

El papel postmoderno de la identidad personal*

El lugar de la subjetividad en el giro hermenéutico

The postmodern role of personal identity

The place of subjectivity in the hermeneutic turn

Le rôle postmoderne de l'identité personnel, la place de la subjectivité dans la tournure herméutique

Juan Edilberto Rendón Ángel

Filósofo y Magíster en Filosofía de la
Universidad de Antioquia
Especialidad: la problemática de la identidad personal y
la relación entre filosofía y literatura
Miembro del grupo de investigación en Psicología y Filosofía
Estética de la IUE
jerarc@une.net.co

Gloria Sthephanie Marín Muñoz

Administradora de Negocios internacionales de la IUE,
Miembro del Grupo de Investigación en Psicología y
Filosofía Estética
sthephanie01@hotmail.com

David Alberto Londoño Vásquez

Traductor Inglés-Francés-Español, Especialista en la Enseñanza del Inglés
Magíster en Lingüística
Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud,
Docente tiempo completo de la Institución Universitaria de Envigado (Colombia)
Coordinador de la línea de Comunicación Especializada y Culturas del Grupo de Investigación en
Psicología y Filosofía Estética
dalondono@correo.iue.edu.co

Recibido: 14 de mayo de 2013
Evaluado: 20 de agosto de 2013
Aprobado: 26 de agosto de 2013

* El presente artículo de reflexión parte del informe de investigación de Maestría en Filosofía, titulado "La identidad en re-construcción", el cual se ha venido construyendo y consolidando bajo el marco referencial del Grupo de Investigación en Psicología y Filosofía Estética de la Facultad de Ciencias Sociales de la Institución Universitaria de Envigado. La propuesta de Identidad Personal en el enfoque hermenéutico se viene trabajando como uno de los fundamentos epistemológicos de la investigación: "Calidad argumentativa del discurso de los estudiantes del programa de Derecho de la Institución Universitaria de Envigado" auspiciada por la V Convocatoria de Investigación IUE 2012-2013.

Contenido

1. Introducción: el papel de la identidad en clave hermenéutica
 2. El entorno hermenéutico y la configuración interactiva obra-mundo-subjetividad
Heidegger: el ser-obra de la obra de arte y el papel del desocultamiento
Gadamer: el juego hermenéutico
Parfit: la identidad personal no es lo que importa
 3. Rorty: la contingencia de la identidad
El lugar de las interpretaciones en el círculo hermenéutico
El reconocimiento hermenéutico y la interrelación con la obra de arte
 4. Conclusión: el eje tridimensional de la hermenéutica
 5. Referencias
-

Resumen

Este artículo está dedicado al papel hermenéutico de la identidad personal como vórtice y fuente de sentido. ¿Cómo está relacionada con las obras de arte, el desocultamiento y la erección del mundo? ¿Cuáles son las implicaciones del juego en esa estructura hermenéutica? ¿Por qué es posible afirmar que la identidad no es lo que importa y, al mismo tiempo, proponerla como el lugar dinámico donde el desocultamiento –en tanto que creación de sentido– es posible? ¿Qué escenario puede proponerse cuando no hay hechos, sólo interpretaciones? Las respuestas a estas preguntas dependen de las reglas del juego, dadas por el eje tridimensional de la hermenéutica, que se basa en tres condiciones postmodernas: léxico, tiempo sincrónico y (re)descripción. La identidad podría ser importante en tanto que mecanismo de reconocimiento a través de la interacción permitida por este eje.

Palabras clave

Hermenéutica, Identidad, Lenguaje, Postmodernidad, Subjetividad.

Abstract

This paper is dedicated to the hermeneutic role of personal identity as vortex and source of meaning. How is personal identity related to the Works of Art, the unveiling and the raising of the world? What are the implications of the game in that hermeneutic structure? Why is possible to state that identity is not what matters and, at the same time, proposing it as the dynamic place where the unveiling –as creation of meaning– is

possible? What kind of stage can be proposed when there are no facts just interpretations? The answers to these questions depend on the game rules, defined by the tridimensional axis of hermeneutics, which is based on three postmodern conditions: lexicon, synchronous time, and re-description. Identity could be important as a mechanism of acknowledgement through the interaction allowed by this axis.

Keywords

Hermeneutics, identity, language, postmodernity, subjectivity

Résumé

Cet article s'adresse au rôle herméneutique de l'identité personnel comme tourbillon et source de sens. ¿Comment est-elle lié aux œuvres d'art, le dévoilement et le dressage du monde? ¿Quels sont les implications du jeu dans cette structure herméneutique? ¿Parce que il est possible de raffermir que l'identité n'est pas ce qui est important et, au même temps, proposer-lui comme le lieu dynamique ou le dévoilement – pendant que création de sens- est-il-possible? ¿Que scénario peut se proposer quand il n y a pas des faits seulement des interprétations? Les réponses à ces questions dépendent des règles de jeu, qui sont donnees par l'axe tridimensionnel de l'herméneutique, qui se basent sur trois conditions postmodernes : lexicque, temps synchronique et re-description. L'identité pourrait être important pendant que mécanisme de reconnaissance à travers de l'interaction permis par cet axe.

Mots-clés

Herméneutique, identité, langage, postmodernité, subjectivité.

1. Introducción: el papel de la identidad en clave hermenéutica

El presente artículo sostiene la tesis de que subjetividad¹, o identidad personal en clave hermenéutica, no es un garante ahistórico de objetividad, sino *un lugar del lenguaje* que posee ciertas recurrencias impuestas por su historia y de las que no puede prescindir caprichosamente, pero que cuenta al mismo tiempo con la posibilidad de, dados ciertos elementos y bajo ciertas condiciones, modificar sus zonas más importantes en un doble vínculo de descubrimiento y creación, y gracias al estímulo que una obra de arte² puede brindarle. Su caracterización presenta así un contraste problemático con el Sujeto duro de la Modernidad, por lo que se hace necesario rastrear sus antecedentes postmodernos antes de hacer una (re)escenificación del círculo hermenéutico en la interrelación (re)descriptiva de la obra de arte con el lugar hermenéutico y dinámico llamado identidad personal y la forma como, gracias a su interrelación, hacen que el círculo hermenéutico sea también un círculo de generación de nuevos sentidos y de modificación del contexto lingüístico.

Identidad personal es la expresión elegida para acuñar esta forma lexical descentrada y multiforme, la trama de metáforas que constituye la identidad, y que sigue las sugerencias de Rorty (1991) en lo que respecta a su (re)descripción³ y a la posibilidad de la creación de sí a partir de la opción de *modelar el propio discurso*. Ya que el yo es contingente, como el neopragmatista lo afirma, conviene tener presente el proceso (re)descriptivo propuesto en el segundo capítulo de *Contingencia, ironía y solidaridad*, de acuerdo con el cual la pérdida de toda certeza epistemológica, de todo peso metafísico –la renuncia a todas las características metafísicas de un sujeto central duro–, es una ganancia en movilidad hermenéutica. Por tanto, si ya no se tiene que cumplir con un “tiene que ser así”, se puede plantear la sugerencia permanente de que “podría ser de otro modo”.

No se puede pensar siquiera en la posibilidad de la creación-de-sí a partir del descubrimiento-de-sí y en el carácter vitalista del lenguaje si, en palabras de Rorty, “se diviniza al yo” proponiéndolo como garante de conocimiento o de moralidad, si no se le involucra en un juego lingüístico peculiar, en un acontecimiento hermenéutico (Rorty, 1991, p.59). Es decir, se sigue confiando en la estructura de representación de la Modernidad. De ahí que, en lo que sigue, se propone una (re)descripción del fundamento mismo de la Modernidad que, antes que pretender un cambio radical de los temas metafísicos, prefiere, en perspectiva rortyana, abordarlos desde el horizonte de un lenguaje no trascendente, immanente⁴, siguiendo las indicaciones de Heidegger (1995), Gadamer (2007) y Parfit (1984, 2004) y sus propuestas respectivas de mundo, juego e identidad. Nuestra conclusión propondrá un eje para la hermenéutica que se ejemplifica a partir de la lectura que Nehamas (2002) hace del planteamiento hermenéutico de Nietzsche, el cual subordina los hechos a las interpretaciones y le concede a éstas una relevancia que plantea los problemas que se tratan a continuación: la relación entre la obra de arte y su intérprete, el ser-cosa del primero frente al ser-textual del segundo y la manera como puede plantearse un escenario y unas reglas de juego para que la identidad como creación pueda ser posible. Se procede, entonces, a emprender el recorrido de la temática.

¹ Siguiendo a Rorty (1991, pp.43-62), la expresión subjetividad no tiene aquí la carga desfavorable que la convierte en un tema conflictivo de las estructuras de poder de la Modernidad, en tanto patrón necesario de una estructura jerárquica de la que dependen garantías de tipo epistemológico y ético. En los términos hermenéuticos en los que se fundamenta la propuesta, la subjetividad no se define como el juego caprichoso de las facultades, sino como *la capacidad dinámica del lugar del lenguaje que puede ocupar una persona*. No existen los fantasmas ni los *juegos* de poder de lo objetivo, sino los retos que implica la posibilidad de una interpretación novedosa. En este caso, lo que importa no es la objetividad, sino que haya un juego, tal como se verá en la sección dedicada a Gadamer.

² Se entiende por *obra de arte* todo aquel dispositivo que esté en capacidad de entrar en una interrelación con la identidad personal al compartir ambos una clave de compatibilidad. Se pueden comprender en esta expresión tanto piezas musicales como teatrales, arte museal y arte efímero, pintura, escultura y, de un modo particularmente atento, obras escritas como las filosóficas y las literarias. Obra de arte es todo texto capaz de abrir, como se sostendrá a lo largo del artículo, un escenario hermenéutico con el *texto-identidad personal*.

³ En adelante usaremos el término (re)descripción para señalar que en un primer momento debe haber un acercamiento y un establecimiento de la relación texto-identidad personal de la que parte el círculo hermenéutico, pues no siempre será el mismo hermeneuta el que intente dar sentido al texto, bien sea porque éste cambia constantemente o porque es otro el que lo hace. La descripción inicial, la que hace la erección del mundo, es la que permite que comience un proceso que, en el mejor de los casos, debe pensarse como interminable.

⁴ A pesar de que la preposición *desde* parece implicar una preexistencia objetable como una forma velada o engañosa que diviniza ese estado de cosas previo o preexistente, conviene tener presente que la clave de la reflexión se mueve entre la fenomenología y la hermenéutica, y no desde la metafísica. De ahí que más que la preposición, el elemento que resulta crucial en este punto es *la metáfora del horizonte*. Los juegos preposicionales adquirieron importancia a partir de las reflexiones de Heidegger sobre el ser-en, pero en este caso carecen de una intención fundacional que la

2. El entorno hermenéutico y la configuración interactiva obra- mundo-subjetividad

Esta sección estará dedicada a establecer el lugar que ocupa la subjetividad en el movimiento autoenvolvente de la hermenéutica. De acuerdo con el planteamiento de Heidegger (1995), hay una doble implicación entre el ser-obra de la obra y su mundo que se tomará y se enriquecerá con la capacidad dinámica de la identidad personal, de modo que no caiga en la tautología de una autorreferencia que haga del desocultamiento un proceso anticipable. Cada filósofo aportará un elemento para este montaje escénico que, dado el horizonte que comparten mediado por el lenguaje, permitirá precisar el papel que cumple cada instancia y el valor de sus momentos, de acuerdo con lo cual se trata de hacer una caracterización de sus facultades e interrelaciones, no un imposible establecimiento de jerarquías. Como se verá en lo que sigue, no existen precedencias ni organigramas en esta autorreferencia que lo que debe demostrar es precisamente que logra escapar de la esterilidad de lo que en un primer momento se manifiesta como estático, pero que debe valorarse en cuanto acontece y, por tanto, se modifica, se transforma. De lo que se trata, pues, es de precisar el modo de esta modificación, reivindicando así el papel dinámico de la subjetividad en clave hermenéutica.

2.1 Heidegger: el ser-obra de la obra de arte y el papel del desocultamiento

Heidegger (1995) hace una serie de aclaraciones respecto al carácter de *cosa* o artefacto de una obra de arte que dan el punto de partida para el movimiento hermenéutico. El ser *cosa* de la obra, como ocurre con el utensilio, no es lo que importa. La pintura de las botas de la labradora no importa en tanto dispositivo con una utilidad específica, es decir, en cuanto *cosa* (*Ding*). Lo importante es la mirada de Van Gogh y lo que el artista sugiere con base en a partir de su pintura. Es en cuanto que obra de arte (*Kunstwerk*), en cuanto que *matriz de significados*, en cuanto que posibilitador de *mundo* (*Welt*) –palabra peculiar de Heidegger (1995) para lo que aquí se llama contexto– como se puede valorar no sólo los zapatos, sino la pintura misma, como poseedora de sentido. En literatura este aspecto es mucho más fácil de reconocer: un libro no es más que una acumulación de hojas de papel manchadas con tinta. Entonces, ¿cómo es que puede llegar a llamarsele “obra de arte literaria”? El proceso hermenéutico acontece con espontaneidad porque la obra no lo impone y el hermeneuta no lo exige, de lo que se trata aquí es de su descripción, lo que necesitará de la contribución de Heidegger (1995) con su relación de la obra con la peculiar verdad que le es propia, de Gadamer (2007) con su concepto de juego y de Parfit (1984) al advertir que en el juego conflictivo de interpretaciones, el intérprete no es el que importa. La conclusión será luego dada por Rorty (1991) al proponer la contingencia del juego y su apertura a ser transformado incesantemente, cuyo ejemplo es el fundador de esta filosofía de la interpretación y no de los hechos: Nietzsche. Lo que es importante dejar claro en este punto es la manera como Heidegger (1995) propone abandonar el acercamiento cosificador a la obra. Como ya se dijo, la obra supera este momento necesario de su surgimiento que puede convertirse en un impedimento para su crecimiento interpretativo: toda obra de arte fue creación técnica de alguien, y a ese respecto el autor es fundamental. Pero una vez terminada, el autor es otro elemento más de su interpretación.

Una vez deja de ser la cosa en manos de su autor, hay un reposo inicial de la obra que aguarda por el contacto con su lector, pues toda obra, sin importar su formato, es un texto, sin limitarse al énfasis hecho en los textos escritos. Heidegger (1995) lo plantea en su estilo particular:

Ser-obra significa levantar un mundo. Pero, ¿qué es eso del mundo? Ya se indicó al hablar del templo [es decir, servir de contraste, de vehículo de generación de apertura]. Por el camino que se tiene que seguir aquí, la esencia del mundo sólo se deja insinuar. Es más, esta leve indicación se tendrá que limitar a apartar todo aquello que pudiera confundir la visión de lo esencial (Heidegger, 1995, p.31).

La obra en cuanto obra erige un mundo (*Welt*). Pero, ¿qué es un mundo? Un mundo, asegura el filósofo:

Es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y de la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros

considera un principio radical. Es inevitable tener que determinar un punto de partida. Pero tal punto de partida no equivale a una petición de principio que pretenda divinizar la postura adoptada. Aceptar la herencia de un desde no implica convertirla en un principio absoluto. De no ser así, el concepto mismo de redescipción tendría velado o prohibido el acceso al desde. Y sería tanto como divinizar el lenguaje y solemnizar su juego y su movilidad. Como se verá, el espíritu perspectivista asume su propio *desde* aceptando que puede haber otros diferentes y siendo, por tanto, consistente con su postura provisional.

aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que *volvemos a replantear*, allí, el mundo hace mundo (Heidegger, 1995, p.32).

Ahora bien, ¿cómo es posible realizar este replanteamiento que Heidegger propone? “Levantar un mundo y traer aquí la tierra son dos rasgos esenciales del ser-obra de la obra” (Heidegger, 1995, p.34). Es decir, la obra funciona como un canal de intercambio entre “la tierra” (*Erde*) y “el mundo” (*Welt*), de modo que hay un primer momento en el que se hace surgir algo de una profundidad y luego se le traslada, y la única precisión clara en este momento es que la expresión “traer aquí” implica un esfuerzo, algo parecido al de las luchas de elementos primigenios, al que el “levantar” da un enfoque diferente al referirse al quehacer técnico y civilizador. Afortunadamente, es el mismo filósofo el que plantea la pregunta crucial para que el estatus de tierra y mundo se pueda definir: “Preguntaremos: ¿qué relación guarda en la propia obra levantar un mundo y traer aquí la tierra?” (Heidegger, 1995, p.34). La tierra tiene un carácter primigenio, preformativo y anteformativo que está antes de la misma fundamentación (*Grund*) que se realiza a partir del mundo. Por su parte, el mundo tiene un peculiar carácter *espacial*, en el sentido de que cumple con tres coordenadas⁵. Pero esta importante consecuencia, que el mundo se erige, depende de la propuesta de dos elementos básicos: el concepto de juego y el de subordinación de la identidad.

En efecto, la descripción de Heidegger permite plantear desde este punto tal carácter de *juego*, en el sentido amplio, inexistente en el *juego* o *jugar* del español, que tienen los verbos inglés *to play* y alemán *spielen*, y que se explorará en la sección siguiente bajo la mirada gadameriana. Heidegger (1995) afirma que hay un enfrentamiento entre ambos, pero no a la manera del que se presenta entre dos enemigos en un combate, sino el que se plantea entre dos *partners* de un juego:

Este enfrentamiento entre el mundo y la tierra es un combate. Confundimos con demasiada ligereza la esencia del combate asimilándolo a la discordia y la riña y, por tanto, entendiéndolo únicamente como trastorno y destrucción. Sin embargo, en el combate esencial, los elementos en lucha se elevan mutuamente en la autoafirmación de su esencia (Heidegger, 1995, p.35).

Este pasaje es útil porque permite proponer la fricción entre el contexto u horizonte hermenéutico del *Welt*⁶ y el *background* o trasfondo implícito de la in-significancia, no-significancia, o mejor de la latencia y el contraste del *Erde*⁷ que continúa en el modo del ocultamiento. Latencia, porque ninguno de esos elementos indistintos es descartable; y contraste, porque los elementos que no se tienen en cuenta revisten de una mayor nitidez a los que ya se han comprendido dentro del contexto. El realce y la fuerza que poseen, aumentan por la tierra o latencia que, en un momento determinado, se descarta. El símil del templo (Heidegger, 1995, pp.29-31) es un pasaje particularmente revelador y afortunado gracias a la inusual claridad con la que el filósofo lo expone.

Pues bien, en lo que respecta a la construcción dinámica que se quiere proponer aquí, no es posible estar de acuerdo con el “reposo de la obra”, ni con “el retirarse de la obra” que Heidegger (1995) propone en su conferencia. Esas circunstancias no son relevantes en un entorno relacional hermenéutico, pues indican un estatismo o una inactividad que, de ser posibles de acuerdo con la propuesta de Heidegger, son instancias que hacen improbable el movimiento implicado en el círculo hermenéutico. Reposar y retirarse pueden ser momentos de esplendor o ausencia en los que la identidad en la clave sugerida cae en la irrelevancia. Aclarando que, como instancias del círculo, pueden tener competencia teórica, no es la que permite hacer una (re)descripción del papel hermenéutico de la identidad personal.

⁵ Este aspecto será tratado en el apartado 3.1 y permitirá el trazado del eje hermenéutico en la conclusión de este artículo.

⁶ *Welt* es un término que indica un entorno mediado por el hombre. No viene dado de modo natural ni está impuesto por las situaciones de la vida básica que sólo está interesada por garantizar la supervivencia. De un modo amplio, puede significar cultura o civilización. En este entorno lingüístico, es el equivalente del contexto. En el orden de los fundamentos, es posterior al *Erde*.

⁷ La palabra elegida por Heidegger para tierra, *Erde*, posee las características incontroladas de los míticos titanes. Es una fuerza telúrica, posiblemente la más poderosa de las fuerzas conformadoras de entorno: no en vano es el nombre que se le da al planeta Tierra. No es posible que, por sí misma tenga una significación humana, sino que debe haber primero esa mediación que Heidegger describe en su acostumbrado y complicado pero justificable idiolecto. *Erde* está más cerca de Gaia que de Hera. Pero no puede haber una Hera sin Gaia. En este entorno equivale al trasfondo lingüístico que no tiene significación para el contexto, pero sin el cual el contexto no podría existir. De hecho, tiene un importante papel matricial, pues es el lugar del que lo inesperado y lo novedoso llega al contexto por la *acción*, como se sostiene en este artículo, de la identidad personal.

Ahora bien, el retirarse de la obra tiene valor en tanto antecedente de un proceso crucial en esta relación entre la obra y la identidad personal. El desocultamiento (Heidegger, 1995, pp.36-37) puede comprenderse aquí como un acontecimiento hermenéutico que permite el surgimiento de la verdad en tanto creación de sentido: “Estamos indagando qué elemento no conocido y no pensado puede subyacer a la esencia de la verdad”. ¿Con base en *qué* se crea el sentido o se pone en marcha el desocultamiento? A partir de la obra. ¿*Quién* crea el sentido? No obstante y para el interés específico de este artículo, puede reformularse la pregunta de la siguiente: ¿*Es creado* el sentido? Si la respuesta es afirmativa, la pregunta por el *quién* se subordina, y su respuesta ya no es lo importante, pues implicaría volver a plantear la necesidad de un sujeto, y se tendría que correr con el riesgo de *someter* todo el proceso a una estructura sujeto-objeto muy exitosa en el ámbito de la ciencia, pero muy poco provechosa en este acontecer hermenéutico.⁸ El sentido es creado en un momento del círculo hermenéutico que tiene un carácter entrópico, de acuerdo con el cual le está permitido efectuar modificaciones en el inestable sector límite entre tierra y mundo, es decir, entre *background* y contexto. Ese lugar dinámico puede introducir elementos desde el *background* hacia el contexto y sacar significados del contexto hacia el *background*, dependiendo de las coordenadas espaciotemporales a las que deba responder, de sus múltiples intereses y de sus impulsos emotivos. No se debe hablar aquí usando la expresión sujeto y, si se desea usar la expresión identidad personal, debe entenderse como lugar dinámico del lenguaje, instancia límite y conflictiva, a la capacidad autorreferente de este momento hermenéutico. Porque no es la idea de sujeto duro de la modernidad sino de la identidad blanda y amorfa de la postmodernidad la que puede permitir la salida de la estructura de poder del sistema metafísico del lenguaje como representación. Por tanto, desocultamiento es la capacidad potencial de transformar el contexto a partir del *background*. Lo que importa no es *quién* hace el desocultamiento, sino que algo *es* desocultado, algo se eleva a la condición de significado, es decir, a poseer competencia contextual. Y sólo con una dinámica específica, diferente a la solemnidad de Heidegger, se puede dar la vitalidad suficiente al lenguaje para que pueda participar en el círculo hermenéutico, en otras palabras, *la relación obra-mundo-intérprete*, el vórtice de su renovación. Lo que se hace posible, como se verá en el apartado siguiente, ampliando el abanico de opciones de lo solemne a través del concepto de juego, de la mano de Gadamer (2007).

2.2 Gadamer: el juego hermenéutico

La propuesta de Gadamer (2007) es afortunada porque se inscribe en la línea de reflexión estética⁹ de Heidegger (1995) que, no obstante, no es una mera postura distante y objetiva del tipo del experto:

Todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer. A esto es a lo que se trata de dar vigencia frente a la conciencia estética y su neutralización del problema de la verdad (Gadamer, 2007, p.141).

⁸ Conviene tener presente que el planteamiento del sentido en términos de una creación del mismo se enfrenta con el problema mismo de enfrentarse a la objeción de la recurrencia a un *quién*, es decir, a un sujeto que la propicia. Aceptar esta objeción lúcida no contraviene ni derrumba la propuesta. Se acepta que ese *quién* como sujeto propiciador existe y es perfectamente funcional en el ámbito de la factualidad científica. Pero se trata aquí de un escenario hermenéutico, y, en el orden de las prioridades, se hace el énfasis en el proceso de creación del sentido antes que en el *quién*, pues el *quién* mismo, en tanto acontecimiento, es creado en el proceso mismo. La relación de interdependencia entre la creación y el *quién* hace que se proponga enfatizar en la primera.

⁹ Aunque es de importancia capital para este artículo, la hermenéutica no tiene un enfoque exclusivamente estético. Como lo señalan Londoño y Castaño (2010), y dada la inestabilidad del objeto del que se ocupan, la comprensión como método puede hacer que en las ciencias sociales se beneficien al ampliar el margen de distinción entre contexto y *background*, de modo que, en tanto exigencia de su quehacer científico, no pierdan en precisión pero, en cuanto exigencia de lo caprichoso que es su objeto, ganando en una movilidad que necesita para no caer en la ineficiencia. Este margen, como se verá, es el entorno en cuyas coordenadas se mueve la dinámica identidad personal, al modo de una enzima que está en capacidad de modificar el contexto a partir de elementos que extrae o incluye, dependiendo por completo de las circunstancias contingentes de las que no se puede sustraer y a las que debe responder. Los objetos de las ciencias sociales se asemejan a los lenguajes que los expresan, y es por esto que se hace plausible que un mecanismo tan exitoso en términos lingüísticos pueda beneficiar a las ciencias sociales. La propuesta de ampliación de margen queda planteada como una temática que puede vincular los intereses estéticos con la curiosidad científica, pues no es una ingenuidad asumir que tiene una preocupación común: ¿cómo se le encuentra sentido a un entorno ahora que han desaparecido las certidumbres metafísicas? Como lo señalan Londoño y Castaño (2010: 251): “La comprensión es posible, siempre y cuando, se reconozca el nunca acabar y el poder reelaborar un significado parcial, lo cual afecta directamente el proceso de interpretación, un proceso que no pueda estar aislado de la historia y la construcción del conocimiento a través de la misma historia en relación con el contexto y la tradición que circunscriben la comprensión y su posterior interpretación dentro de la hermenéutica, superando el objetivismo y el relativismo en los cuales las ciencias sociales habían entrado en una ardua dicotomía metódica”.

El carácter de lo no terminado, de lo provisional y contingente, es fundamental para la propuesta que se está construyendo y una forma de crítica indirecta al método tradicional con enfoque científico. Se corre el riesgo de recibir la acusación de falta de rigor, pero esa objeción llega aquí no sólo de modo tardío, sino con un oportunismo sin precisión conceptual, pues es una crítica que, antes de quitarle fuerza a la propuesta anteriormente planteada, señala una de sus fortalezas: el círculo hermenéutico sería un girar interminable que no podría proponer nada nuevo si no tuviera un margen de “falta de rigor” entre el mundo erigido y el *background* contrastante: precisamente el margen en el que se moverá la identidad personal.

La importancia de Gadamer (2007) no es sólo porque su estilo está caracterizado por una claridad rara en Heidegger, sino porque permite expresar por qué el círculo aparentemente autorreferencial de la hermenéutica no es una mera repetición sino un entorno que permite la inclusión de elementos diferentes:

El movimiento que en estas expresiones recibe el nombre de juego no tiene un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva en constante repetición. El movimiento de vaivén es para la determinación esencial del juego tan evidentemente central que resulta indiferente quién o qué es lo que realiza tal movimiento. El movimiento del juego como tal carece en realidad de sustrato. Es el juego el que se juega o desarrolla; no se retiene aquí ningún sujeto que sea el que juegue. Es juego la pura realización del movimiento (Gadamer, 2007, p.146)

Es importante tener en cuenta en este punto que el juego, por su sola capacidad de vaivén, no *incluye* elementos diferentes. Lo que es valioso en el juego es que *permite* la inclusión de tales elementos, *siempre que se exprese dentro de las condiciones que lo reglamentan*, condiciones que se propondrán en la conclusión. Lo fundamental en este punto es relacionar el juego, en su doble vertiente de escenificación y de lúdica reglamentada, con el desocultamiento heideggeriano. Conviene, por tanto, precisar nuevamente qué significa *jugar*, verbo que posee las mismas connotaciones en inglés y alemán y del que depende una comprensión adecuada de este apartado dedicado a Gadamer.

De acuerdo con el Merriam Webster, *to play* “suggests an opposition to *work*; it implies activity, often strenuous, but emphasizes the absence of any aim other than amusement, diversion, or enjoyment.”¹⁰ Esto explica que se pueda decir “play the game,” “play an instrument,” y “characters in the play”, lo que expresa que *juego es simultáneamente lúdica, ejecución e interpretación*. Es importante tener presente el matiz específico del que depende la competencia hermenéutica del juego: *que pueda haber diversión y gozo no implica que no sea importante o que carezca de compromiso*. Por tanto, buscar una opción distinta a la metódica científica es un riesgo que la hermenéutica, como se construye en este artículo, está dispuesta a correr, pues no tiene la intención de reemplazar esa metódica que, en su propio ámbito, funciona tan bien, y busca apoyarse en la importancia contextual de una pregunta que es común en español y que sus usuarios encuentran de enorme poder: “¿Qué es lo que está en juego?” En este caso, una opción alternativa a la identidad personal como la entienden la epistemología y la ética tradicionales.

El elemento vinculante del juego con el escenario hermenéutico comienza a perfilarse gracias a Gadamer, al considerar que el juego puede tener *el compromiso* de las competiciones: “Para que haya juego es necesario que haya otro jugador real, pero siempre tiene que haber algún «otro» que juegue con el jugador y que responda a la iniciativa del jugador con sus propias contrainiciativas” (Gadamer, 2007, p.148-149). La pregunta de la que depende el vínculo es: ¿Quiénes deben ser esos participantes? En lo que respecta a este escenario hermenéutico, son el ser-obra de la obra y el ser-textual de la identidad personal. La obra no erige el mundo por sí sola. Por sí sola, no es más que *cosa*. La obra apela a su intérprete, tal como lo hace Heidegger (1995) con sus ejemplos, al apelar no sólo a lo que él mismo como filósofo propone sino a lo que el lector puede proponer. Erigir el mundo es establecer el escenario del juego y hace posible el desocultamiento como producto de ese juego:

El modo de ser del juego no es tal que, para que el juego sea jugado, tenga que haber un sujeto que se comporte como jugador. Al contrario, el sentido más original de jugar es el que se expresa en su forma de voz media. Así por ejemplo, decimos que algo «juega» en tal lugar o en tal momento, que algo está en juego” (Gadamer, 2007, p.156).

¹⁰ (Webster's Third New International Dictionary, Unabridged [en línea]. Merriam-Webster, 2002. [Citado el 9 de marzo de 2011]. Disponible en <http://unabridged.merriam-webster.com>)

Es decir, *lo que está en juego es el desocultamiento*. Mientras que la obra es invulnerable en cuanto cosa, la identidad personal, de acuerdo con Gadamer (2007), no se comporta como jugador que se enfrenta a la obra como en un pugilato o en una competencia: en esta interrelación, lo que importa es que la identidad personal, en cuanto *partner* dinámico del juego, produzca verdad¹¹ a partir del mundo erigido, a partir del ser-obra de la obra y de la capacidad de la identidad en cuanto conformador de *background* y modificador de mundo.¹²

Gadamer (2007) hace posible aquí definir el papel de la identidad como enzima del lenguaje y zona productiva de significados, y otorgarle una situación marginal, o mejor, condicionada y sin declives ontológicos frente a la obra y el mundo que ambos erigen: “El primado del juego frente a los jugadores que lo realizan es experimentado por éstos de una manera muy especial allí donde se trata de una subjetividad humana que se comporta lúdicamente” (Gadamer, 2007, p.149). La lúdica es una expresión afortunada para prevenir las seriedades tradicionales asociadas a las estructuras de poder de la metafísica tradicional. Pero que haya lúdica no implica mera frivolidad, ni falta de algún tipo de compromiso del que se pueda desprender el jugador por una decisión arbitraria o caprichosa. Involucrarse en el juego, en el tipo especial de juego lingüístico que se tiene en mente al vincular la obra y la identidad personal a través del mundo en el que se interrelacionan, imposibilita que se pueda presentar un rompimiento por parte del jugador sin que el mundo se derrumbe y el desocultamiento, o la creación del sentido, desaparezca: Es cierto que “el juego mismo es un riesgo para el jugador” (Gadamer, 2007, p.149), puesto que perderá la posibilidad de llevar a cabo su papel dentro del movimiento hermenéutico: llevar a cabo este desocultamiento. Lo peor que puede pasarle a la obra es regresar a su ser-cosa, a su disponibilidad. Pero que el jugador, el hermeneuta, deje de estar en movimiento, es perder la única capacidad por la que es hermenéuticamente competente. Como se verá gracias a Parfit (1984), ese es el único compromiso que le queda para no quedar reducido a la inexistencia. Ya que “la identidad del que juega ya no se mantiene para nadie” (Gadamer, 2007, p.156), y como se verá más adelante, en tanto principios del juego hermenéutico, se señalará en la conclusión los ejes a lo largo de los cuales podrá participarse de él. El juego gadameriano es la expresión dinámica de las coordenadas del mundo propuesto por Heidegger; por su parte, las coordenadas son sus condiciones inevitables.

Conviene ahora apelar a Parfit (1984) para darle un mayor peso a la crítica del sujeto moderno, pues de acuerdo con el autor inglés, *la identidad no es lo que importa*.

2.3 Parfit: la identidad personal no es lo que importa

Teniendo en cuenta que Parfit es un filósofo jovial, se trata de un pensador que pone los fundamentos de su teoría en algo más que el rigor expositivo y la citación de fuentes. La crítica que hace del sujeto duro se basa en ejemplos sugestivos, provocadores y, por momentos, abiertos al riesgo de que la exposición filosófica tradicional lleve su desautorización a pretender valorarlo como un charlatán. Temas como la teletransportación (1984, p.199), los problemas de cerebro dividido (1984, p.246) y los trasplantes (1984, p.253) son tratados por el filósofo como situaciones cotidianas, pues si es teóricamente sostenible, hay que descartarlos sólo por su improbabilidad técnica actual, no porque sean imposibles. El filósofo, después de dedicarle una extensa parte de su exposición a descripciones que ponen en entre dicho la identidad fundamentada en las continuidades corporal y psicológica, concluye, de modo crucial para la propuesta que se quiere hacer en este artículo, que:

¹¹ Todas las dicotomías dejan de tener su carácter autoritario metacontextual o antecontextual. En el caso específico de “lo verdadero” contra “lo falso”, el parágrafo 540 de the *Will to Power* (Nietzsche, 1968, p.291) es una expresión adecuada de la exigencia intracontextual o inmanente: “There are many kinds of eyes. Even the sphinx has eyes—and consequently there are many kinds of “truths,” and consequently there is no truth.” Es decir, el criterio de verdad es un referente de las estructuras objetivas que, en términos de lo hermenéutico, es irrelevante.

¹² Ya que se puede proponer que toda lectura y relectura *modifica* la obra, se puede plantear que hay dos niveles diferentes de la modificación, en la medida que por modificación se comprenda todo proceso de interpretación que acontece dentro del mundo que la obra abre, y no dentro de la obra como tal. Sería, por tanto, una modificación de segundo nivel. Pues una de primer nivel equivaldría a una intervención cuya intención sería “corregir” aspectos que se presuponen equivocados en el proceso realizado por el autor. Por poner un ejemplo, tratar de agregar capítulos a una obra literaria que se cree incompleta o de quitarle capítulos a otra que se cree carente de economía narrativa. Pero el privilegio modificador de un lector no llega hasta ese punto.

Personal identity is not what matters. What fundamentally matters is Relation R, with any cause. This relation is what matters even when, as in a case where one person is R-related to two other people, Relation R does not provide personal identity. Two other relations may have some slight importance: physical continuity, and physical similarity. (In the case of some people, such as those who are very beautiful, physical similarity may have great importance). (Parfit, 1984, p.217)¹³

La Relación R a la que se refiere Parfit es “conexividad psicológica y/o continuidad psicológica, con la clase correcta de causa” (Parfit, 2004, p.468). Además, afirma que “en una explicación de lo que importa, la clase correcta de causa podría ser cualquier causa” (Parfit, 2004, p.468). El problema podría parecer desalentador al preguntarse, al aceptar que la identidad no es lo que importa, *qué* es, entonces, lo que realmente importa.

Sin embargo, los elementos tomados de Heidegger y de Gadamer hacen que la respuesta, al menos desde el punto de vista de esta estructura hermenéutica de generación de sentido, sea no sólo *viabile* sino *sostenible*. Ya que, de acuerdo con Parfit, al explicar lo que importa, *la causa puede ser cualquiera*, y no la causa normal o material que asocia la continuidad y conexividad psicológicas a un cerebro, se le puede dar soporte de la siguiente manera:

Gadamer no le da valor al juego hasta el punto de convertirlo en una especie de condicionamiento general que no realiza concesiones: “la entrega de sí mismo a las tareas del juego es en realidad una expansión de uno mismo” (Gadamer, 2007, p.15). De lo que se trata es, entonces, de una interdependencia: “El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación. Esto puede apreciarse incluso en el uso mismo de la palabra, sobre todo en sus muchas aplicaciones metafóricas” (Gadamer, 2007, p.145). *Lo que está en juego* es, pues, la forma como se puede sostener este escenario hermenéutico al hacer la vinculación del juego con sus jugadores. En el orden de prioridades, del juego depende el desocultamiento. Pero en el orden de los fundamentos, del cumplimiento de las reglas por parte de los jugadores depende que el desocultamiento en tanto creación de sentido haga brotar lo novedoso por el estímulo de la obra y por la capacidad metabólica de la identidad.

Ahora bien, de lo que se trata con esta propuesta de que la identidad personal no es lo que importa no es de hacer que se convierta en una ficción insignificante dentro del proceso hermenéutico. Volviendo a Heidegger (1995), se acepta que el desocultamiento es la forma como acontece la verdad al erigirse el mundo. Pero esta verdad no es algo que se encuentre ahí a la espera de que simplemente se la “saque a la luz”: este desocultamiento de la verdad es, desde la perspectiva hermenéutica propuesta, una creación de tal verdad a través del juego que se puede plantear gracias al escenario o campo dado por el mundo de Heidegger (1995). La obra es, por su carácter de cosa, *estática*. Y si se acepta que, siguiendo a Parfit (1984), en el juego que sustenta el mundo erigido hay una equivalencia entre las afirmaciones “la identidad personal *desoculta* la verdad de la obra” y “la verdad de la obra *es desocultada*”, sólo se trata de hacer una crítica al concepto duro y centralista del sujeto. La crítica debe ser severa para que se la tome como una de las condiciones esenciales del juego propuesto, pero tal crítica no quiere llegar al extremo de afirmar que, por no ser lo que subordina todo lo demás en el orden de las prioridades, no tiene importancia en absoluto. Por el contrario, es una instancia crucial en la generación de sentido, dicho con Heidegger (1995), en el desocultamiento de la verdad. A la identidad personal la caracteriza una peculiar capacidad de autorreferirse y una movilidad entrópica, explicable debido a que está en el límite entre el mundo, cuyo eje es la obra, y el *background*, cuyo contraste erige el mundo. Y es esta capacidad y autorreferencia lo que se ampliará a continuación.

¹³ Se sugiere la siguiente traducción: “La identidad personal no es lo que importa. Lo que importa fundamentalmente es la relación R, con cualquier causa. Esta relación es lo que importa aun cuando, como en un caso en donde una persona está relacionada mediante R con otras dos personas, la relación R no provea la identidad personal. Otras dos relaciones pueden tener algo de importancia: la continuidad física y la similitud física. (En el caso de algunas personas, como las que son muy bellas, la similitud física puede tener gran importancia)”. Parfit apela a su actitud jovial al cerrar el pasaje refiriéndose a la belleza. El tema de qué puede tenerse por “bello”, en este entorno hermenéutico, depende de la capacidad activa de la identidad personal. Así que para tener a alguien por “físicamente bello”, como dice Parfit, el aspecto físico va a depender de la *valoración interpretativa* que ese haga de tal aspecto. El patrón de belleza es cultural, así que la similitud va a ser un criterio valorativo construido, dado en la forma del *desocultamiento producido por la identidad personal* en clave hermenéutica.

Ahora bien, dado que para Parfit hay un traslado del vector intencional de la indentidad a la relación R, y de esta a la causa de tal relación, es importante realizar algunas consideraciones al planteamiento del filósofo inglés, pues su obra realiza unas objeciones interesantes a las continuidades físicas y psicológicas que resultan siendo insuficientes en su función como garantes o sustentos de la identidad. Para objetar ambas continuidades, Parfit apela a ejemplos extremos de carácter imaginario que le plantean un reto al lector, en la medida en que este tiene que estar muy atento para no relativizar la postura del filósofo, pero tampoco para llegar a tener por real lo que está planteando como un ejercicio extremo de las condiciones de posibilidad de la conservación de la identidad.

En efecto, el planteamiento de Parfit permite que se haga plausible la alternativa por la contingencia, pero cuidándose de que tal contingencia no sea la caída en un mero capricho relativista. Parfit distingue entre dos opiniones sobre la naturaleza de las personas. las concepciones No-Reduccionista y Reduccionista de la identidad: “Según la Concepción No-Reduccionista. una persona es una entidad que existe separadamente, dinstinta de su cerebro y de su cuerpo y sus experiencias” (Parfit, 2004, p.488). El filósofo pone el mejor ejemplo de esta postura: “Según la versión mejor conocida de esta concepción, una persona es un Ego Cartesiano” (Parfit, 2004, p.488). Es lo que el mismo autor llama un hecho adicional profundo que tiene existencia y consistencia prescindiendo que los estados físicos y psicológicos y de las experiencias asociadas a ellos. La preocupación por el futuro y por la conservación de la misma persona a través del tiempo y el espacio es una constante de esta postura, al punto de que llega casi que a obsesionarse con la aspiración a “ser siempre el mismo”. Tanto el criterio físico (Parfit, 2004, pp.376-379) como el criterio psicológico (Parfit, 2004, pp.380-386) enfrentan esta obsesión por conservar una unidad permanente, reconocible e inmodificable: “Es un hecho adicional separado, que, en cualquier caso, tiene que darse del todo o no darse en absoluto” (Parfit, 2004, p.489).

Parfit, por el contrario, y siguiendo la tradición de los filósofos empiristas, es reduccionista:

Según la Concepción Reduccionista que yo defiendo, las personas existen. Y una persona es distinta de su cerebro y de su cuerpo y de sus experiencias. Pero las personas no son entidades que existan separadamente. La existencia de una persona, durante un período dado, consiste esto en la existencia de su cerebro y de su cuerpo, y en el pensar de sus pensamientos y en el hacer de sus acciones, u en la ocurrencia de muchos otros sucesos físicos y mentales (Parfit, 2004, p.488).

Por tanto, el reduccionismo de Parfit hace de una persona una colección de experiencias que se hacen reconocibles porque su conexividad y/o continuidad psicológicas está garantizada *por cualquier clase de causa que garantice su reconocimiento*. Cuando Parfit afirma que, al explicar lo que importa, la clase correcta de causa puede ser cualquiera, no proporciona una solución al nexo causal, sino que lo deja abierto de modo que puede aprovecharse en términos de la fenomenología y de la hermenéutica.

Si bien es cierto que no queda claro qué tipo de causa pueda ser esa, y que el filósofo mismo tiene más interés en objetar el No-Reduccionismo que en extraer todas las consecuencias filosóficas de su Reduccionismo, no por eso es inconsistente. De hecho, su otra se enfoca en preocupaciones de carácter bioético que no son relevantes para el presente planteamiento, y orienta su pregunta por la identidad de modo que puede plantear una versión alternativa del utilitarismo¹⁴. Pero es claro que no se trata de un error de parte del filósofo, quien insiste que lo importante es la relación R. Y esa relación R, al ser posible tanto con su causa normal, el cerebro, como con otra causa, se puede garantizar por medio de dos tipos de construcción lexical adicionales, dos tipos de sucesos que son compatibles a pesar de la diferencia de sus formatos y debido a su base lingüística común: la *persona* y la *obra*. La persona es, como se dirá a continuación, *un léxico encarnado*, una relación R dentro de cuyas experiencias se debe incluir su historial lingüístico, un cuerpo que tiene un conjunto de experiencias lingüísticas que no están totalmente sometidas a una regla fija de formación. Mientras que, por su parte, la obra es *un léxico publicado* que, si bien no tiene que caracterizarse por medio de la relación R, sí posee la unidad propia de una obra como se caracterizó anteriormente siguiendo a Heidegger. Si la causa de la continuidad reduccionista es cualquiera que dé una explicación satisfactoria, se puede proponer que la obra existe por el saber-hacer del autor y por el saber-intepretar de su lector.

Ahora, por tanto, se aprovechará la alternativa abierta por el reduccionismo parfitiano en lo que respecta a su relación con la contingencia.

¹⁴ Se trata de un utilitarismo negativo, el cual aspira al “mínimo sufrimiento posible” (Parfit, 2004: 592).

3. Rorty: la contingencia de la identidad

La comprensión de la propuesta del filósofo norteamericano se esclarece al tener en cuenta los elementos que proporcionaron Heidegger (1995), Gadamer (2007) y Parfit (1984): si se trata, gracias al primero, de un movimiento que requiere de la obra, el intérprete y el contexto-mundo abierto entre ellos; si, gracias al segundo, este movimiento es tanto una lúdica como una puesta en escena; y si, gracias al tercero, que la identidad personal, o el lugar que ocupa el hermeneuta, no es lo que importa, se puede afirmar, entonces, que el ser-cosa de la obra ya se ha superado gracias a la propuesta de Heidegger de abordarla como ser-obra, es decir, como vehículo de interacción que rompe el desbalance entre ella y su intérprete. Al respecto, con base en Rorty (1991), para responder a la pregunta: ¿Cómo describir el comportamiento de ese intérprete visto sólo como una instancia del giro hermenéutico, como un lugar más o menos consistente en el límite entre el mundo y la tierra, entre el contexto y el *background*? Esta pregunta tiene una doble respuesta: las coordenadas de la instancia-intérprete y las consecuencias del reconocimiento que ellas permiten.

3.1 El lugar de las interpretaciones en el círculo hermenéutico

El lugar del círculo hermenéutico que ocupa el vórtice dinámico de las significaciones, el que se ha llamado sujeto en la tradición de la metafísica de la modernidad, viene dado en este entorno hermenéutico por tres coordenadas.

La primera es la *marca ciega*, es decir, un rasgo característico de la constitución lingüística de una persona —una palabra, un giro expresivo, una temática socorrida— que rige, a la manera de una regla. Tales marcas no son ni universales ni necesarias. Quizás en un primer momento se pueda pensar que afirmar que las marcas ciegas son azarosas y contingentes es una petición de principio que recaiga en el mismo error universalizante que quiere criticar. Pero la debilidad de esta objeción se hace manifiesta si se replantea afirmando que *es un error pensar que lo único universal es lo azaroso y contingente, y por tanto plurales, que son las marcas ciegas*; así, el argumento funcionará mejor como apoyo para la crítica al esencialismo, pues la generalización que hace Rorty (1991) *no aplica para un exterior no lingüístico*, y la inmanencia del lenguaje, que lo convierte en un tejido sectorizado que sólo se refiere a sí mismo, impide que esas marcas azarosas y contingentes puedan alguna vez ser un denominador común y absoluto para la red que posee regiones que, dadas sus características peculiares y no reductibles, no tienen ninguna temática en común con otras. Los poetas, de acuerdo con Rorty y a pesar del alto nivel de incertidumbre que esto puede producir, tienen la razón al proponer marcas no compartibles:

En comparación con esa marca universal —según la historia de los filósofos prenietszcheanos — las contingencias particulares de las vidas individuales carecen de importancia. El error de los poetas consiste en malgastar palabras en lo individual, en las contingencias; nos hablan de la apariencia accidental y no de la realidad esencial. Admitir que importaba la mera situación espaciotemporal, la circunstancia contingente, equivaldría a reducirnos al nivel del animal mortal (Rorty, 1991, p.46).

La segunda coordenada es *léxico*, que permite ver a la identidad personal como una configuración peculiar y reconocible dentro del lenguaje, cuya constitución membranosa, textual, abierta, lexical y hermenéutica hace posible que, con el estímulo apropiado, experimente reconstituciones y modificaciones que le dan a su vida simbólica una dinámica que puede guardar ciertas semejanzas, muchas veces engañosas, con los procesos metabólicos de los cuerpos vivos. Y, en efecto, cada cuerpo humano capaz de lenguaje, de acuerdo con Rorty (1991), encarna un léxico tan pronto está en capacidad de una comunicación mínima.

Este cuerpo creativo lexical acontece en un *tiempo* que se puede pensar que posee una doble característica. Es *diacrónico* en el tiempo de la lectura, que se puede medir con un cronómetro. Pero también hay un tiempo *sincrónico* en el que ambos léxicos superan las barreras espaciotemporales como las entiende la epistemología y generan un tipo de espacio vinculante diferente al espacio físico. Tal *tiempo sincrónico* no sólo expresa el acontecer hermenéutico que es la (re)descripción, el volver-a-decirse, sino que conserva por algo más de tiempo diacrónico una vida latente que es comparativamente más fuerte que la vida fisiológica. El tiempo sincrónico de la hermenéutica es, entonces, una forma de vitalidad lingüística con una vigencia mayor que la del tiempo diacrónico de los cuerpos.

La tercera expresión-escenario es la *(re)descripción*. La obra de arte posibilita una peculiar relación espaciotemporal en la que tiempo y espacio son también otra cosa. Pero debe tenerse presente que *no todo proceso (re)descriptivo es un proceso de creación de sí*, pues la *(re)descripción* posee niveles de influencia en la confusa identidad personal y en lo que ella pueda modificar en su situación límite entre contexto y *background*:

La explicación que Freud da de la fantasía inconsciente nos muestra de qué modo es posible ver la vida de todo ser humano como un poema... Ve toda vida humana como un intento de revestirse de sus propias metáforas... Democratizó el genio dándole a cada uno un inconsciente creativo” (Rorty, 1991, p.55).

Es aquí, no obstante, donde se corre el riesgo de caer, por entusiasmo, en una recurrencia metafísica: convertirse en una copia de un original que alguien creó para sí mismo con éxito. Ese sería el fracaso interpretativo de hacer un desocultamiento anticipable, lo que pondría en duda la competencia dinámica de la identidad, o que alguien en un momento del pasado ya realizó. Como lo advierte el mismo Rorty:

Fracasar como poeta —y, por tanto, para Nietzsche, fracasar como ser humano— es aceptar la descripción que otro ha hecho de sí mismo, ejecutar un programa previamente preparado, escribir, en el mejor de los casos, elegantes variaciones de poemas ya escritos” (Rorty, 1991, p.47-48).

¿Cómo evitar, pues, la posible caída en este fracaso, que se presenta al lograr una sincronía con una obra de arte literaria que puede verse como excesiva? ¿Cómo lograr que esta motivación logre que la identidad personal del lector se convierta en una narración en lugar de convertirse en un seguidor fanático? ¿Cómo sale la diminuta arista del anónimo “ser del no ser”? Una posible respuesta a estos interrogantes puede reducirse a una sola palabra: reconocimiento, que se tratará a continuación como la consecuencia que indica el inicio de un proceso *(re)descriptivo* textualmente provechoso.

3.2. El reconocimiento hermenéutico y la interrelación con la obra de arte

Este reconocimiento sugerido y posibilitado por las coordenadas del vórtice dinámico de la identidad personal en clave hermenéutica no busca involucrar ni comprometer con algo distinto a la posibilidad de *creación de sí mismo*, a la *(re)descripción* de las metáforas de tal identidad personal, a una experiencia estetizadora de su vida como tejido modificable, construible y reconstruible. Por tanto, el riesgo que se corre aquí no es propiamente el de convertirse en un activista peligroso, sino en un fanático poco o nada interesante, pues lo que tenga que decir, movido por su entusiasmo, puede no ser otra cosa que repeticiones infructuosas de lo que alguien más dijo con éxito en su momento y para sí mismo.

El reconocimiento no viene dado aquí por la promulgación de unos derechos generales ni por el esfuerzo de superar una desigualdad en la valoración de la persona humana. Por el contrario, la diferencia entre la identidad personal y la obra de arte literaria es lo que hace tan sorprendente la posibilidad de su conexión hermenéutica, de su mutuo beneficio, de que un lugar confuso del lenguaje como es el yo contingente pueda, bajo las condiciones de animación y estímulo que se están proponiendo, llegar a *(re)describirse* gracias a la unidad, cerrada en tanto obra de arte y desplegable en tanto léxico publicado animable, que es una obra de arte literaria. Identidad personal y obra de arte literaria se reconocen porque las marcas ciegas del primero se pueden *(re)describir* y, mediante esta *(re)descripción*, puede hacer que la obra adquiera dinamismo, vitalidad, ampliación de su mundo o contexto a través del juego que hace del desocultamiento una facultad creadora de sentido. La identidad personal ya no es lo que importa porque *lo que importa es lo que está en capacidad de generar*.

Reconocimiento es, por tanto, la expresión que designa el nexo hermenéutico entre ambos léxicos en cuanto permite determinar que, imposible como es la igualdad entre ellos, sí es necesaria la compatibilidad que expresa esta palabra, un conocerse que vaya más allá de un simple saber de la existencia o de una lectura casual, un espacio de configuración lingüística. Sin reconocimiento, la *(re)descripción* no tendrá la profundidad que interesa en este escenario, no habrá la posibilidad de un volver a decir-se de la identidad personal y un decir novedoso sobre la obra de arte literaria. No habrá la sincronía suficiente para que sea posible la puesta en escena que se busca aquí. Las metáforas podrán, tal vez, regocijarse. Pero si no se logra decir algo nuevo e interesante sobre la obra, la escena filosófica para los personajes literarios no habrá tenido las consecuencias hermenéuticas que podría tener y que son lo importante en este despliegue, es decir, la reelaboración *(re)descriptiva* de la metafórica heredada a través del juego hermeneúutico contextual, que en este artículo recibe el nombre de identidad personal. Si la subjetividad cumple un papel en este entorno postmoderno, es el de un mecanismo estético.

El reconocimiento hermenéutico tiene tres consecuencias. La primera consecuencia es *el diálogo que se puede entablar entre lo viejo del contexto y lo nuevo del background*. La vitalidad del lenguaje se configura cuando este diálogo se hace posible, porque el tiempo diacrónico, el paso de las generaciones, el uso y la confianza excesiva en ciertas formas de hablar, desgastan y anquilosan el lenguaje cuando comienza a expresar insuficientemente a una comunidad. Y esta situación no está motivada por un estímulo distinto al inconformismo, a la curiosidad y al entusiasmo que el lenguaje mismo produce, por lo que otros con anterioridad dijeron y que termina siendo interesante de un modo particular debido a circunstancias por completo azarosas. La identidad personal está viva cuando acontece, y al acontecer la modificación es siempre posible. Las formas de hablar dejan de acomodarse, por motivos que son estéticos y no ontológicos, a las preferencias y a los caprichos de los hablantes, y por eso el lenguaje cambia.

Este diálogo entre lo viejo y lo nuevo no es el de una insurrección derogadora, el de un *extreme makeover* o el de una modificación completa. Si eso fuera así no se podría ni siquiera compartir información, los textos-sujetos entrarían en el autismo de la falta de un contexto general y el lenguaje sería, como dice Rorty (1991), balbuceo. Lo viejo, es decir, *el contexto o el mundo abierto*, tienen a su favor el poder conferido por el éxito: si las metáforas funcionan, es muy difícil que cambien. El poder de la costumbre hace que aquí un empirista como Hume (1984) esté en lo correcto al hacer de ella el marco general sobre el que debe resaltar lo novedoso, y que Proust (1997), en su lidia con lo que rompe su cotidianidad, haga de lo novedoso algo que en un primer momento puede ser hostil e indeseable. Y lo novedoso no es otra cosa que lo que la identidad personal sugiere a partir del *background*.

La segunda consecuencia es que *la posibilidad de renovación puede representar una respuesta ante la angustia de la muerte, es decir, la caída en el olvido, como la pérdida de significación en el tiempo de sobrevida lingüística al que se puede llamar tiempo sincrónico*. Fascinación, interrogación y regocijo metafórico son las características que logran hacer de la creación de sí, privada e idiosincrásica como es, un referente público, entendiendo por público *el carácter interpretativo y abierto* de las obras de arte literarias. Como ya se dijo, son objetos de arte, han sido elaboradas como expresión privada de una vida y a través de una estilística que dio cuenta de las obsesiones propias de *una persona* determinada en *un momento* determinado. Pero por fortuna han sido publicadas, se han hecho de dominio contextual, es decir, están a disposición de quien quiera abordarlas, en niveles de (re)descripción que van desde la curiosidad ociosa y superficial hasta la más íntima y estrecha relación de reconocimiento y creación de sí, en la que el acontecimiento de (re)descripción metafórica de la identidad personal abre sus peculiares formas de espacio y tiempo, su *contexto-mundo*. La sobrevida de los léxicos publicados se debe a estos acontecimientos, que enriquecen el historial de su éxito como máquinas generadoras de sentido interpretativo y de vitalidad del tejido lexical que es la identidad personal. Es lo que las hace clásicas, siempre nuevas, renovadas.

Pero este temor a la muerte se resuelve todavía en un paso más allá, que viene como una consecuencia no necesaria, pero sí común, de un proceso (re)descriptivo que logre enfrentarse con la explicitación de las marcas ciegas, que dinamice y vitalice la trama de las palabras que componen la identidad personal. Para que este proceso, en caso de que logre el éxito que significa volver a decirse, tenga algún tipo de consecuencia compartible y no se reduzca al discurso interior o se quede en la satisfacción de un acontecimiento fugaz, debe ser al menos tema de una conversación o, en el mejor de los casos, llevar a la identidad personal, en su proceso metafórico-(re)descriptivo, a escribir, en cualquier formato, sobre sí misma y sobre cómo esa experiencia hermenéutica les permitió hacer una re-descripción de su identidad personal en cuanto zona lexical.

Este artículo es una expresión de la sobrevida que puede adquirir un exitoso proceso de (re)descripción, uno que, usando la primera persona del singular¹⁵, *me* haga volver sobre la cotidianidad y la historia de mis formas de hablar, y logre, a través del contexto abierto entre la identidad personal y la obra de arte, que *alguien pueda* referirse a esta puesta en escena como un intento postmetafísico de expresar peculiarmente mi identidad personal, con el éxito que garantiza que así fue para mí porque así lo quise. Cualquier otro tipo de lectura que produzca será, no sólo bienvenida, sino expresión del aumento de la sobrevida que produce todo interés hermenéutico.

¹⁵ Parfit (1984) asegura que la identidad personal no importa, pero se acepta su afirmación en lo que respecta al proceso hermenéutico. En su valoración emotiva y en su función como productora de sentido existencial, la voz de la primera persona es irremplazable.

La tercera consecuencia del nexo entre léxicos es que *el fundamento mismo de la (re)descripción contextual del mundo logra que el tejido se reconstituya y, con ello, adquiera un doble cariz: la frescura de lo novedoso unida a la fuerza de lo histórico que sigue en vigencia*. El diálogo entre lo viejo y lo nuevo debe motivar tal reflexión, pues es sólo una forma de expresión de un texto-sujeto que se expresa para otros textos-sujetos refiriendo *su propio decir-se*, a la manera de los ironistas liberales (Rorty, 1991), que dan testimonio de sus variantes privadas sólo para servir de ejemplo y no para ser imitados. Por tanto, se abren tres posibilidades hermenéuticas: primero, la posibilidad de derogar lo viejo esclerotizante, aquellas zonas del tejido de la identidad personal que han caído en desuso, que no fluyen o que empiezan a pesarle y a impedir que volver a decir-se sea un proceso que le permita mayor movilidad; segundo, rediseñar lo viejo influyente, es decir, apropiarse de expresiones que ya existen en el marco del tejido general de la propia cultura siempre que estén en consonancia con una forma peculiar y no lógica de expresarla que se llama estilo; y, tercero, de proponer lo novedoso sugerente, como la peculiaridad particular que se comparte confiando en que *puede* ser llamativa sin esperar que, sólo por esa expectativa, en efecto *lo sea*: tiene que enfrentarse con un marco *clásico* que posee el adjetivo nuevo como la mejor descripción de su poder (re)descriptivo.

Para dar término a este recorrido, es conveniente hacer referencia a Nietzsche, el filósofo que ha propuesto las temáticas de lo que puede pensarse como filosofía postmoderna, es decir, *la vertiente de la reflexión que comenzó a finales del siglo XIX y que se ha dedicado a proponer alternativas al objetivismo y al realismo del tipo epistemológico y ético* como las plantea Kant (2002, 2003).

4. Conclusión: el eje tridimensional de la hermenéutica

Nietzsche (1968), inaugurando el pensamiento hermenéutico que tiene como propósito el proceso (re)descriptivo, es decir, el reconocimiento de la contingencia de las estructuras lingüísticas y el enfrentamiento con la inestabilidad de todo principio del pensar y del actuar, hace una afirmación en el párrafo 481 de *La Voluntad de Poder*, que puede considerarse *el axioma hermenéutico*:

Contra el positivismo, el cual se detiene en los fenómenos —‘Sólo hay *hechos*’— yo diría: no, hechos es precisamente lo que no hay, sólo interpretaciones. No podemos establecer ningún hecho ‘en sí mismo’: tal vez es tonto querer hacer semejante cosa.

‘Todo es subjetivo’, dices, pero aún esto es interpretación. El ‘sujeto’ no es algo dado, es algo agregado e inventado y proyectado detrás de lo que hay. — Finalmente, ¿es necesario fijar un intérprete tras la interpretación? Aún esto es invención, hipótesis.

En la medida en la que la palabra ‘conocimiento’ tenga cualquier significado, el mundo es cognoscible; pero es de otro modo *interpretable*, no tiene un significado tras él, sino incontables significados.—‘Perspectivismo’.

Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo; nuestros impulsos y sus Proes y Contras. Cada impulso es un tipo de ansia por prevalecer; cada uno tiene su perspectiva que querría invitar a todos los otros impulsos a aceptarla como norma (1968, p.267)¹⁶.

Hay en tal afirmación tanto una apertura del abanico de opciones para abordar los textos como el riesgo latente de llegar a cometer con ellos una arbitrariedad dictada por el capricho. ¿Qué se puede proponer, entonces, como reglamentación de este *juego* en el que la identidad personal pasa a subordinarse como una instancia entrópica del giro hermenéutico, en el que la contingencia tiene tanta importancia y en el que de lo que se trata es de tener las competencias (re)descriptivas para proponer interpretaciones novedosas?

¹⁶ El párrafo, en la traducción al inglés de Walter Kaufmann, es el siguiente: “481. Against positivism, which halts at phenomena —”There are only facts”—I would say: no, facts is precisely what there is not, only interpretations. We cannot establish any fact “in itself”: perhaps it is folly to want to do such a thing. / “‘Everything is subjective,’ you say, but even this is interpretation. The ‘subject’ is not something given, it is something added and invented and projected behind what there is. —Finally, is it necessary to posit an interpreter behind the interpretation? Even this is invention, hypothesis. / “In so far as the word ‘knowledge’ has any meaning, the world is knowable; but it is *interpretable* otherwise, it has no meaning behind it, but countless meanings. —‘Perspectivism.’ / “It is our needs that interpret the world; our drives and their For and Against. Every drive is a kind of lust to rule; each one has its perspective that it would like to compel all the other drives to accept as a norm” (Nietzsche, 1968: 267).

La respuesta a esta pregunta es un compromiso teórico antes que una intención metafísica disfrazada. Y esto es explicable si se tiene en cuenta lo que Nehamas (2002) deja claro en su análisis, en *interpretación*, de la obra del mismo Nietzsche que inaugura esta línea de pensamiento, sobre el proceder de este filósofo: toda exposición, crítica y puesta en escena son asuntos filosóficos con los que es necesario *comprometerse*, es decir, aceptar las condiciones del juego hermenéutico propuestas y tener la capacidad de movimiento para desplazarse a lo largo del eje que se describe. Por lo que conviene aceptar de antemano que, para dar fuerza a una interpretación, mucho más cuando se trata de una interpretación del mismo escenario interpretativo, *el empeño puesto en ello no se distingue de la más comprometida analítica dogmática*:

Todo empeño por presentar una idea, con independencia de cuán explícitamente admitamos que tiene carácter de interpretación, lleva a un inexorable compromiso dogmático. La cuestión no es que la fe en la verdad no esté suficientemente cuestionada, sino que una idea no puede cuestionarse en absoluto mientras se procede a presentarla. Incluso una idea que niegue la existencia de algo llamado verdad debe ser presentada como una verdad (Nehamas, 2002, pp.163).

Sin embargo, que el compromiso con la verdad sea al mismo tiempo un compromiso personal; que, en lo que respecta a la inquietud por el *léxico que compone a la identidad personal*, sea *sólo una exigencia procedimental*, le quita una gran parte de esa carga de solemnidad del tipo Heideggeriano que acompaña a todos los viejos fantasmas metafísicos y metalingüísticos, y lo convierte en *una estética de la identidad personal*, en una estilística lexical. Se comparte la postura de Nehamas cuando afirma:

Todo intento por escapar a la “metafísica” [...] lleva aparejado siempre el riesgo de que se lo considere, y que por lo tanto sea, con todo derecho, una parte de la metafísica [...] Irónicamente, así como el ideal ascético fue la argucia que intentó la vida para que la gente continuase viviendo, la muerte de la filosofía puede ser la treta que se ha inventado la filosofía para que los filósofos continúen escribiendo (Nehamas, 2002, p.163).

En efecto, tal como lo ejemplifican Gadamer, Parfit y Rorty, el compromiso expositivo con una perspectiva propia no debe confundirse con el ánimo metafísico de convertir tal perspectiva propia, que no es más que una instancia de la voz media, en *la perspectiva*. Esta postura hace que un filósofo como Nietzsche (1997, 1998) tenga tanta importancia al compartir los resultados de su vandalismo filosófico —pues bien puede llamarse así su desparpajo al entrar al museo respetable y llenarlo todo con signos de interrogación—, pues su negatividad original tiene una importante consecuencia:

Ataca siempre de raíz estas cuestiones filosóficas abstractas sólo para dejarlas caer en brazos del lector, repentinamente consciente de que afectan su vida cotidiana [...] Pero el núcleo de sus objeciones no radica en las respuestas específicas que se han dado a estas preguntas, sino en la mismísima suposición de que deban ser respondidas, o incluso planteadas (Nehamas, 2002, p.45).

Así, pues, aunque la competencia filosófica del discurso requiere del planteamiento de preguntas competentes, se trata de un *proceso de interpretación* de los textos tenidos en cuenta que posibilita la adopción de una *perspectiva personal* que debe fundamentarse a partir de ellos, pero haciendo al mismo tiempo la pequeña diferencia de la que depende que sea un *escenario de (re)descripción* textualmente reconocible. La identidad personal en clave hermenéutica es el esfuerzo continuado por lograr hacerse reconocible, un reto al mismo tiempo que un riesgo: se debe aceptar que el esfuerzo puede no llegar a la originalidad y que la búsqueda por el ligero matiz de la originalidad no pase de una excentricidad continuada: porque la diferencia entre un genio y un loco es de grado, pero tan importante que al genio se le celebra después de muerto y al loco se le encierra. Nietzsche, jugador aventurado del juego hermenéutico, es un ejemplo perfecto de esta situación contextual tragicómica en la que se ubica la identidad personal, con su doble capacidad de *modificar* el contexto y de *acudir al background*, estando al mismo tiempo en una posición subordinada.

Este mecanismo hermenéutico, que hace posible la reconstrucción del tejido textual de la identidad personal, depende de la confluencia de varios elementos que permiten la vitalidad de la interacción. Puede recibir el nombre de *eje tridimensional de la hermenéutica*, ya que se extiende a la manera como se monta el escenario físico de una obra de teatro o de un campo para una competencia deportiva: con ancho, alto y largo que permiten los juegos de representación y de competencia. El eje es una intersección lingüística, y se propone así: entre lo literal y lo ambiguo, entre el descubrimiento y la reacción, entre la diacronía y la sincronía. Son las coordenadas del *mundo-contexto*.

El eje que va de *lo literal a lo ambiguo* está sometido a la influencia del poder renovador de la metáfora, que es el mecanismo que le permite al lenguaje estar vivo y renovarse. Algunas regiones del lenguaje tienen una mayor movilidad que otras. Las que cambian con mayor facilidad son las menos estables, mientras que la solidez de las que no cambian con facilidad las hace vulnerables al paso del tiempo cronológico.

El eje que va *del descubrimiento a la creación* es el que propone el reto de lograr que el proceso de (re)descripción negativo —es decir, de descubrimiento y explicitación de marcas ciegas— tenga el momento positivo de lograr acuñar un modo de expresarse que no existiera con anterioridad. Los que descubren son buenos intérpretes; los que crean van más allá en su proceso (re)descriptivo: pueden modificar las estructuras metafóricas que les imponen las recurrencias heredadas. La identidad personal puede tener ambas instancias, pues quien logra reconocer las marcas ciegas que lo dominan, de algún modo querrá apropiárselas para que lleven *su* marca. De ahí la importancia que tiene para este artículo el momento estético, que de acuerdo con Nehamas es la instancia positiva de la “filosofía” de Nietzsche: decirse a sí mismo en sus propios términos, crearse un yo positivo, una identidad personal que al mismo tiempo es un mundo-contexto referencial, a través de las obras de arte. El reto es, por supuesto, enorme. Pero el espectro de opciones en la hermenéutica tiene una apertura que no existe en las estructuras de poder del pensamiento objetivo.

En cuanto al eje que se mueve entre *la diacronía y la sincronía*, es el que posibilita y describe la situación relacional entre léxicos, la situación hermenéutica que logra una nueva interpretación de la obra de arte literaria que permite a la identidad léxica encarnada efectuar una modificación en su propia red textual como respuesta a esa disposición anímica que conduce a querer *decir algo*. Si la sincronía logra el estímulo suficiente, esa modificación no será marginal y podrá convertirse en un proceso (re)descriptivo que le permita a la identidad personal empezar a decirse de manera novedosa — que expresa el éxito mínimo de la (re)descripción— y que pueda llegar a crearse a sí mismo través de una obra de arte — que constituye el resultado hermenéutico que más contribuye, sin que se pretenda con ello decir que es *mejor*, con la vitalidad hermenéutica del lenguaje y su relación en el juego dado por la relación contexto-*background*.

La anterior descripción no debe llevar a pensar que los ejes son independientes. Se trata de instancias diversas del proceso de generación de la especial espacialidad lingüística en la que acontece el estímulo entre los léxicos encarnados y publicados, el lugar en el que acontece la identidad personal y *puede* renovar al lenguaje, al permitir que *pueda* hacer surgir nuevas perspectivas, *pueda* adoptarlas y se vuelva a dar vigor a las zonas del momento dinámico del giro hermenéutico que caen en el cómodo y sospechoso trasfondo contextual de las marcas ciegas.

Esta interacción hermenéutica debe tener resultados compartibles. Una vez abordada la obra con un mínimo de interés ocioso, se la tendría como un tema de conversación, anodino o interesante dependiendo de la capacidad de la inteligencia —un nombre un tanto pomposo para la capacidad de inventarse vínculos entre temas que parecen inconmensurables— para llamar la atención. Pero es importante escribir, no necesariamente una obra de arte literaria original, que es la máxima de las expresiones de creación de sí, sino un testimonio de los resultados de tal interacción filosófico-hermenéutica con la literatura. *Este* artículo es, precisamente, tal testimonio de lo que la identidad personal que *nos* constituye *tiene* que decir y, por suerte, *quiere* decir.

Ningún texto es para siempre: esa es una certeza que deja el juego hermenéutico y el espacio relacional recién descritos. No obstante, se debe aprovechar la posibilidad que su mismo carácter orgánico otorga para hacer el intento por (re)describir la importante región límite que *nos* caracteriza y que habitamos, a mitad de camino entre lo que, gracias a nuestra intervención, *significa* en el mundo-contexto y lo que *merodea* en la opacidad del *background*. Participar del espacio contextual dinámico y relacional que plantea la hermenéutica propuesta hasta aquí es construir la identidad personal de acuerdo con la cual decir “léxico” y “hermeneuta” sean equivalentes.

5. Referencias

- Gadamer, H.G. (2007). *Verdad y método*. Ediciones Sígueme. Salamanca. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Ediciones Orbis, S. A. Madrid. Traducción de Félix Duque.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón práctica*. Ediciones Sígueme. Salamanca. Traducción de Manuel García Morente.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. Editorial Porrúa. México D. F. Traducción de Manuel García Morente.
- Londoño, D. y Castañeada, L. La comprensión como método en las ciencias sociales. En: *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, 31, (septiembre-diciembre de 2010, Colombia), pp.248-280, acceso: <http://revistavirtual.ucn.edu.co/> Recuperado: 5 de marzo de 2013.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche, la vida como literatura*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. Traducción de Ramón J. García.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche, life as literature*. Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (1968). *The Will to Power*. Vintage Books Edition. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale.
- Nietzsche, Friedrich. (1997). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial S. A. Madrid. Primera edición de la biblioteca de autor.
- Nietzsche, Friedrich. (1998). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Alanza Editorial S. A. Madrid. Primera edición de la biblioteca de autor. 1998.
- Nietzsche, Friedrich. (2002). *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*. Alianza Editorial S. A. Madrid. Primera edición de la biblioteca de autor.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford University Press. New York.
- Parfit, Derek (2004). *Razones y personas*. Madrid: Machado.
- Rorty, Richard. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós. Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot.