace ya a él. Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo”.³¹

En esta inscripción, la apuesta que hacer es por aquello en que consiste la filosofía, una apuesta por la libertad y por su vinculación con la verdad. La verdad no ha de ser entendida, sin más, como una desvelación. Ya se ha pensado en qué medida ésta se encuentra oculta por el mismo ser (a pesar de que se halle expresado temporalmente). No se requiere ahora insistir en lo que la *ajlhvqeia* puede significar. Esta idea de la libertad como esencia de la verdad, de la verdad como el ser en su esenciarse se opone a una caracterización corriente de la verdad, la verdad como correspondencia, (en la cosa se corresponde y un enunciado es verdadero cuando lo que mienta coincide con la cosa a que se refiere, así la verdad aparece como una coincidencia o concordancia con lo mentado). Lo interesante es el carácter autocomprendido de este concepto de verdad como conformidad. Nuevamente, no se trata de desestimarlos, pues estas simples caracterizaciones maníaco-dualistas sólo conducen a reiterar aquello que uno mismo desestima, porque tal parecería que la determinación de la esencia de la verdad habría de resultar independiente de la interpretación de todo ente.

Ahora bien, la tesis que caracteriza la manera tradicional de entender la esencia de la verdad es la marca de la opinión acerca de esto, es decir, el lugar de la verdad es la proposición (el juicio) y la esencia de la verdad radicaría en la “concordancia” del juicio con su objeto, lo que Aristóteles, el padre de la lógica, nos enseñó al referir la verdad al juicio como al lugar de su origen. Pero, cabe pensar que no todas las formas de cuidado de la verdad lo son de su esencia, que no basta con quedar enfrascados en la disputa de cuanto pretende ser verdadero, puesto que de lo que se trata es de atender a lo que hace de toda verdad una verdad, a la búsqueda trascendental de la esencia de la verdad, para lo que se requiere un determinado desprendimiento y abandono de lo que se dice verdadero y de lo verdadero mismo, en atención a lo que hace de toda verdad una verdad. No ha de olvidarse que con frecuencia se asocia el concepto de verdad a *universalidad* y *racionalidad*, y parecería, de ser así, que es verdadero todo lo que es racionalmente demostrable y universalmente comunicable. Semejante concepción común y vulgar de la verdad responde en cualquier caso a una determinada y seria caracterización de la filosofía. Ahora bien, si la describimos como ciencia de la esencia, como un saber esencial de la esencia de lo que es, la cuestión es no consumir el olvido de esa esencia de la verdad. Si nos preguntamos por la esencia de la adecuación, en lugar de quedar afincados en ella, entonces queda determinada por el modo de dicha relación que impera entre el enunciado y la cosa. Ésta consiste en la apertura del comportamiento que permite la conformidad (*Richtigkeit*), la verdad del enunciado, es decir, “aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria. (...) La verdad no habita originariamente en la proposición”.³²

³¹ Ibid., pág. 79 (trad. cast., pág. 74).

³² Martin Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit*, en *Wegmarken*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1976, págs. 177-202, pág. 185 (trad. cast., en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, págs. 151-171, pág. 116).

Pero desde ahí tampoco se ha avanzado demasiado, ni se ha agotado ni zanjado el asunto, sino que hay que abordar el fundamento de la posibilidad intrínseca del comportamiento abierto y este mantenimiento de la apertura del comportamiento abierto es lo que hace posible una conformidad. El fundamento de esta "posibilitación" es la libertad. La libertad debe ser concebida y comprendida como el ser libre para lo manifiesto de un abierto, y tal es la esencia de la verdad. "El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad. *La esencia de la verdad, entendida como conformidad del enunciado, es la libertad*".³³ Pero, al poner la esencia de la verdad en la libertad ¿no queda reducida a la subjetividad del sujeto humano? ¿No resultaría toda objetividad a disposición del hombre? ¿Cabe hablar de la esencia de la verdad sin que se construya sobre la fugacidad y fragilidad de la esencia del hombre? Ello nos conduce a la necesidad de considerar la esencia de la libertad sin quedar fijados en el prejuicio de que se trata, sin más, de una propiedad del hombre o, simplemente, de una disposición.

El asunto es meditar seriamente acerca de "la conexión esencial entre verdad y libertad"³⁴ y dicha conexión ha de ser considerada desde el fundamento esencial del hombre, lo cual, a su vez, nos sitúa en el ámbito originariamente esencial de la verdad, en el que *dejar ser* es comprometerse con el ente, *dejar* al respectivo ente *ser* el ente que es. La libertad "es en sí misma ex-ponente, ex-sistente. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente.(...) La libertad es, ante todo, ese meterse en el desocultamiento de lo ente como tal."³⁵ Con ello nos vemos conminados a la necesidad de una consideración de lo que entendemos por *transcendencia*, por trascender, como algo que desborda y abre esa posibilidad. Si hablamos de la libertad como libertad para el fundar, la trascendencia se descubre propiamente como origen del fundar. La trascendencia viene a ser libertad de fundamento.³⁶

Otro atender y comprender: el cuidado

Consecuencia de este proceso es la necesidad de pensar lo que decimos con el término *hermenéutica*, no como una simple teoría de la interpretación, sino, en un sentido más originario, como una "determinada unidad en la realización del *ermhneuvein* (comunicar), es decir, del *interpretar*, que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*".³⁷ No se trata simplemente de un ser capacitado para

³³ "Das Wesen der Wahrheit, als Richtigkeit der Aussage verstanden, ist die Freiheit". Ibid., pág. 186 (trad. cast., pág. 158).

³⁴ Ibid., pág. 187 (trad. cast., pág. 159).

³⁵ Ibid., pág. 189 (trad. cast., pág. 160).

³⁶ Martin Heidegger, *Von Wesen des Grundes*, en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, t. 9, 1976, págs. 123-176, pág. 175 (trad. cast., en *Hitos*, págs. 109-149, pág. 149) En la 1ª ed. (1929), Heidegger añade: "pero la libertad no tiene nada en común con el fundamentar ni con el fundamento, así como tampoco con la causa ni con el causar ni con cualquier modo de 'hacer cosas' y de 'hacer'."

³⁷ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *Gesamtausgabe*, vol. 63, 1988, 2, pág. 14 (trad. cast., Madrid, Alianza, 1999, pág. 33).

la interpretación —como si fuera una habilidad y hubieran de expedirse certificados de “hermeneuta”— o como si el hombre fuera hombre en la medida que resultara capaz de interpretar. Este no es el problema, ni la cuestión. Se trata de un ser necesitado de ella, ya que le es inherente a ese su ser, el estar de algún modo interpretado, *ser en lo interpretado*. Esto hace que el existir propio de cada momento resulte accesible en su carácter de ser al existir mismo. “En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender (...) (el *estar despierto* del existir para consigo mismo)”.³⁸

La cuestión no consiste en empezar por una ocurrencia o por un invento, pero tampoco por estimar que uno se encuentra ante algo definitivo que ya posee, sino que exige la inmersión —necesaria e insuficiente— en la actualidad y sólo en ella se otorga. No se puede, por tanto, entender la filosofía desde el supuesto de que ya se halla en algo clausurado que contiene y retiene, sino que siempre surge y brota de la experiencia fundamental de ese estar despierto. Es algo que sucede, un ocurrir, y no simplemente una ocurrencia. La existencia no es nunca “objeto”, sino ser. Se hace presente sólo en tanto sea el vivir de cada momento.³⁹ Si se piensa con detenimiento y se hace cargo de esa facticidad, *lo ya interpretado* de la actualidad es un *cómo existir* por el cual todo es vivido. Ahora bien, todo es vivido en una interpretación *ya-hecha*. Pero, si esto lo entendemos simplemente así, parecería que se identifica la actualidad con la normalidad y la publicidad, que sólo respondería a un determinado modo de hablar de sí mismo, que es el modo de hablar de *lo ya hablado* desde *lo ya hablado*, como si fuera *lo que es*.

Por eso, la tarea que cabe proponer es la del *cuidado* como un fenómeno fundamental del existir, y no simplemente una conjunción de diversos elementos, como si cuando se habla del *cuidado de sí* se instara simplemente a que en el tiempo presente nos condujera a hacernos cargo de la situación en que vivimos, de quiénes somos, de velar por nuestro desarrollo personal, aspectos con los que no es cuestión de estar en desacuerdo, pero de lo que se trata es de ver en qué modo el *cuidado* es un fenómeno fundamental del existir. Si lo hacemos, quizás esto lleve a la necesidad de *repensar* el *lóγος* y su esencia y ver en qué medida el propio pensar es el que se ve comprometido en ello. Se trata de no quedar fijados en la escisión que caracteriza nuestro tiempo, la del *lóγος* para con la *φύσις*.

Una de las tareas fundamentales del pensar responde a que este *cuidado de sí* aparece ligado a un cuidado de las tareas del lenguaje, lo que insta a una reconsideración del lenguaje que no lo reduzca a una mera expresión o modo de comunicación. Si decir es mostrar, dejar aparecer, dejar ver, dejar oír, esto está señalando también los límites del hablar. Al indicar estos límites, está indicando la necesidad del hablar y su desbordamiento en el seno de un auténtico diálogo. Ello conduce a la necesidad de hablarse mutuamente, que también significa *decir juntos de algo*, a la necesidad de hablarnos los unos a (con) los otros en este mostrarnos recíprocamente en el que nos fiamos a lo que mostramos. “El Decir necesita resonar en la palabra. Pero el hombre

³⁸ Ibid., 2, pág. 15 (trad. cast., pág. 33).

³⁹ Ibid., 2, pág. 19 (trad. cast. pág. 38).

solamente es capaz de hablar en la medida en que pertenece al Decir y en que está a su escucha para poder, re-diciendo tras él, decir una palabra".⁴⁰

No obstante, *hablar* implica mostrarse los unos a los otros lo que nos interpela, lo que está en cuestión. Es ahí donde se habla de lo todavía *no dicho*, de lo aún no mostrado, de lo que aún no ha llegado al aparecer. Es necesario alejarse de esa esencia de *lo inhablado* como si se preservara en nuestra ausencia de interlocución. Lo que se está reclamando es el decirnos los unos a los otros algo, y decirnos en eso que es, como se sabe, otra forma de caracterizar el oír, el escucharnos, porque sólo podemos oír a alguien si copertenece con él a algo, sólo se oye porque se pertenece a ello, se pertenece al decir. El decir resuena en la palabra. Ahora bien, no debemos ir a una caracterización del decir que olvide las conversaciones entre los hombres.

El hombre solamente es capaz de hablar en la medida en que copertenece con otros a eso de lo que habla y en la medida en que redice una y otra vez una palabra y la escucha a causa de la necesidad de decirlo. Cuando se habla, no se produce solamente una entronización enfermiza de las palabras, como si en su interior radicara el sentido de lo que ellas mismas apuntan. Más bien, lo que se atisba es la necesidad de *atender al decir de las palabras*, porque es la única posibilidad de encontrar el terreno del camino del pensar.⁴¹ Por eso, el acto del decir como *un hacer aparecer*, un *hacer emerger*, un *hacer brotar*, un *hacer surgir*, lleva a reconocer que la palabra no da el fundamento de la cosa, la palabra la deja venir, pero pone en causa, deja ser lo que es como es. "Ninguna cosa sea donde falta la palabra",⁴² pero "un *es* se da donde rompe (*zerbricht*) la palabra", y se da en la medida en que ella se quiebra. «Romper» significa que la palabra vuelva allí donde es concebida, lo que no es un retroceso, sino un paso,⁴³ una aproximación a lo más cercano, al sentido, de una palabra que nunca se debe separar del acontecer de su proclamación.⁴⁴

Esto es lo que da el carácter histórico, la necesidad de que la interpretación esté sometida a la situación hermenéutica a la que pertenece. El hecho que nosotros seamos un diálogo —desde que *somos* un diálogo y una conversación— funda la historia, funda un horizonte del camino de sentido en el que puede inmorar el hombre. Este diálogo es el que acontece y gracias al cual hablamos de tiempo, de historia. Este mismo diálogo, empero, produce una verdadera inversión. No es que seamos un diálogo porque nos podemos oír los unos a los otros, sino que nos podemos oír gracias a que somos un diálogo, en cuanto que nos debemos a lo que nos interpela en común. De esta forma se

⁴⁰ Este re-decir reside en la ausencia que no es simple carencia ni, en absoluto, nada negativo. *Ibid.*, pág. 254 (trad. cast., pág. 240).

⁴¹ "Nuestro atender al decir de las palabras pretende conseguir un terreno firme para el camino del pensar". Martin Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübinga, Max Niemeyer, 3ª ed., 1971, pág. 156 (trad. cast., Buenos Aires, Nova, pág. 133).

⁴² Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1954, págs. 154 y 162 (trad. cast., Barcelona, Serbal, 1986, págs. 147 y 179). "Kein Ding sei wo das Wort gebrieh". Stefan George, *Antología*, Madrid, Libertarias, 1986, pág. 34.

⁴³ *Ibid.*, pág. 204 (trad. cast., pág. 194).

⁴⁴ *El carácter del acontecer forma parte del sentido mismo*, Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik I Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke*, Tübinga, Mohr, 1985-1995, 10 vols, vol 1, 1986, 2ª ed., 1990, pág. 431 (trad. cast., Salamanca, Sígueme, 1984, pág. 512).

produce un desplazamiento en el centro existencial. No es que seamos un diálogo porque podemos mantener una conversación, sino porque correspondemos y decimos juntos algo, y porque sólo podemos existir en la conversación, en este recíproco y solidario estar vertidos los unos a los otros, interpelándonos y correspondiéndonos. El diálogo lleva a una consideración del decir, según la cual lo que puede entenderse del lenguaje no puede entenderse sino especulativamente en el movimiento del lenguaje a la comprensión y de la comprensión al lenguaje. No es una identidad inmediata, sino una estructura especulativa del lenguaje. Estar involucrado en un acontecer de la verdad por el comprender no como una condición, sino debido a nuestra condición, en tanto que *somos* comprensión, es exactamente lo que nos constituye como lo que somos.⁴⁵ La comprensión no es un simple modo de comportamiento del sujeto y el comprender es toda una teoría de la experiencia humana y de la praxis de la vida. La comprensión es una participación en la *pretensión común*.⁴⁶

La relectura de la *teoría* como una *contemplación* que implica algo nos lleva a esta misma relectura de la solidaridad, la de estar dispuesto a dejarse decir algo. Esta solidaridad puede denominarse “de transformación”,⁴⁷ porque el ser que somos no nos es dado más que en el acontecer de una interpretación. Se produce aquí una falla ontológica del *yo soy* que hace que la comprensión no sea un sobreañadido, sino un modo de ser que supone la copertenencia del intérprete y lo interpretado. Hay, por tanto, un paso que dar, el paso de un pensar que se compromete mediante el ser por el ser y para el ser. Ello nos permite hablar de la ontología como matriz de la hermenéutica, implicada en ella.

Pero la cuestión no es “metafisizar” lo fáctico y lo histórico sino, más bien, entender que la historia no se reduce a lo dado, lo dicho o lo pasado, la historia no es el pasado —ello no evita que éste se presente en la historia o en las historias—, lo cual otorga una caracterización distinta al poetizar y al acontecer frente a lecturas descuidadas que se limitan a encarnar el lenguaje en su ser histórico, y obliga a entender las prácticas en su relación con la comprensión de las condiciones y formas de inteligibilidad histórica, con la posibilidad de lo extradiscursivo, incluso con la posibilidad de su experiencia y de su práctica. Ignorar el funcionamiento y efectos de los discursos, sus dispositivos, sus articulaciones, sus estrategias persuasivas o demostrativas, no se elude simplemente con el reestablecimiento del orden del discurso. Es necesario señalar aquí un límite y una cierta toma de distancia respecto de lo que el propio Foucault hace, pues se requiere también un orden de las prácticas: ¿cómo pensar las relaciones que mantienen las producciones discursivas y las prácticas sociales?⁴⁸ Sólo así hay una verdadera

⁴⁵ Hans Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, pág. 494 (trad. cast., pág. 585).

⁴⁶ Hans Georg Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, París/Lovaina, 1963 (trad. cast. Madrid, Tecnos, 1993, pág. 98).

⁴⁷ En esta transformación, la propia solidaridad vendrá a ser otra solidaridad. “La verdadera realidad de la comunicación humana consiste en que el diálogo no impone la opinión de uno contra la de otro, ni agrega la opinión de uno a la de otro a modo de suma (...) La coincidencia que no es ya mi opinión ni la tuya, sino una interpretación común del mundo, posibilita la solidaridad moral y social”. Hans Georg Gadamer, “Sprache und Verstehen”, *W. M. II*, págs. 184-189, pág. 188 (trad. cast., *V.M. II*, págs. 181-194, págs. 184-185).

⁴⁸ En este punto resulta interesante la polémica de Roger Chartier con Michel Foucault. Véase *Escribir las prácticas*. Foucault, *De Certau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pág. 8.

vinculación entre el lenguaje y el suceder, sólo así hay una historia, no sólo como historia de las ideas sino como historia de las prácticas, y sólo así hay una historia de la verdad que se corresponde con el acaecer de la verdad. Si esto no se acepta, incluso en el mejor Foucault y siguiendo el orden del discurso, finalmente la lucha de los discursos puede quedar reducida a una relación en la que los propios conceptos aparecen concebidos en una determinada sucesión sin una verdadera atención al suceder. Tal tipo de atención es también la atención a la historia de los conceptos. Las palabras no son, sin más, conceptos, y hay una historia conceptual que se hace cargo de los conceptos como registros de la realidad con pretensiones de universalidad. Pero no sólo hay una historia de los conceptos, sino también una lucha de éstos por erigirse como “realidades” con capacidad de articulación, de incidencia, de transformación, y hay un campo de despliegue y de concreción.

Los riesgos de ser de palabra

El lenguaje no es un mero intercambio de señales. Retorna, en este punto, lo que Aristóteles nos enseña, la singularidad de quienes por la palabra ponen en juego lo conveniente, lo dañino, lo justo y lo injusto. Poner en juego es presentar y manifestar estados de cosas a sí mismo y a otros, es decir, implica un comportamiento de la cosa que exige una decisión que se toma y se abre en un campo incierto de posibilidades. El lenguaje no clausura el ser, sino que reclama ese discernimiento y, a la par, permite proyectar. No enseñoreamos nuestro lenguaje, ni las historias, ni la historia, que constituyen la nota distintiva del hombre: el lenguaje y la historia.⁴⁹ No obstante, esta posición es, a su vez, una indigencia que no obedece a un mal momento, a una mala época o a un fin de siglo, sino que es una indigencia constitutiva, la indigencia para decir el bien. La cuestión radica en que el lenguaje abierto no habla sólo de *sí*, sino de lo que es o presumiblemente es. Abre, a su vez, el espacio de la libre elección en el conflicto de luchas *agónicas* de los hombres que no se limitan a *antagonismos*. La lucha no es sólo antagónica, sino también agónica (constitutiva incluso de uno mismo) y sólo podemos vivir en este luchar en el que consistimos y que es el debate de esta palabra, que se produce entre lo que es humanamente posible y lo que efectivamente ha acaecido.

Cuando se habla del lenguaje del ser, del *ser de la palabra*, no todo se reduce al ámbito de las meras palabras, sino que se alude a posibilidades inauditas: el retorno del ser del lenguaje, el lenguaje del ser, es una retorsión del ser. Es en este punto donde se produce el riesgo que se inicia por primera vez de la mano de Aristóteles, el riesgo de *ser de palabra*. Ahora que somos de palabra, estamos conminados a no recrearnos en el puro enunciarlo, sino en serlo efectivamente, lo que implica crear formas de vida. En eso consiste *atender al decir de las palabras*, en inventar y desarrollar sus formas de vida, que son, a la par, de los mortales. La pregunta “¿quién soy?”, cuestión asimismo de identidad, sea personal o sea colectiva, tiene que girar en torno a esa otra cuestión: la

⁴⁹ Hans-Georg Gadamer, “Historia y lenguaje: una respuesta”, en Reinhard Koselleck y Hans-Georg Gadamer, *Historia y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós/U.A.B., 1997, págs. 95-106, pág. 102.

pregunta "¿quien soy?" es la pregunta "¿qué puedo hacer?". La noción de identidad se encuentra vinculada a la de "poder" que, sin quedar reducido a su aspecto más directamente político, es "un poder hacer, un poder obrar, un poder amar".⁵⁰

La vinculación entre la "ontología de sí" y la "ontología de obrar", que resuena bien claramente en los textos de Ricoeur, al aludir a la necesidad de reconocer la propia vida como relato, o en los de Foucault, con su llamada a ser artesanos de la belleza de la propia vida, a hacer de la propia vida una obra de arte, o la insistencia, asimismo de Ricoeur, en la necesidad de ser narradores de nuestra propia historia –somos un relato en busca de narrador–, pueden llevarnos a la confusión de otorgar exclusivo protagonismo (si bien nuevo, de nuevo) al sujeto, lo que se cura (es otra forma de cuidado) cuando se entiende que la cuestión del sujeto es, a la vez, la cuestión del pensar. Para adoptar esta posición se debe ir, al menos, en dos direcciones. En primer lugar, la de no identificar el *yo* con el *sí mismo* y, en segundo, la de historizar la noción de *sí*. Para Ricoeur, ello supone no confundir la identidad de mismidad con la identidad de ipseidad y acentuar el carácter de devenir sujeto sobre la segunda. Lo que hace falta es una *hermenéutica de sí* que se haga cargo de los dos aspectos. En este sentido, se ha estudiado el cuidado y el cultivo de sí, el despliegue de toda una cultura que no simplemente le otorga un carácter sustantivo al sujeto y lo entiende a su vez como *forma*. Esas formas de cuidado de uno mismo, todas esas actividades y ejercicios lo que pretenden es establecer distancias de uno respecto de sí mismo y recorrerlas en un despliegue circular que no se limite a una identidad ya dada.

El problema del sujeto y la necesidad de considerar el conjunto de actividades y procesos mediante los cuales el sujeto existe y se constituye nos permite hablar de una historia de la subjetividad, que no es la negación del sujeto, es la atención a las formas de configurar y de constituirse la subjetividad, es la *subjetivización* como el estudio de la forma en que se constituyen los sujetos. No se trata de desatender, en modo alguno, lo que el sujeto es, ni tampoco de iniciar las pompas (fúnebres) de lo supuestamente perdido o fallecido, sino de estudiar sus *formas de constitución*. Esta es la tarea decisiva, la *subjetivización*. "La cuestión es determinar lo que debe ser sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de subjetivación".⁵¹ En este sentido cabe hablar de *prácticas*, si bien éstas no sólo afectan al sujeto.

Aludir a la creación permanente de nosotros mismos o a la necesidad de narrarnos implica atender a los discursos como acontecimientos históricos. Las técnicas de uno mismo no son simples actividades, sino el reconocimiento en acción de estar uno mismo concernido por algo. Si se debe hablar del cuidado de las conductas, de la ética, de las relaciones consigo y con los otros, no es sólo porque la cuestión no se reduce tan sólo a ocuparse de sí, sino porque es también, y ha de ser, el cuidado de los otros, el cuidado del lenguaje. Como se insiste en el *Alcibíades* de Platón, si uno no es capaz de

⁵⁰ Paul Ricoeur "Políticas de la memoria" (entrevista con Gabriel Aranzueque), en *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife/U.A.M., 1999, pág. 107.

⁵¹ Michel Foucault, "Foucault por Maurice Florence", *D.E.* t. IV, págs. 631-636, pág. 632 (trad. cast., *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit. págs. 363-368, pág. 364).

governarse a sí mismo difícilmente lo será de gobernar la ciudad. El cuidado de *sí* es una forma de vida. En este punto no basta con comprender lo histórico del acontecimiento, sino que hay que hacerse cargo de lo histórico del comprender, dado que las historias acaecen.

Lejos de una hermenéutica de *sí* reducida a un sujeto que interpreta, lo cual sería verdaderamente una confirmación de la enfermedad, se trata de la búsqueda práctica de otro modo de vivir. La hermenéutica de *sí* se acentúa en una hermenéutica del vivir que se entiende no cómo un ejercicio espiritual del sujeto, sino como una producción y elección de existencia, como una invención de otras posibilidades de vida, como constitución de nuevos espacios donde sea posible respirar, esperar, desear.⁵²

Las técnicas de *sí* atisban el asunto decisivo: la relación con la verdad. Si se habla de las relaciones y las prácticas mediante las cuales es posible acceder a un modo de ser, si se habla de la constitución de la experiencia del *sí*, no ha de hacerse como de una construcción interiorista –lo que Foucault llamaba “el culto de *sí* californiano”–, sino de un verdadero análisis de las relaciones que se pueden establecer entre la constitución del sujeto o los modos de ser del sujeto y las constituciones de verdad o las prácticas del poder. Es la transformación del ser del sujeto la que permitirá la verdad. El poder ser es tanto un poder hacer como una búsqueda, la de por dónde lo que es y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es, podría ser de otro modo. La hermenéutica de *sí*, por esos motivos, se vincula a la historia de la verdad, mediante un estudio de las *problematizaciones*. Aparecen con ello técnicas específicas que pretenden dar un estilo a la libertad, que subrayan que la transformación no es la mera transformación del individuo, sino del sujeto mismo *en su ser* de sujeto. Esta vinculación entre subjetividad y verdad es fuente de estudio y corresponde a la vinculación entre la constitución del sujeto y la del ser mismo.

La identidad no es, sin más, substancial. Paul Ricoeur ha subrayado la identidad como una categoría de la práctica, en la que se conjuga la conexión de una vida con su mutabilidad: somos narradores de nuestra existencia. Responder a la cuestión *¿quién?* es contar la historia de una vida. La identidad narrativa misma se presenta como “la resolución poética del círculo hermenéutico.”⁵³ Hay otra cuestión bien conocida, pero no tan reconocida, consistente en que el *sí mismo* no es algo que se cobra al precio de una desconsideración del *yo*, algo así como si sólo pudiéramos lograr la ipseidad a cambio de aniquilar la identidad. Ricoeur ha dicho expresamente que el *sí mismo* no es el abandono del *yo*, es un *yo* figurado y refigurado, lo cual no se produce ni gracias a la inventiva del sujeto ni a su buen estado de ánimo, sino que tiene lugar a través de la mediación del otro, a través de las modalidades de identificación que pueden tener que ver con la identificación del otro en el relato. Este poder de la ficción es el de hacerse

⁵² “Sería preciso franquear la línea y, al mismo tiempo, hacerla susceptible de ser vivida, practicada, pensada. Hacer de ella, en la medida de lo posible y durante todo el tiempo que fuera posible, un arte de vivir. (...) Aquí aparece un tema muy frecuente en Foucault: es preciso llegar a plegar la línea para constituir una zona en la que sea posible residir, respirar, apoyarse, luchar y, en suma, pensar. Plegar la línea para llegar a vivir en ella: cuestión de vida o muerte.” Gilles Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*, París, Minuit, 1990, pág. 151 (trad. cast., Valencia, Pre-textos, 1995, pág. 179).

⁵³ Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, París, Seuil, 1985, pág. 358 (trad. cast., México, Siglo XXI, 1996, pág. 1000).

cargo de lo que uno es, que no implica propiedad, sino como un modo de respuesta a algo, de algo, a alguien o con alguien o, dicho en otras palabras, una responsabilidad. Ello retrotrae la fuerza del poder, este fondo a la vez potencial, esta ἐνέργειας ο δύναμις que lleva la ontología de la ipseidad a ese *otro* que ya no es el otro que uno mismo, ni el otro como irreductiblemente otro.

Ni siquiera ahí se reduce el asunto. La cuestión del otro no es en absoluto el problema de reconocerse en el otro, en los puros términos en que lo señala Hegel, que acaba haciendo del otro, tal vez, un otro para el consumo, para el propio engrandecimiento, para el autorreconocimiento (*otro como yo*). Lo que se requiere es considerar al otro, absoluta e irreductiblemente otro (*el otro que yo*). Pero hay un otro que es tan otro que no es sólo el otro irreductiblemente otro, se trata de un otro que es “una tercera figura de lo otro, a saber, —dice Ricoeur— el fuero interno llamado, también, conciencia moral. En la meditación sobre el fuero interno se acaba el retorno de sí a sí mismo.”⁵⁴ Este fuero interno adopta la forma de *forum*, de espacio de diálogo, de conversación, de aquella en la que uno mismo consiste, en la que el sí mismo se afecta, de hecho, a sí mismo. Este foro interno es el que permite hablar de las instituciones.

En efecto, la libertad es, en sí misma, política. El problema es, por tanto, el de la práctica de la libertad. La libertad es la condición ontológica de la ética y la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad. Cabe hablar, por tanto, de la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. Así, el ἔθος es un modo de ser, un modo de comportarse, una forma de ser, una manera de practicar la libertad, lo que nos constituye como lo que verdaderamente somos. La filosofía aparece como una práctica de la libertad que permite un e[fo] que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable, y ese ἔθος es una forma de relacionarse con los otros. El otro debe entenderse como un modo de ser que se corresponde con el ἔθος y que, por tanto, responde a una caracterización de la relación entre la subjetividad y la verdad y que reescribe de otra manera lo que se pueden llamar las vértebras o rasgos de nuestro pensar.

Queda por ver si, en definitiva, la verdadera crisis de la filosofía se produce en el momento en el que se hace cargo de que hay algo así (alguien) como *el otro*. De nuevo, diferencia y libertad. Si se insiste en una ontología del obrar, al introducir la categoría de la alteridad, el propio discurso empieza a no poder ser sino otro que sí mismo, a fin de poder hacerse cargo de esta categoría. Si se habla de una ontología dialéctica de la alteridad como de una *ontología crítica* de nosotros mismos, que nos pone verdaderamente en crisis, de una *ontología histórica* de nosotros mismos, ello encuentra su espacio en este ámbito común de diferencia y libertad. Si se está en el ámbito de una creación permanente de nosotros mismos, en esta forma crítica se implica un planteamiento ontológico, dado que *somos ya y no somos todavía* libertad.

⁵⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. op. cit., pág. 351 (trad. cast., pág. 334).

Un método de libertad

La menesterosidad de este ser hace de la libertad un verdadero requerimiento. No se trata de una labor que busque completar, con un elemento más, aquello que somos, sino que es lo que nos constituye. La existencia *es* libertad, y este “*es*” no mienta una inmediata identidad, sino una mismidad que es dialéctica con la ipseidad. Es una tarea de libertad, trabajo que exige transformaciones bien concretas. Libres y capaces, sujetos de nuestro saber o de ejercer o padecer relaciones de poder, incluso de constituirnos en sujetos morales de nuestras acciones, se requiere una asunción de la alteridad. Así, vivir una vida filosófica reclama que la crítica de lo que somos sea a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible.⁵⁵ Se vincula de este modo una ontología crítica de nosotros mismos con una historia crítica del pensamiento, en la que se señalen los procesos de formación de los juegos de verdad. De ahí, la necesidad de atender todos los procedimientos de la producción de verdad, y su relación con la libertad. Esta conexión esencial entre verdad y libertad resulta decisiva. Tal es el espacio del quehacer y del vivir. Como señalamos, ser capaz de libertad es la condición ontológica de la ética.⁵⁶

Ya no sólo se trata de *problematización*, sino de *reproblematización* a través de la constitución de la experiencia de sí, de transformar estados de la cuestión en el problema al cual estas diversas soluciones pretendieron dar respuesta. No basta con hacer un catálogo de las diferentes soluciones, no basta con añadir una solución nueva, ingeniosa, contemporánea, actual, que ponga todo en crisis. No estamos necesitados de añadir, sin más, una solución al catálogo. Pero interesan mucho las soluciones, sobre todo aquellas que sean capaces de conformar y reconfigurar la pregunta misma y, por tanto, aunque se trate de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos, es cuestión de atender a la raíz y al suelo en el que se simultaneiza lo común de las respuestas dadas.

Es la aproximación a lo que constituye y se constituye como condición de posibilidad para poder retomar la manera en que problematizamos nuestro conocimiento. Quizá por eso, una de las preguntas fundamentales del pensar en este momento es qué cabe entender por «transcendental»: ¿Cómo cabe entender lo *transcendental*? ¿Cómo entender aquello que hace que se constituya en condición de posibilidad de las distintas respuestas? Esta palabra cuyo alcance ocupa singularmente también a Foucault, que huye de su lectura convencional una y otra vez, aunque la reencuentra en cada ocasión a su modo, conlleva una cuestión que no debe ser eludida y que debe plantearse en serio desde el espacio que hace que se pueda lo que se puede, hablando de las condiciones de posibilidad, entendidas como no simplemente afectadas por el acaecer de la ontología crítica o histórica. El deseo, que no aparece como deseo de algo, se muestra ahora como la experiencia de la desnudez (*nudité*), que no es la experiencia de la nulidad (*nullité*).

⁵⁵ Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *D.E.*, t. IV, op. cit., págs 574 (trad. cast. op. cit. pág. 348)

⁵⁶ “La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”. Michel Foucault, “L’éthique et le souci de soi comme pratique de liberté”, *D.E.*, t. IV, op. cit., págs 712 y 721-722 (trad. cast., op. cit. págs. 396 y 407).

Esto hace que seamos alcanzados y requeridos por una situación. Si la ontología de la acción, del obrar, es ontología del existir como libertad, la ontología de nosotros mismos, si bien no responde a la textura y horizonte de totalidad que resultan decisivos en un discurso especulativo, comparte la vacancia del papel de fundamentación última.⁵⁷ Si hablamos de condiciones de posibilidad que hacen del *dejar ser* no una mera condescendencia o pasividad, se debe responder al poder ser del ser. En caso contrario, todo se reduce a ser expectativa y no espera, todo deviene posición.

El e[*q*o es diferencia entendida como distancia diferida respecto de lo que uno es y hace. Esta distancia, en la *atestación*, se testimonia y reconoce como propia. Uno acaba haciéndose cargo de lo que no posee del todo, pero de lo cual responde. No se trata de eludir la responsabilidad desde la llamada crisis del sujeto, sino de asumir aquello de lo que uno tal vez es más narrador que autor. Otro tanto ocurre en la relación con los otros. Se hace necesario estudiar lo que nos retorna con una palabra olvidada, la gran palabra silenciada de la Revolución Francesa, silenciada de boca en boca, la «*fraternidad*», entendida como la asunción de la diferencia en la libertad. Esto exige un acuerdo que reclama la posibilidad de crear condiciones para la palabra de todos y cada uno. Si no hay espacio para la discusión entre ciudadanos iguales, este acuerdo adopta la forma de la posesión de unos por los otros. Sólo en el diálogo de sujetos diversos sobre el fondo de una comunidad no lingüística surge entre los hombres la política. Pero esto reclama unos cuantos asuntos en la dirección de estas técnicas de sí mismo como tecnologías que coinciden con el crecimiento de una redistribución del orden político, de un crecimiento de la sociedad urbana.⁵⁸ Dichas tecnologías son procedimientos que tienen también actividades complejas que llevan a un estado político y erótico activo y que nos conducen a otra crisis, fecunda, la provocada por la amabilidad, la fraternidad y la creación de estilos de vida. Es necesario abrir la posibilidad del otro, posibilidad que hace que el otro no se reduzca a ser entendido desde la proposición *mit*, como un simplemente otro, sino que irrumpa a través del cara a cara, del encuentro del rostro, sin intermediario ni comunión, en esa inmediatez que es palabra y mirada, que observa y dice quizá desde otro "mundo", desde otro origen del mundo. "El yo no puede engendrar la alteridad sin el encuentro con el otro".⁵⁹ Este otro, supone una exterioridad indómita que nos lleva a un espacio de resistencia y de testimonio que hace que la responsabilidad en relación con el otro sea irreductible. Sólo así se puede alcanzar una verdadera singularidad.

Dicha irrupción del otro empieza y adopta la forma de una irrupción del otro en el propio lenguaje. Hace que uno se sienta un tanto extraño en su propio lenguaje—extrañeza de la que nace la filosofía—, venga a ser extranjero en su propia lengua y la encuentre inhóspita, a pesar de ser la suya propia. Tal experiencia se completa con la experiencia de

⁵⁷ Contra la ambición de la fundamentación última, de una garantía absoluta, o de un *cogito* que pretenda alimentar su ambición de autofundamentación última, se trata de sostener y soportar "el papel, sin embargo, vacante de fundamentación última". Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pág. 38 (trad. cast. op. cit. pág. XI)

⁵⁸ Michel Foucault, *Les techniques de soi*, en *D.E.*, t. IV, págs. 783-813 (trad. cast., págs. 443-474).

⁵⁹ Jacques Derrida, "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, págs. 139-140 (trad. cast., Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 127-128).

hablar una lengua de otro, una lengua que está fuera. "La lengua está en el otro, viene del otro, es *la* venida del otro".⁶⁰ No resulta difícil recordar esta distensión entre *hostis* y *hospes* que tiene una raíz común, en la medida en que uno sólo de verdad acoge al otro cuando éste se le hace un enemigo, dado que sólo se puede ser huésped de alguien que es verdaderamente otro que uno mismo. Lo que aquí se reclama es entender la diferencia no como indiferencia, sino como la *no indiferencia* respecto de lo otro. Se requiere proximidad,⁶¹ incluso para aprender a vivir la propia vida. Este ejercicio permanente de modificar con intensidad o de estilizar la propia libertad nos permite hablar de *amabilidad transcendental*. La amabilidad es la condición de posibilidad de ser amado. Ser amable es ser susceptible de ser amado, es la posibilidad de que uno pueda llegar a poder, es crear la posibilidad de que el poder pueda, debido a que es hacer la experiencia de mi imposible ser otro en que consiste mi amigo. La cuestión de la filosofía es así la cuestión de la amistad. Tal vez sea insensato decir que la amistad provoca la crisis de la razón, que si se diera la irrupción en el mundo de seres amables, capaces de ser amigos, se produciría una verdadera torsión en la palabra «filosofía». No es de extrañar, ya que la libertad es la verdadera condición de posibilidad de toda fraternidad y de toda amistad. A esta libertad se la puede llamar *amabilidad*. Dicha amabilidad podría entenderse, sin más, como una postura, como una impostura, como una reivindicación de modales o formas educadas, pero, tras lo dicho, la amabilidad debería considerarse como un modo de ser, como un modo de ser transcendental que propicia las condiciones para la irrupción de la llegada siempre inhóspita del otro. Ser hermanos es, entonces, la necesidad de alguna imposibilidad que algunos han venido llamando *lo infinito*. Nada es más incómodo que la palabra «amable» y la creación de este modo de vida, pues implica toda una serie de prácticas encaminadas a determinar el modo en que nos hemos podido constituir, a transformar los valores, a hacer esfuerzos para llegar a ser otro. Todo lo cual significa unas *intensidades*, unos modos de transformación de sí mismo que nos lleva a trabajar sobre los modos de vida, sobre las elecciones de existencia, sobre los modos de regular nuestras relaciones de amistad en la sociedad, en el arte, en la cultura, ... Sin esta *creación de formas de vida*⁶² no es posible que la razón se reponga (es un restablecimiento, un reponerse y sobreponerse) en su crisis permanente. Se trata de atravesarla. Tal vez, así se produce una verdadera torsión..

Ahora bien, es necesario subrayar que esta creación se vincula a *luchas inmediatas*. Luchas que son también luchas de sí, pero luchas en torno al medio ambiente, a las relaciones sexuales, a las relaciones entre los sexos, a la razón, a la sinrazón, a la enfermedad, a la locura... Y no sólo técnicas y prácticas sobre el cuerpo, el pensamiento y las conductas que produzcan transformaciones y modificaciones, sino, a su vez, luchas, y aquí radica el trabajo, de los discursos, entre los acontecimientos que pertenecen al sistema económico, al político, relaciones que procuran espacios de libertad, para de esta

⁶⁰ Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*, Buenos Aires, Manantial, 1997, pág. 109.

⁶¹ "La proximidad, diferencia que es no-indiferencia". Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au de-là de l'essence*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, pág. 177 (tradd. cast., Salamanca, Sígueme, 1987, pág. 214).

⁶² De ello nos ocupamos con más detenimiento en "La creación de formas de vida". Introducción a Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, vol. III, Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1999, págs. 9-35.

forma crear espacios de conversación, para la palabra y para la libertad. Quizá esto lleve a la necesidad de hacer la experiencia de que somos *artífices* (no exacta y únicamente autores) y no *artefactos*. En la medida en que lo somos, se produce una modificación en la lectura de lo que se entiende por verdad. Ésta no quedaría al margen del decir. Ahora bien, hay dos formas de decir *lo que es*: la de lo verificable y la de lo verídico y veraz. La primera dice lo que es, pero *lo que ya es* antecede a *lo que se dice*. Es un decir que confirma. La segunda dice lo que es, pero *lo que dice* antecede a *lo que es*, lo hace brotar, lo hace ser. Cabe esperar que vivamos verídicamente y que para los demás sea verificable lo que vivimos. La crisis viene a ser *afirmación*, Sólo así se estiliza de verdad la libertad y la problematización se presenta como un modo de proceder, un método de libertad.