

SER, HACER Y DECIR

MARIANO URE

U.C.A

Resumen: El artículo cuestiona la interacción y la comunicación en tanto fenómenos intencionales desde una perspectiva ontológica. Recorre críticamente el esencialismo que supone la teoría de la sustancia y las tesis básicas de las vertientes analíticas antimetafísicas, con el fin de descubrir la relación entre la palabra en cuanto signo y la palabra entendida como donación. Así, acentúa el carácter constituyente de la persona y la función plenificadora de la coexistencia en su concreción pragmático-lingüística.

Palabras clave: lenguaje, comunicación, alteridad, identidad, hermenéutica.

Abstract: This paper analyzes the interaction and the communication as intentional phenomena through an ontological perspective. It covers critically the essentialism assumed by the theory of substance and some thesis of the analytical philosophy, in order to discover the relation between the word as a sign and the word as a donation, emphasizing the potential nature of the person to be itself and the effects, in terms of fullness, of coexistence when it executes pragmatic linguistic operations.

Keywords: language, communication, alterity, identity, hermeneutics.

Los dispositivos tecnológicos modernos que posibilitan una circulación extraordinaria de información obligan a repensar la comunicación más allá de las transformaciones sociales que provocan. El tema que me ocupa, aquí, responde a la pretensión de recuperar la centralidad de la pregunta por el ser en el actuar cotidiano y comunicativo del ser-ahí. En particular, considero el ser en cuanto constitutivo-constituente de la identidad personal con relación a la acción y a la expresión. Para ello es imprescindible incluir el plano histórico, pues una adecuada

reflexión afrontada desde una tradición hermenéutica dialógico-existencial, que presupone un historicismo realista, es capaz de formular con fidelidad el singular modo en que el ser, el hacer y el decir se determinan recíprocamente.

El camino que propongo recorrer, para dilucidar el rol de los actos intencionales en la apropiación de sí, va del cuestionamiento a un esencialismo estático, homogeneizante y despersonalizante, que unifica las voces arbitrariamente, a la crítica de una filosofía analítica, sobre todo en sus vertientes abiertamente antimetafísicas, que reduce el obrar y el hablar, respectivamente, a las repercusiones sociales y a la organización lógico-gramatical. En medio de ello irá tomando forma una respuesta al problema de los efectos de la acción comunicativa en el dinamismo ontológico del hombre.

1. Cuestionamiento contemporáneo al esencialismo

Aun en sus variadas formulaciones, las filosofías contemporáneas presentan una característica que las unifica: la desconfianza, más o menos radical, por todo lo *dado*; y más aún el rechazo al recurso a lo *dado* como fundamento de validez universal. Vattimo y Lyotard, para citar a dos renombrados representantes de la posmodernidad, configuran el paradigma de oposición a una realidad predispuesta y orientada. También comparten el espíritu crítico frente a posturas universalistas autores de diferentes tradiciones, de la hermenéutica al deconstruccionismo y del pragmatismo al fisicismo.

Específicamente, lo que la filosofía contemporánea cuestiona es el esencialismo presupuesto en una teoría del orden natural, según la cual los entes están especificados intrínsecamente por su esencia (unidad materio-formal) y movidos extrínsecamente por una causa final. La razón del rechazo se encuentra en la necesidad de preservar la autonomía del individuo y su capacidad de autodeterminación. Entonces, la teleología es descartada del mismo modo en que es desechada la causalidad para explicar los fenómenos humanos –en su uso contemporáneo, la noción de causa está acompañada de la significación negativa

de lo mecánico que no da lugar a la autoposición del sujeto—. En esa lógica, es conveniente evitar la referencia a la esencia, humana y común a todos los seres racionales, ya que detrás de ella se supone no sólo la igualdad entre los hombres en su estatuto ontológico sino también, y lo que es peor, la homogeneidad en el desarrollo de una *forma de vida*. La promulgación de un *destino común* sería una generalización que pone límites e instituye ataduras que dificultan la adquisición de la propia identidad; por ende, la opción a seguir, no importa si paulatina o bruscamente, es evitar la sumisión a un modelo impuesto desde afuera.

Esta es, precisamente, la tesis de Vattimo sobre la emancipación. La racionalidad no es más que un *pensamiento débil* que no puede alcanzar un grado de fundamentación última, pero que tampoco necesita de ella. Por ese motivo, la tradición no debe presentarse como portadora de soluciones comunes, únicas y definitivas, válidas para cualquiera, en todo tiempo y bajo cualquier circunstancia, sino como ámbito en el que cada sujeto consigue hablar su *dialecto* y acepta el de los demás. En efecto, en la sociedad posmoderna “se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio «principio de realidad»”¹. Así, se desdibuja la idea de una racionalidad central de la historia —universalismo— que otorgaría sentido a sus acontecimientos independientemente del juicio subjetivo.

De todas formas, el pensamiento contemporáneo no niega la universalidad totalmente; si bien adquiere un sentido diferente al que le otorga el esencialismo. Para comprender este giro semántico hay que seguir la distinción habitual en el terreno jurídico entre las recomendaciones y las normas vinculantes. Lo universal, en el sentido contemporáneo, ocupa el lugar de lo no vinculante —lo recomendado, lo aconsejado—, y es simplemente una pretensión de validez. Así, lo universal es aquello singular que cuenta con una ejemplaridad virtual y que se convierte en universal gracias a la decisión personal de asunción del modelo.

1 VATTIMO, Gianni, *La sociedad transparente*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1994 (*La società trasparente*, 1989), p. 82.

Por medio del diálogo y de la confrontación con otros, real o imaginaria, el individuo *puede* lograr una mayor comprensión de sí mismo, y obtener el consenso y la aceptación de los otros acerca de su modo particular de realizar la humanidad. Aquí es importante el *puede* (la posibilidad), que suplanta a lo *dado* del esencialismo: mientras una teoría del orden natural formula *formas de vida* y prescripciones morales de manera vinculante –para todos del mismo modo–, para el pensamiento contemporáneo todo es igualmente *dialecto*, susceptible de elevarse a *lengua oficial* con la condición de que sea aceptado universalmente por todos los integrantes de la comunidad.

En esta línea Habermas desarrolla su teoría de la acción comunicativa y, junto con Apel, la ética del discurso². A pesar de que para ambos lo universal es vinculante, tanto la norma moral como la ley civil, lo es recién en un segundo momento. Inicialmente, en la práctica discursiva ninguna voz tiene primacía sobre las demás: todas son pretensiones de validez. La validez universal se alcanza *a posteriori*, a través del acuerdo y de la libre aceptación de todos los participantes. En otras palabras, la fuerza normativa de lo universal, a lo cual está obligado el individuo, se sustenta en el consenso. El postulado ético discursivo (D)³, en cuanto principio formal-procedimental, garantiza la emancipación respecto de la tradición ya que elimina desde el arranque todo tipo de referencia material.

2 Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1991 (Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln, 1983); cfr. APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1998 (“Fallibilismus. Konsensstheorie der Wahrheit und Letzbegründung”, en *Philosophie und Begründung*, 1987 y *Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, inédito).

3 “De conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en cuanto *participantes de un discurso práctico* (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida” [HABERMAS, *op. cit.*, p. 86].

Tanto los regímenes políticos totalitarios del siglo XX, así como también la herencia de filosofías sistémicas que procuraban soluciones a todas las dificultades planteables en el trabajo teórico, contribuyeron a la identificación de la pretensión de universalización con un mecanismo de alienación y de constricción. Si Berdiaev exagera su crítica a la sociedad es porque observa que el mundo de las interacciones sociales no sirve como plataforma para el establecimiento de la “comunidad”⁴. Para que el hombre trascienda su soledad y colme su sed de comunicación, deberá evitar la instrumentalización y la objetivación de las cuales se sirve toda acción social para llevarse a cabo, y lanzarse a la consideración de sí mismo y del otro como tú. En este marco, lo universal es sinónimo de impersonal, y lo válido para todos se iguala a lo abstracto e impuesto extrínsecamente, mientras que la apelación a la singularidad parece ser el camino más conveniente para salvaguardar la dignidad y la irrepitibilidad de la persona.

Llevada hasta su punto extremo, esta tendencia ha llegado a considerar, por ejemplo Pareyson con su personalismo ontológico, que en el caso del hombre “el individuo agota la especie”⁵. Con esto el filósofo italiano no afirma que los hombres carecen de una estructura ontológica que los asemeje entre sí. Se trata, más bien, de un recurso lingüístico para poner de manifiesto que la existencia humana es singular, y que cada sujeto debe cumplir el sentido de una manera única y original. De allí surge la noción de universalidad singularizada, según la cual lo común radica en la posesión de una norma singular –que cada hombre lleva intrínsecamente– de realización de la humanidad. En efecto, la justificación de que el individuo agota la especie se apoya en el carácter normativo del concepto de humanidad: “en el ser del hombre está implícita la obligación del individuo a realizar

4 BERDIAEV, Nicolai, *Cinco meditaciones sobre la existencia*, trad. Pedro Gringoire, Buenos Aires, La Aurora, 1948 (Cinq **méditations** sur l’existence, 1936).

5 PAREYSON, Luigi, *Esistenza e persona*, Génova, Il Melangolo, 2002, pp. 164-166.

tal esencia”⁶. Ahora bien, estar sujeto a la exigencia de constituir la esencia no implica la adaptación a modelos genéricos y abstractos, sino el completamiento de la insuficiencia de la propia personalidad a través del camino de la innovación. Por eso, una proposición universal con connotación existencial, que repercute directamente en el actuar del sujeto, jamás podrá ser impuesta y buena moralmente al mismo tiempo. Para que sea lícita, aun cuando su contenido sea verdadero, deberá ofrecerse a la libertad del individuo para que éste se decida a favor o contra ella.

Además de la condena a un pensamiento que, aceptando la polisemia del ser inter-especie, no incorpora la polisemia intra-especie en el plano humano⁷, la filosofía contemporánea contradice un esencialismo que supone el principio escolástico *el obrar sigue al ser*, observando que de allí se extrae una postura antropológica estática, en la que el ser del hombre (y su modalidad) está determinado. O, en todo caso, si algo puede modificarse en el hombre, pertenece al plano accidental, mientras que la sustancia sigue intacta. Allí se levanta la reacción contemporánea, la cual, partiendo de una visión dinámica de la esencia humana, vulnerable a los condicionamientos sociales en medio de los que cada individuo configura su identidad, pone la *relación* en el centro, ya no como accidental o secundaria, de lo cual el individuo pueda prescindir sin dejar de ser, sino como aquello que lo define –o constituye– en primera instancia y que lo redefine a través del ejercicio de la alteridad.

Pero, ¿hasta qué punto son justificadas las controversias levantadas contra el esencialismo? En la medida en que el recurso a la universalidad degenera en ideología. El cuestionamiento parece lícito cuando una construcción teórica aspira a la univocidad y se la intenta propagar unilateralmente, sin dar lugar a procesos comunicativos sinérgicos que culminen en un descubrimiento de la verdad aun mayor. Es, asimismo, válido allí donde se cancela el dinamismo con el fin de alcanzar proposiciones universales –concebidas como portadoras de una verdad

6 Ibid, p. 165.

7 “Ser humano se dice de muchas maneras”.

perenne a la cual el individuo debe someterse—, que posibiliten el control social y la manipulación. Por eso, la refutación a un esencialismo estático y a un universalismo homogeneizante cobra fuerza si se busca en ella una alternativa argumentativa para fundamentar la inmoralidad de la masificación y del acercamiento al otro como a un *target*, donde el objetivo sea automatizar su modo de pensar y de actuar para obtener un beneficio propio.

2. Historicidad de la sustancia

La desaprobación de un esencialismo de referencias a estados inmutables, supone la historicidad como característica de la existencialidad de la sustancia. Ya Heidegger y los posteriores estudios de Gadamer han mostrado cómo el comprender (el ser) no puede prescindir de la familiaridad con la historia y con los prejuicios requeridos para el entendimiento, así como tampoco el despliegue del proyecto —del estar lanzado hacia delante— de cada hombre. A partir de allí, la existencia comienza a definirse como tarea a la que no sólo le es permitido, sino exigido, variar, por el sentido correspondiente a las diversas etapas de su desarrollo.

En efecto, la estructura ontológica dinámica del hombre no indica simplemente la condición existencial de estar *en medio del devenir*. Mucho más aun, su estructura es *en devenir*. Entonces, aquello que lo define en un determinado momento no puede utilizarse como criterio de especificación en una instancia diferente, ya que ha transmutado su identidad. Aquí los análisis aristotélicos sobre el movimiento físico, como pasaje de un término inicial a uno final, son reconvertidos al plano ontológico: la sustancia, en cuanto histórica, existe como tránsito de un presente hacia un futuro, cuya conquista redunda en la plenificación de su propio ser.

Tal es la dirección que toma la tesis pareysoniana de la “intencionalidad ontológica”⁸, aplicada a la condición humana. La existencia es un movimiento hacia el ser de alguien que es. Pero,

8 *Esistenza e persona*, *op. cit.*, p. 14.

puesto que ya es, ¿hacia qué ser se dirige? Ser sí mismo. Ahora bien, puesto que la persona se define como relación con el ser, convertirse en sí mismo es al mismo tiempo intensificar la radiación ontológica (participación). La intencionalidad se explica con la normatividad intrínseca de tener que convertirse en lo que ya se es, es decir, en la obligación de desplegar históricamente el propio ser hasta completar la insuficiencia originaria. El presente, aquí, se descubre orientado al futuro, cuyo vínculo ya no es el de la continuidad cronológica, sino el de punto de partida y destino ontológicos. En la meta (futuro cumplido), la persona no se iguala a la que ha iniciado el proceso: allí ha adquirido un plus que ha transformado su identidad ontológica y, con ella, la psicológica y la social.

Este es el camino para superar el límite subyacente en la definición de persona de Boecio, que consiste en la insuficiencia de las categorías clásicas sustancia-accidente para formular adecuadamente el *ser humano en devenir*. Si la persona es una *sustancia individual de naturaleza racional*, sus capacidades operacionales están determinadas de antemano por los atributos respectivos a la modalidad de su ser. De hecho, por su naturaleza racional, puede servirse de signos para comunicarse, así como también pensar, reírse, hacer arte, participar en rituales religiosos, etc. El hacer y el decir son, entonces, instrumentos, a la mano, de injerencia sobre el mundo natural y sobre el intersubjetivo.

Si bien es cierto que el modelo interpretativo que se basa en las nociones sustancia-accidente no excluye de por sí el movimiento, sin embargo encierra un alto grado de estatismo. La sustancia conforma un núcleo de operaciones que determina la identidad, permaneciendo invariable a pesar de las modificaciones que sufre. Lo que cambia en ella pertenece al accidente (cantidad, cualidad, tiempo, lugar, relación), sin embargo lo que especifica la sustancia queda inalterado –su alteración se comprendería en términos de generación y corrupción–.

El problema de este planteo radica en que, considerar como accidentes la figura física, las aptitudes personales, el lugar don-

de se vive, la época histórica en la que se encuentra y las personas con las que se relaciona (pareja, amigos, colegas, etc.), es reducir su fuerza constitutiva y condenarlos al plano de lo circunstancial. Pero no es indiferente, de acuerdo con la inclinación hacia un futuro singular, con quién uno se case, de quién se hace amigo, o en qué país decida radicarse. La historicidad en la que se está envuelto comporta la permeabilidad con respecto a lo que acontece alrededor. Este es, precisamente, el punto de inflexión, ya que, desde el enfoque que propongo en estos párrafos, la ejecución de las operaciones repercute en el núcleo hasta transfigurarlos radicalmente. Juan no es el mismo Juan casado con Ana o con María, así como tampoco Pedro es idéntico trabajando como maestro en una escuela rural o desempeñándose como ministro de educación de la nación. De todas formas, lo que está en juego no es la identidad que responde a la asunción de un rol social o de una estructura emocional, sino la ontológica. Si el sentido impregna la existencia, el camino que forjo, recorriéndolo con mis decisiones, comporta la realización de una *forma de vida* en un tiempo y en un lugar. Ese camino deja entonces de ser casual o contingente *para mí*, aunque lo sea en una metafísica del *en sí*.

Esto último se justifica teniendo en cuenta que el futuro hacia el cual está volcada la persona le pertenece sólo a ella. Si bien habría que evitar la conceptualización de la problemática de la historicidad por medio de las categorías sustancia y accidente, es imprescindible retener las del binomio acto-potencia. Así como cada potencia está referida a su acto y no a uno en general –la cognoscitiva a la cognición, la de caminar a la acción de mover los pies coordinadamente, etc. –, el futuro en el cual el sujeto constituye su ser está virtualmente contenido en el presente. Y puesto que la actualización de ese futuro puede darse sólo en cuanto correspondencia con la virtualidad de su presente, la concreción particular e histórica de la vocación asume el carácter de necesaria *para mí*. Efectivamente, la necesidad y la contingencia se juegan en esta dimensión personal –no en la impersonal del *en sí*–, en la que los vínculos intersubjetivos no resultan neutrales ni iguales en el dinamismo ontológico del

individuo: unos favorecen la realización singular de su esencia, mientras otros la impiden, provocando un empobrecimiento de su ser e imposibilitando el cumplimiento del sentido.

La clave para el diálogo entre la hermenéutica y la escolástica, entre un historicismo que supone el dinamismo estructural de la persona y una cosmovisión que se inclina hacia la afirmación de la inmutabilidad de su identidad esencial, está dada por el concepto de *feri ad esse*⁹. Incluso se podría plantear cierta complementariedad si a la idea de *hacerse hacia el ser* se le agrega el *sí mismo*, es decir, si el *feri ad esse* es entendido como *a priori* existencial que exige la redefinición de *lo que* cada sujeto es. Sin embargo, para que el *hacerse* sea válido en su poder explicativo, debe desprenderse del...*otro como otro* –lo cual significaría fusión en un todo social o trascendente– así como también de la reducción a lo accidental, y, en cambio, contar con el...*sí mismo* como horizonte.

Así concebida, lejos de presuponer un desorden natural, la historicidad implica un orden, pero normativo y, por ende, dinámico. Esta constitución de la persona –la realización de su intencionalidad ontológica– depende de la libertad personal. De allí surge la responsabilidad por aquello en lo que cada uno se ha convertido, y por la coherencia o la oposición entre lo que se ha querido ser y lo que efectivamente se es.

3. “El ser sigue al obrar”

El paso especulativo consecuente con las tesis anteriores consiste en la reformulación del principio escolástico que proclama *el obrar sigue al ser*. Desde un historicismo moderado y realista, los términos del enunciado se revierten, conservando, sin embargo, la acción representada por el verbo *seguir*, que en este contexto sustituye la forma pasiva *ser determinado por*. Llevando a cabo esta operación, el principio escolástico deja espacio al principio historicista que reza *el ser sigue al obrar*. No se trata de un desplazamiento, en el que lo nuevo ocupa el lugar

9 Cfr. FERRO, Luis S., *La sabiduría filosófica siguiendo las huellas de santo Tomás*, Tucumán, UNSTA, 2004.

de lo precedente dejándolo sin efecto. El principio historicista es, más bien, un complemento del escolástico, aunque no mediante un mecanismo de mera agregación de partes, sino como añadido que culmina en una revalidación.

Por supuesto, el nuevo principio es legítimo si se aplica a la condición del hombre. No lo es, en cambio, si con él se quiere explicar el origen del ser en general, así como tampoco si se vale de él como fundamento de la radicación histórico-ontológica de la persona. Por otra parte, como se observa, el *ser* que sigue al obrar no es el acto de la esencia, ya que según esa acepción el ser es anterior a la operación y simultáneo a la esencia. Con un sentido más bien contemporáneo, el ser al que me refiero es el ser-ahí que, como sostiene Buber, envuelve una modalidad y, por ello, es un ser-así. En otras palabras: el ser humano como totalidad insuficiente (constituido-constituible).

La concepción de la existencia como tarea de búsqueda del yo procede de una larga tradición iniciada por Pico de la Mirándola –en esto el primer existencialista– gracias a su definición del hombre como “forma indefinida”¹⁰, con la cual figura la consistencia de la doctrina hilemórfica. De acuerdo con

10 PICO DE LA MIRÁNDOLA, *De la dignidad del hombre*, México, Ramón Llaca, 1996, p. 105. Refiriéndose al Artesano, forjador del mundo y de la naturaleza de las cosas, sostiene que para distinguir al hombre de las restantes criaturas, “hizo del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio particular, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión»”, p. 105.

la teoría de la composición materio-formal del ente, la forma, en cuanto acto, es aquello que cualifica la materia disponiendo no sólo su figura exterior sino, sobre todo, su grado entitativo y sus capacidades operacionales. Por eso, sería contradictorio considerar una forma como algo indefinido. Entonces, ¿por qué recurre el filósofo renacentista a esa fórmula? Porque advierte la ambigüedad inherente a la condición del hombre, que es y no es al mismo tiempo. En cuanto “mudadiza y transformadora de sí misma”¹¹, la naturaleza humana está definida solamente por el atributo de tener que autodefinirse. La analogía entre el hombre y el camaleón se entiende en esta dirección: la capacidad de cambiar de color, en última instancia, más que indicar el oportunismo o la habilidad de adaptar la conducta según lo que resulte más ventajoso en cada caso, señala la facultad de transformar su propia esencia.

El círculo trazado por Pico de la Mirándola se cierra con la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur, en la que indaga acerca de la función de la narratividad en la conformación de la identidad. En efecto, la distinción entre la identidad *idem* e *ipse*¹² no es más que un tentativo de respuesta a la misma problemática afrontada por la caracterización de la persona como *forma indefinida*. Con un bagaje cultural y científico diverso, Ricoeur elabora una teoría de la subjetividad divergente de la noción de sustancia, en cuya base se encuentra la tesis de que el yo no está dado desde un comienzo, sino que es alcanzado a través de la interpretación y de la práctica moral que, por su intencionalidad, suponen la primacía de la alteridad como constitutivo. La vida, afirma el autor francés, es sólo fenómeno biológico hasta que no es relatada, y si esa narración no incorpora la ficción como elemento de superación de la sedimentación (estructuras privadas o sociales paralizadoras). Esa vida se convierte en humana en cuanto el sujeto asume su historia personal como un relato *por*

11 *Ibíd.*, p. 106.

12 Cfr. RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Madrid-México, Siglo XXI, 1996 (*Soi-même comme un autre*, 1990).

hacer, de la cual él mismo es el narrador¹³.

En coherencia con tales posturas, habría que otorgar crédito a Sartre cuando afirma que “la existencia precede a la esencia”¹⁴. Más allá de las claras intenciones de enfrentarse a una cosmología creacionista, el juego lingüístico al que acude encierra una verdad fundamental: la existencia funciona como plataforma para la construcción de *sí mismo*. Sin embargo, la gran debilidad de Sartre consiste en la asimilación del hombre con la nada. Si el hombre fuera *nada*, tampoco contaría con las facultades suficientes para autoformarse. El problema se resuelve, tal como lo han hecho de un modo u otro Pico de la Mirándola y Ricoeur, así como también Kierkegaard, Jaspers, Berdiaev, Buber, Pareyson y Frankl, entre otros, aceptando la precedencia de una *esencia insuficiente* a la existencia. De esa manera, la existencia mantiene su poder de exigir la realización de la identidad.

La cuestión crucial, tanto para una filosofía que reconoce en la trascendencia la fuente de una previa pero no total determinación de la esencia, como para aquella que la rechaza como punto de partida analítico, es: ¿cómo se reconfigura la esencia?; ¿de qué manera se modifica el ser? Precisamente en el hacer y en el decir, en el particular modo de interactuar con los demás y de participar en intercambios comunicativos. Entonces, la conducta y la expresión dejan de ser simples instrumentos de injerencia en el mundo objetivo —el carpintero que toma en sus manos la sierra y el martillo para producir una mesa, el periodista que a través de la publicación de un artículo logra instalar un determinado tema en la agenda pública—, y su ejecución forja el ser del sujeto y, con él, las nuevas capacidades operacionales.

El ser, el hacer y el decir se determinan recíprocamente:

13 Ídem, *Tiempo y narración*, trad. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995-1996 (Temps et récit, 1983-1985); *La vie: un récit en quête de narrateur* (1984) [recogido en el volumen italiano: RICOEUR, Paul, *Filosofía e linguaggio*, Milano, Guerini, 1994].

14 SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Prati de Fernández, Buenos Aires, Sur, 1947 (L’existentialisme est un humanisme, 1946).

se obra como se es y se es como se obra. En este punto no conviene introducir las categorías causa-efecto ya que, con ellas, el problema se oscurece mayormente. De hecho, la recíproca determinación se lleva a cabo en un mecanismo dialéctico en el que la actividad comporta receptividad y la receptividad requiere actividad. Esto se verifica al reparar en la cultura: ¿la cultura es creación humana o, por el contrario, el hombre está moldeado por ella?; ¿es causa o efecto de la identidad? Las dos cosas simultáneamente. Ser honesto o solidario, entonces, ¿depende de mis aptitudes o me hago tal diciendo la verdad y actuando a favor del necesitado? Indudablemente, si no poseo la potencialidad de convertirme en solidario jamás podría llegar a serlo —así se sostiene que el ser determina el obrar, aunque no lo hace acabadamente ya que el individuo no es una máquina que reacciona frente a impulsos internos o estímulos externos—. Pero, por otra parte, desligado de la acción desinteresada en beneficio del prójimo no lograré plenificar mi ser —de esta manera se sostiene que el obrar determina al ser, es decir, que la acción rediagrama la identidad—.

De todo esto proviene, entre otras tantas derivaciones, una que merece particular atención: la falta de neutralidad del actuar y del expresarse. Indefectiblemente, lo que se hace y lo que se dice modifican o positiva o negativamente el ser del sujeto. ¿Acaso no afecta radicalmente mi ser el difundir una información falsa manipulando a mi interlocutor para obtener algún tipo de beneficio? ¿Es indiferente si emprendo una actividad que instrumentaliza al otro y lo despoja de su dignidad? Aquí aparece la dimensión ética y el bien en su trascendentalidad. Si completar el ser por medio del hacer y del decir requiere la apropiación de nuevo ser —la adquisición de un plus ontológico, o la intensificación de la radicación metafísica o de la participación—, *ser más* se traduce en *ser mejor*. Sin embargo, la acción y la locución también pueden dar lugar a la traición del propio ser —es decir, a la normatividad de su constitución esencial—.

Por otro lado, es importante destacar, a modo anticipatorio, el papel fundamental que juega la intersubjetividad. En efecto,

la acción y el habla se ubican en un plano relacional. Mientras hablar es *decir algo a alguien*, obrar es *hacer algo con o para alguien*. Por eso, la alteridad, sobre la que habrá que profundizar más adelante, emerge como un factor adicional, aunque no aleatorio, en el proceso de plenificación –o mejoramiento– del yo en cuanto persona.

4. Revalorización de lo pragmático-lingüístico desde la ontología

Puesto que el ser, el hacer y el decir se determinan recíprocamente, las investigaciones desarrolladas en el campo pragmático-lingüístico recobran fuerza en el seno del debate ontológico sobre el hombre. Si, por un lado, la falta de confrontación entre la filosofía analítica y la hermenéutica que se ha verificado a lo largo del siglo XX se debe a que la primera, en muchas de sus manifestaciones, ha pretendido ocupar el lugar de la ontología, reduciendo sus cuestionamientos a problemas de lenguaje, o incluso negándola a través de la identificación de su estatuto epistemológico con la creencia; por otro lado, el diálogo entre ambas corrientes promete una cooperación que refuerza la respuesta a las principales problemáticas en torno a la comunicación intersubjetiva y a su función constitutiva de la identidad. El acercamiento es posible pero, además, crucial, sobre todo para evitar los abusos de una y otra parte. Mientras la filosofía analítica concibe el habla simplemente como el ejercicio de la racionalidad orientada al entendimiento y a la modificación del comportamiento del destinatario del mensaje¹⁵, eliminando de su perspectiva toda referencia al ser, la hermenéutica existencial tiende a menospreciar lo signico y su alcance pragmático por considerarlo una objetivación de lo que es inagotable de por sí y, en consecuencia, porque juzga que el conocimiento objetivo

15 Lo pragmático supone lo informacional: “¿Tengo que entender una orden antes de poder actuar de acuerdo con ella? – Claro; de lo contrario, no sabrías lo que tienes que hacer” [WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica, 2004 (Philosophische Untersuchungen, 1953), § 505].

no contribuye a la comprensión del ser sino que la hace más dificultosa –tal como se ve claramente en Berdiaev, para quien el intercambio lingüístico y las interacciones sociales componen las instancias a superar para lograr pasar de una existencia superficial a una auténtica–.

Los estudios lingüísticos de F. de Saussure y E. Benveniste, la semiótica de Ch. S. Peirce, así como también la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, tienen el mérito de haber teorizado sobre la palabra en cuanto componente de un código, gracias al cual el discurso logra articularse y, por lo tanto, hacerse transmisible y comprensible para el interlocutor. El lenguaje conforma una estructura (*langue*) que aplicada se vuelve intencional (*parole*) –discurso, es decir, palabra dirigida a alguien–, por lo que la significación queda sujeta al contexto de su uso. Allí aparece la teoría de los *juegos lingüísticos* –de las diferentes situaciones, juegos sin reglas prefijadas, en las que es utilizada la palabra–: el juego determina el significado y, con él, la pertinencia o impertinencia de recurrir a tal o cual herramienta lingüística en correspondencia con los fines perseguidos.

No obstante el paso hacia lo pragmático ya está contenido en cierta medida en la tesis wittgensteiniana con la que defiende que el lenguaje representa “formas de vida”¹⁶ antes que objetos extramentales, sólo con los aportes de la semiótica conductista de Ch. Morris han sido correctamente sistematizados los planos sintáctico, semántico y pragmático del lenguaje. Los tres órdenes se distinguen sólo analíticamente, pero en la realidad integran un único proceso sígnico, que se entiende como el conjunto de producción de un mensaje por parte del comunicador y de recepción por parte del comunicatario, recepción que resulta en la asunción de una nueva disposición a actuar¹⁷. En esta misma línea se ubican las contribuciones de la teoría de los actos de habla que dio notoriedad a Austin. Lo que enseña el filósofo

16 *Investigaciones filosóficas, op. cit.*

17 Cfr. MORRIS, Charles, *Signos, lenguaje y conducta*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1962 (Signs, Language, and Behavior, 1946).

inglés se resume en que *decir* no es enunciar sino *hacer* algo¹⁸. Así, establece la distinción de los actos performativos –locucionario, ilocucionario, perlocucionario¹⁹–, en los que expresar se convierte en actuar, ya sea porque la locución requiere el uso de las cuerdas vocales, porque en la ilocución prometo algo que realizaré, o porque por medio de la perlocución provoco ciertas reacciones en quien me escucha. En esto consiste precisamente su mayor descubrimiento: que el lenguaje, además de poseer un sentido y una referencia, cuenta una *fuerza*, que se traduce como la capacidad de producir algo, en mí, en el mundo y en el otro²⁰.

El punto fundamental del acercamiento disciplinario es cómo la acción y la expresión obtienen la intensificación de la relación con el ser. O: ¿cómo es posible que lo objetivo y lo inagotable –el signo y el ser– convivan de tal modo que su presencia complete la insuficiencia esencial de la persona? De la respuesta que se dé a esta cuestión depende la posibilidad de liberar un espacio para la crítica interdisciplinar con las ciencias de la comunicación y con la tradición analítica. Pero, entonces, ¿puedo efectivamente *ser más* gracias al uso objetivo de los signos lingüísticos?; ¿el ser, que no es objeto sino *lo otro del ente*, se da en la palabra y en la acción?; ¿de dónde proviene la fuerza del entendimiento y de la interacción para transformar lo que soy?

Abundante en argumentos y sugerencias, la hermenéutica pareysoniana proporciona elementos de gran valor para fundamentar teóricamente la presencia del ser en la palabra-signo. Una de sus tesis más ricas es aquella con la que contrasta dos tipos de palabra: la revelativa y la expresiva. La primera entrega la verdad, en su trascendentalidad; la segunda refleja las características de la forma histórica a la que pertenece el hablante y empaña la verdad. La originalidad de Pareyson consiste en que la palabra revelativa, en cuanto manifestación del ser, es al mismo

18 Cfr. AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Buenos Aires, Paidós, 2003 (How to do Things with Words, 1962), p. 53.

19 *Ibid.*, p. 153.

20 *Ibid.*, pp. 144-145.

tiempo expresiva, pero la expresiva no siempre es simultáneamente revelativa²¹. Puesto que el ser se da en la historia –en esto Pareyson sigue a Heidegger– y en la persona, la comprensión y la comunicación de la verdad no puede desligarse del espacio y del tiempo. El lenguaje ya no es sinónimo de *signo sensible* así como tampoco de *inteligibilidad*: es expresión que revela. Y revelación no puede darse allí donde no hay locución humana. A partir de esto, surge una *semántica ontológica*, en la que el verdadero significado del signo lingüístico es el ser. Sólo de este modo queda justificado que el ser, siendo un no-contenido, se sirve de un contenido para transmitirse.

Hay que tener presente que la *semántica ontológica* pareysoniana no es igualable a la *semántica óptica* o *referencial* que propone Ricoeur. Según el hermeneuta francés, la funcionalidad ontológica del discurso reside en la creación de una intersección entre el sujeto y su mundo exterior, por la cual el sujeto se hace capaz de indicar el ente. Sin embargo, en Pareyson la funcionalidad ontológica del lenguaje es radicalmente diferente: ya no se trata de denotar algo (referencia óptica) sino de entregar el ser y la verdad en la palabra-signo.

Frente a los extremos de menosprecio por el signo lingüístico, por un lado, y de reducción de la significación a la referencialidad, por el otro, Pareyson recupera el valor de la expresión redimensionándola en cuanto canal de circulación del ser. La palabra es sede inadecuada de la verdad “solamente si se la entiende de manera racionalista como explicitación total; pero si se la mide en su infinita capacidad, aparece más bien como la sede más apta para acoger la verdad y conservarla como inagotable”²². Más allá de la denotación, la palabra-signo revelativa contiene la verdad sin traicionarla. Para ello, es preciso que tanto quien emite la palabra como quien la interpreta estén

21 Esta distinción deriva de los estudios pareysonianos sobre el pensamiento revelativo (o filosófico), que manifiesta la verdad, y sobre el expresivo (o histórico), que oculta la verdad por su excesiva preocupación por el tiempo particular en el que se lo lleva a cabo [cfr. *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971].

22 *Verità e interpretazione, op. cit.*, p. 117.

abiertos y dispuestos a penetrar en ella como se lo hace frente al misterio. Con tales actitudes, de atención, respeto e interés, el individuo se pone en condiciones de comprender lo no-dicho en lo dicho, lo no-contenido en el contenido.

Así, lo pragmático-lingüístico, contrariamente a las convicciones de Berdiaev, lejos de impedir el acercamiento intersubjetivo, la clarificación de la existencia o la apropiación del destino ontológico de la persona, se presenta como plataforma desde la cual lanzarse hacia una comunicación existencial que da lugar a la reconfiguración de la identidad ontológica. Más aun, el *feri ad esse* necesita el sustento del hacer y del decir; sin ellos el ser ahí permanece inmóvil, ni más rico ni más pobre, idéntico a sí mismo al principio y al final del arco de su existencia. La acción y la expresión actúan como *soporte* para la apropiación personal del ser en la historia.

Por otra parte, lo pragmático-lingüístico queda revalorizado por la ontología en la medida en que ella le confiere sentido y valor. El sentido del habla y de los efectos que provoca en el radio de su intencionalidad, si por sentido se entiende cierta inclinación, reside en promover la autodefinición de la esencia del individuo y en cumplir el rol de canal de manifestación de la verdad. Sobre esto, a su vez, se basa su licitud: el hacer y el decir resultan válidos en la medida en que se subordinan al sentido –en términos concretos, si favorecen el completamiento de la tarea inherente a la existencia–, e ilícitos en cuanto tienden a la masificación de la persona, a la automatización de su comportamiento o a la absolutización de una *forma de vida*.

5. Apropiación del ser desde una perspectiva dialógico-existencial

Puesto que actuar es *hacer algo con o para alguien* y hablar es *decir algo a alguien sobre algo*, la alteridad deviene constitutiva del yo. El interlocutor, antes que destinatario del mensaje o testigo de lo que se es, actúa como mediador entre la insuficiencia del presente del hablante y la consecución de su futuro. El otro ya no es el *alter ego*, alma gemela o reflejo de mi interior-

ridad, sino el término de una relación en la cual acontece algo que trasciende la transmisión de significados. Su inclusión, así como su exclusión, demarcan la fuerza positiva o negativa de la acción y de la expresión en la determinación del ser.

Para explicar la funcionalidad ontológica de la comunicación es oportuno distinguir dos tipos de intercambio: la conversación y el diálogo existencial. Por *conversación* entiendo toda situación caracterizada por el fluir bidireccional de datos. Propagar una información concerniente a eventos sociales, naturales, o privados (afecciones íntimas), requiere tanto una gramática como una semántica y una fonética comunes. El discurso lingüístico sigue determinadas reglas de composición, lo cual permite que el destinatario logre decodificarlo y, sucesivamente, replicarlo, es decir, que elabore una respuesta –ese es el mecanismo del *feedback*–. Con la categoría *diálogo existencial* concibo, en cambio, aquella transmisión de datos que queda superada por el intercambio ontológico. Esto es: el diálogo existencial se lleva a cabo como pasaje de ser en la conversación. Allí ya no es requisito la apertura de la inteligencia sino la apertura del propio ser, o sea, de la propia interioridad brindando un espacio donde el otro pueda habitar²³.

En la medida en que la conversación sirve de soporte para el diálogo existencial –retomando el argumento sobre la necesidad de lo no-contenido de apoyarse en un contenido, o lo revelativo en lo expresivo–, el hacer y el decir se desempeñan como canales para la apropiación del ser; son una ocasión para la “circulación del ser”²⁴. En efecto, la posibilidad del sujeto de redefinirse a sí mismo depende de su participación en conversaciones que permitan que el ser pase de aquí hacia allí. Por supuesto, este tránsito no queda atado a un espacio físico, a un aquí y allí materiales, sino que involucra dos sujetos que, abiertos recíprocamente, deciden vincularse existencialmente, trascendiendo

23 Si se quiere, esta tesis puede considerarse como una *ontologización de la categoría de la hospitalidad*.

24 Retomo aquí la fórmula empleada por Jean-Luc Nancy en *Être singulier pluriel* [Paris, Galilée, 1996].

las intersecciones provocadas por lo pragmático-lingüístico.

Para que pueda efectuarse la circulación del ser (diálogo existencial), es preciso contar con dos términos, análogamente a lo que se verifica en la acción comunicativa: actor y beneficiario de la acción, o emisor y destinatario del mensaje. Así es como reaparece la centralidad de la mediación del tú para la constitución del yo. Buber ha sido el autor que trabajó con mayor insistencia este aspecto. Con la tesis de que no hay yo en sí sino un yo que forma parte de las palabras primordiales Yo-Tú²⁵, aplica un redimensionamiento del diálogo llevándolo hasta el sentido mismo de la existencia. La normatividad ínsita en el ser humano de la que habla Pareyson, se realiza, siguiendo a Buber, en el encuentro con el tú, en el que el *cara a cara*, para citar a Lévinas, se vuelve simultáneamente realización de *sí mismo* y del *sí mismo del otro*.

Pero, si el ser circula para ser reapropiado por el ser-ahí, ¿qué es lo que hace suyo? No el ser del interlocutor entendido como acto de su esencia. Si así fuera, el diálogo existencial consistiría en la aniquilación del otro. Y el mecanismo sería el del enriquecimiento (por parte del sujeto) a través del vaciamiento (del ser del otro). En la circulación, en cambio, el hombre recibe el ser en su trascendentalidad, en cuanto irrelativo que se relativiza fundando toda relación²⁶. Sin embargo, lo hace por medio del otro, esto es, de la decisión del otro de entrar en diálogo conmigo, y de la mía de abrirme hacia él. Esto significa que el ser, constituyendo el ser-ahí en el presente, vuelve a entregársele para completarlo gracias a la creación de un ámbito de encuentro existencial del cual los interlocutores son los primeros responsables.

El resultado de la apropiación del ser, en el transitar del yo hacia el tú y del tú hacia el yo en el espacio que Buber denomina *entre*, se manifiesta como un ensanchamiento del propio ser de la persona. La adquisición de este plus ontológico no depende,

25 Cfr. *Yo y Tú*, trad. Carlos Díaz, Caparrós, Madrid, 1998 (Ich und Du, 1923).

26 Cfr. *Esistenza e persona*, *op. cit.*, pp. 13-14.

entonces, de mi hacer y de mi decir –y de lo que esto provoca en el interlocutor–, sino también de la acción y de la expresión que el otro me dirige. Allí nace el concepto de corresponsabilidad, que no trata, como en Apel, de la responsabilidad compartida de los actores sociales en la construcción de las normas morales y civiles que garantizan el buen funcionamiento de la sociedad, ni la responsabilidad por la ejecución de actividades colectivas. Contrariamente a esa mirada, la corresponsabilidad en el plano ontológico indica la inseparabilidad de la realización del yo y del tú. Formulado de otra manera: Juan plenifica su ser en la medida en que, dialogando con Ana, ella plenifica el suyo. Por eso, si la responsabilidad es la contracara de la libertad, la corresponsabilidad por la constitución ontológica del yo de Juan y del yo de Ana implica la coincidencia de las voluntades de ambos, quienes deciden actuar las disposiciones subjetivas necesarias para abrirse e involucrarse existencialmente.

Estos elementos sirven para fundamentar una ética de la personalización. Ahora, ¿cuál sería el criterio moral que guía el ejercicio de la conversación? La utilidad de la palabra expresiva en cuanto factor de unión intersubjetiva, lo cual presupone, desde ya, que la co-existencia no es tanto *ser-unos-con-otros* sino, primordialmente, *estar-volcados-unos-hacia-otros*. Por ende, mala moralmente será aquella acción o locución utilizada como herramienta de manipulación. De hecho, entre el manipulador y el manipulado no puede establecerse una unión auténtica: allí donde falte autonomía el ser no puede circular, allí donde la asimetría comporte la opresión tampoco puede entablarse un diálogo existencial.

En definitiva, haberse apropiado del ser significa haber recuperado lo originario. Esto es: haber descubierto, gracias a la confrontación dialógica con los demás, el propio origen y destino ontológicos y estar en condiciones de emprender la acción y la expresión *desde y para* lo originario. El problema de *quién soy* encuentra respuesta, precisamente, en la consideración del dinamismo (*feri*) hacia la relación: soy el que tengo que ser (normatividad) y tengo que ser mí mismo con el otro (identidad mediada por la alteridad).

6. Consideraciones finales

La ventaja teórica de la perspectiva hermenéutica es doble. Por un lado permite la superación de un esencialismo homogeneizante, unívoco y despersonalizante, que considera el hacer y el decir como operaciones accidentales correspondientes a un núcleo fijo y, en consecuencia, como instrumentos de intervención sobre el mundo. Con el historicismo realista la estructura misma del hombre se concibe como *en devenir*, por lo que el obrar termina por completar o por degenerar su ser. Además, consiente una reconsideración de los estudios lingüísticos y pragmáticos y la recuperación de sus aportes. Esto es importante desde el momento en que la tradición analítica es dejada de lado por corrientes que juzgan disyuntivamente que la filosofía es reflexión acerca del hombre, de su condición y destino, o se convierte en *filosofía de la evasión*. Sin embargo, salvando los trabajos realizados en ese ámbito crítico de su reducción a lo lógico-formal y a su alcance social, a través de una revalorización aplicada desde la ontología, son relevantes para la comprensión del lenguaje y de su uso dentro de una comunidad, y de la acción como forma de comunicación. A partir de allí se clarifica el mecanismo del intercambio del contenido —el dato, la palabra expresiva, el gesto, la visita, etc.—, que cumple el rol de *soporte* para la circulación del ser.

Para terminar, parafraseando a Merleau-Ponty, cuya distinción entre el cuerpo objeto y el cuerpo constitutivo se ha afianzado en la crítica filosófica, podría preguntarse si en cuanto agente poseo un actuar o si en realidad soy mi modo de actuar, y, además, si tengo un habla o soy mi modo de hablar. Paralelamente a la enunciación “soy mi cuerpo”²⁷, puesto que mi cuerpo no es un objeto distinto de mí, extrínseco, del cual puedo hacer uso y abuso, sino que conforma lo que soy, se puede afirmar que *soy mi actuar* y que *soy mi hablar*. Aquí no alcanza una reflexión desarrollada por vía de la causa y del efecto, y mucho

27 Cfr. *Fenomenología de la percepción*, trad. Emilio Uranga, México, Fondo de Cultura Económica, 1957 (Phénoménologie de la perception, 1945).

menos por medio del binomio sustancia-accidente. La acción y la expresión son más que el efecto de mi voluntad –motor del movimiento– y más que simples accidentes que inhiere en una pretendida sustancialidad inmutable: en último análisis son constitutivos de mi identidad. De este modo, queda eliminada la distinción entre el poseedor y lo poseído, entre el yo y el propio cuerpo, del mismo modo que entre el ser del sujeto en el presente, que presupone ciertas capacidades operacionales, y las operaciones que lo recualifican en el futuro. Según una concepción del orden normativo –por completar– que no cancela la verdad de que se obra como se es, el ser personal es adquirido o perdido en el obrar. Esto depende de si la intención y el objeto del hacer y del decir favorecen la realización de *mí mismo* en la recepción del ser.

Mariano Ure es Profesor e Investigador de la Universidad Católica Argentina. E-mail: mariano_ure@uca.edu.ar

Recibido: 2 de febrero de 2009.

Aceptado para su publicación: 25 de abril de 2009.