

## ¿Es posible una ontología desde el pensamiento de Paul Ricoeur?

Juan José Láriz Durón

Universidad Autónoma de Aguascalientes

jjlariz@correo.uaa.mx

Rodolfo Bernal Escalante

Universidad Autónoma de Aguascalientes

rodber@correo.uaa.mx

### La *atestación* como ontología

Antes de tratar el tema ontológico debemos hacer referencia a la *atestación*; de antemano mencionaremos que el término *atestación* nos envía a la declaración realizada por Kant al inicio de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y, más concretamente, cuando se refiere a la Buena Voluntad. Lo pondremos así: estar atestado es estar moralmente comprometido con el otro, es la respuesta al primigenio cuestionamiento filosófico *¿Quién?*: «¿Quién actúa? ¿Quién narra? ¿Quién piensa? ¿Quién es responsable?»; cuestionamiento que se hace comparable al 'ser', por manifestar una virtud: la «virtud de la cual creo que puedo y valgo algo» (Ricoeur, 1996; 202), es la certeza que me hace ser el autor de mi propio

discurso y de mis propios actos, que me hace estar convencido de juzgar bien y de obrar de igual manera.

Por otro lado, el planteamiento ontológico bebe de las primeras aguas del 'ser', de la propuesta y análisis que se concibe en la *Metafísica* aristotélica cuando se manifiesta el 'ser-verdadero' y el 'ser-falso'; leamos a Aristóteles:

Pero puesto que 'lo que es', sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que es en el sentido de «es verdadero» y lo que *no es* en el sentido de «es falso» (2000a: 258).

Cuando nos referimos al *ser* 'como verdadero' y 'como falso', estamos hablando de las significaciones originales del ser, que se muestran frente a las figuras de la predicación del ser, que no pasarían por significaciones originales sino que se antojan como falsas, o accidentales.

Nos anclaremos de dos nociones ontológicas más; elementos que se agrupan tanto en el pensamiento heideggeriano como en el de Mauricio Beuchot, para apostillarlo en un futuro a la par de Ricoeur y de Levinas, que muestran la dialéctica de lo uno y de lo otro, es decir, del *ipse* y del *alter*, como punto culminante de este trabajo.

Consideraremos otro cuestionamiento ya elaborado por Heidegger y que se refiere a «la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir 'ser'. Pero ya cuando preguntamos *¿Qué es ser?* nos mantenemos en cierta comprensión del 'es', sin que se pueda fijar en conceptos lo que el 'es' significa» (Heidegger, 1977: 15); de aquí que se deduzca que no podemos hablar del 'ser' sin

antes detenernos a meditar en esta importante pregunta, que de lleno aborda el sentido ontológico y que infinidad de filósofos se han hecho.

Pensando la propuesta heideggeriana y su concepción del ser, diremos que para él, «el 'ser' es el 'más universal' de los conceptos» (Heidegger, 1977: 12), con lo cual no se afirma que la noción 'ser' sea una noción pura, que esté por encima de todos los demás conceptos; no se puede siquiera sostener que sea el más claro de todos ellos, sino todo lo contrario: «porque es el más universal de los conceptos, debemos entender que es el más oscuro, el más oculto de todos» (Láriz Durón, 1999: 189). Así, el ser cumple con otras características que lo hacen destacar como supremo, indefinible y comprensible, lo que indica que es un concepto análogo.

Cuando se pregunta por la causa primera de las cosas, se está cuestionando por el 'ser' y, si todas las cosas *son*, están en el 'ser', es decir, enfrentamos aquí un par de asuntos importantes para el ser: la explicación y la penetración; el ser penetra la realidad en su totalidad para, así, explicar las nociones que conciernen a su asunto: el *ser*.

De lo anterior podemos mencionar que el ser como 'verdadero' del planteamiento aristotélico es lo que irá a someter a prueba la *ipseidad* frente a la *alteridad* ricoeurianas, como un signo de los tiempos que iniciaría Platón dentro de los grandes géneros de lo uno y de lo otro<sup>1</sup>, y que renovaremos partiendo de la posición manifiesta hasta este momento en el trabajo: el compromiso de la atestación inserta en el *ipse*.

---

1 Dentro de los géneros de lo Uno y de lo Otro en la obra platónica vamos a encontrar diálogos tales como el *Teeteto*, el *sofista*, el *Filebo* y el *Parménides*, cuya escena es ser pertenecientes a una metacategoría desde categorías o existenciales tales como personas y cosas a los que se les atribuyen predicados de acción.

Un oponente de la atestación se puede encontrar en la filosofía analítica, por el desarrollo realizado desde la obra de Strawson al hacer de las personas y los cuerpos, particulares de base. Dentro de esta misma línea puede decirse que hay una vertiente operante dentro del pensamiento, un movimiento que nace con Descartes con el '*cogito ergo sum*' (Descartes, 2002: 178)<sup>2</sup>. El propósito de este planteamiento nos encamina a la actividad del hombre mismo, que se manifiesta en el ser humano que quiere, en el individuo de la acción, en el sujeto atestado. El hombre activo es el hombre que quiere, que desea, es decir, ese *quién* es el que afirma la acción como compromiso y es fundamentalmente *quien* desea. La afirmación de la acción está fundada en el querer, ya que quien afirma es el sujeto que quiere *–algo–*, quiere lo que afirma y afirma lo que *–y el porque lo–* quiere. San Agustín dictaminaría '*volo ergo sum*' *–quiero, luego soy–*; querer que se puede traducir a la conocida y atrevida fórmula agustiniana '*Dilige et quod visfac*' *–ama y haz lo que quieras–* y, con ella, llegar a un anterior planteamiento al ya propuesto por Descartes, que también engloba al humano, al *sí*, al sujeto atestado que el mismo Agustín definirá como: '*Si enim fallor, sum*' *–si me engaño, soy–*, frase que muestra, además de un escepticismo, un dato inmediato de la conciencia frente al querer. Quiero, *antes* que *ser*; pero no pienso, imagino, percibo, calculo o proyecto antes de ser. ¿Por qué? Precisamente porque el anhelo, es decir, el primer propósito del querer es el *ser*.

La atestación con ontología nos remite al Aristóteles del '*ser-verdadero*' y '*ser-falso*', el cual se encuentra inmerso en este escabroso camino que se manifiesta entre lo uno

---

2 René Descartes declara: «Concluyo con certeza que mi existencia radica únicamente en ser *una cosa que piensa*».

y lo otro; la misma atestación también tiene como contraria la sospecha, que viene a ocupar el ‘ser-falso’ aristotélico. La sospecha no se muestra simplemente como contraria en el llano sentido de la palabra, sino que incluso con ella encuentro camino y travesía en la atestación; ella frecuenta la atestación tanto como el ser-falso frecuenta al ser-verdadero; está en un equilibrio tal como el uno y el otro, de donde se puede decir que ambos han «tenido que refugiarse en el retiro inexpugnable de la pregunta *¿Quién?*» (Ricoeur, 1996: 334).

### La ipseidad como ontología

En un punto inicial nos concentraremos en ver la relación Acto y Potencia que la filosofía aristotélica muestra, intentando hacer una reactualización ontológica en estos momentos de cierto descrédito ontológico. Aristóteles habla de *Dynamis* y *energeía* (2000a)<sup>3</sup> que manifiestan la acción y el dinamismo del ser en tanto reapropiación ontológica que, en este caso, para la *ipseidad*, servirán para reapropiar la ontología a la *ipseidad* ricoeuriana.

En esa apropiación para la *ipseidad* descubrimos un término, como principio de movimiento, que conlleva el *ser* en Otro y el *ser* en cuanto Otro; dicho fragmento habla de la potencia diciendo: «En general, pues, se llama potencia o capacidad: [de una parte], *el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien ‘en lo mismo que es cambiado’, pero en tanto que otro*» (Aristóteles, 2000a: 222), lo que muestra la no consideración del acto y potencia que aquí nos interesa, sino que la praxis del *ipse* se manifiesta problemática con esta de-

3 Los estudios pormenorizados de la *dynamis* y la *energeía* están en los libros  $\Delta$  capítulo 12 y  $\Theta$  capítulos del 1 al 10.

finición al remitirnos a la polisemia del término en el libro  $\Delta$ , donde Aristóteles plantea la definición principal de la potencia. En su sentido primario: «será: *principio productor de cambio en otro, o 'en ello mismo, pero' en tanto que otro*» (2000a: 225). Dicha definición de potencia, por su significado, nos remite aún a otra noción cuando se observa que la potencia es un verdadero modo de ser y tanto cambio como potencia han llevado al movimiento, el cual se encuentra explícito en la *física* aristotélica<sup>4</sup> y es donde se intenta garantizar al movimiento como el estatuto ontológico al consolidar al *ser* como la principal potencia.

Para el aspecto relacionado con el acto, hay que argumentar que todo lo que se presume de potencial, sin tener un referente en algo que se diga real, efectivo o realizado, será un concepto vano, pues el acto tiene una prioridad sobre la potencia; esto lo atestiguará el estagirita al escribir: «es evidente que el acto es anterior a la potencia, quiero decir, no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o 'en ello mismo, pero' en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento» (Aristóteles, 2000a; 368 y sig. (1049 b 4-7)); esta idea formula un posible entrecruzamiento que se observa desde la posición primitiva del *ser* y la del acto y de la potencia, lo que nos lleva a darle un valor paradigmático a las acciones del *ipse*, entendidas como *praxis*.

Retomaremos el número 2 del capítulo VI del libro  $\Theta$  de la *Metafísica*<sup>5</sup> aristotélica al que no citaremos aquí por su extensión, sino que nos haremos de él como propuesta ini-

4 Aristóteles argumentará del movimiento: «Puesto que la naturaleza es principio de movimiento y de cambio y, puesto que nuestra investigación versa sobre la naturaleza, [...] la realización de lo que es en potencia –en tanto que es tal– es el cambio». (2001: 47).

5 No lo cito aquí por su extensión, pero sí invito a su lectura.

cial para ajustar la idea de acto a la de acción *–praxis*. Dicho párrafo disocia tanto acto como movimiento en una posible unidad ontológica y gramatical que muestra la posibilidad de decir: se ha vivido y vive bien, se ha sido y se es feliz, se ha visto y se ve; todo, como posibilidad ontológica y gramatical que encierra en sí la noción del *ipse* como agente de la acción *–praxis–*, lo que, a decir de Ricoeur, conducirá a «*un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano*» (Ricoeur, 1996: 341). Ante esta posición aristotélica observamos un solo movimiento; un movimiento que sigue una sola dirección y que no se complementa con el reconocimiento que se busca, tanto de lo Uno para con lo Otro, pero que, sospechamos, debe hacerse movimiento del Uno al Otro; lo que nos obliga a buscar el reconocimiento del Otro y que encontramos en Aristóteles, en sus escritos tanto políticos como éticos. En lo ético, al hablar de la amistad: ‘es preciso ser amigo de sí mismo para ser amigo de otro’, es la *philía* la que interesa para hacer del reconocimiento el movimiento del Uno al Otro. Con fundamento en el escrito político de Aristóteles, podemos justificar la sospecha argumentando que: «El hombre es por naturaleza un animal social» (2000b:8); lo que nos hace considerar la relación *Uno-Otro* como una relación principal dentro de una estructura social. ¿Quién puede vivir fuera de la sociedad, sin amigos u ‘Otro’ que le acompañe?

La asignación de la frase ‘del obrar humano’ que se encuentra en la anterior cita de Ricoeur, va encaminada a tomar en cuenta algunos temas de *El ser y el Tiempo* que mostrarán esa potencialidad efectiva del ser. La primera inspección de la obra heideggeriana busca descubrir la *Gewissen* (Hei-

degger, 1977: 293)<sup>6</sup> como ‘conciencia’ que nos conduce a la consideración del ser-para-la-muerte. La atestación, por otro lado, es la que va a ocuparse de la búsqueda del carácter originario del presente análisis, en el que se puede decir que la propia idea de *Gewissen* es la que nos coloca frente a la distinción entre el bien y el mal que, a su vez, responde a la buena y mala conciencia desde la atestación.

Descubrimos, así, una línea en la obra de Heidegger, un hilo conductor que se presenta desde el carácter visto como mío<sup>7</sup> y que pasa por una cuestión existencial importante para el trabajo, la pregunta *¿Quién?*<sup>8</sup>, que continuará con la ecuación entre el ‘cuidado’ y el *Dasein*, y que concluirá con la unión entre *ipseidad* y *Dasein*.

Lo dicho nos planta frente a la interrogante por la *Sorge*<sup>9</sup> heideggeriana. Nos centraremos en el-ser-en-el-mundo, como manifestación del *Dasein*. Aquí, ubicado dentro de la preposición del *en*, podemos decir que «sólo un ente que es un sí es *en* el mundo» (Ricoeur, 1996: 343); donde el mundo no es la totalidad de los entes que conforman el universo de las cosas, «el ser del sí supone la totalidad de un mundo que es el horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir, en una palabra, de su cuidado» (Ricoeur, 1996: 343). La noción de cuidado es considerada como el existencial más fundamental.

6 *Gewissen* es un término que traduciremos del alemán como ‘conciencia’ y al cual Heidegger se va a referir diciendo: «La conciencia sólo *es*».

7 Heidegger escribirá en cuanto a esto: «El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, *en cada caso, mío*».

8 Relacionado con el primigenio cuestionamiento Heidegger dirá: «El ‘ser-ahí’ es un ente que en cada caso soy yo mismo; el ser es en cada caso el mío. Esta caracterización *indica* una estructura *ontológica*, pero sólo esto. [...] El ‘*quién*’ se responde con el yo mismo, el ‘sujeto’, el ‘sí mismo’. El ‘quién’ es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y viceversa a esta multiplicidad».

9 Sigo la traducción del vocablo ‘*Sorge*’ como *Cuidado*.



La posición heideggeriana apunta al 'ser en el mundo' y es lo que hace del ser-ahí un ser poseído por su mundo, del cual brota la pregunta *¿Quién?*, que se traduce como la cotidianidad en el ser-ahí. Así, obtenemos que la caracterización ontológica de ambos términos, ser en el mundo y ser-ahí, es una caracterización existencial (Heidegger, 1977: 130)<sup>10</sup>.

La reivindicación heideggeriana, al manifestar la *Sorge*, tiende a combinar la tematización del estatuto ontológico de la pregunta inicial del trabajo, planteada así como la posible respuesta al planteamiento *¿Quién?* y como tal, responde a otros cuestionamientos tales como *¿Qué?* o *¿Por qué?*, es decir, el ser manifiesto en el mundo es el correlato del ser del *sí*, porque podemos decir que no es posible un mundo sin un *sí* que esté actuando manifiestamente en él y ni un *sí* fuera de ese mundo, en otras palabras: el concepto del ser del mundo puede decirse de distintas formas, pero deben determinarse juntos: *sí mismo*, ser-en-el-mundo y cuidado.

Germina así un intento de reapropiación de Aristóteles desde Heidegger. La equiparación que se da en la noción de *praxis* aristotélica nos ayudó a poner las bases de la acción práctica al amparo de la ontología naciente desde la *Sorge* heideggeriana al manifestar el efecto global ontologizador de la *praxis*.

Ahora, partiremos de la idea de '*alma*' propuesta por Spinoza y a la cual caracterizaremos como «la idea de una cosa

10 Heidegger va a caracterizar la pregunta *¿Quién?* desde un campo de fenómenos de lo cotidiano del ser-ahí, de donde surge el ser-con como el sujeto del encuentro, como la intersubjetividad '*a los otros*' desde el 'ser sí mismo': «El estructurar en la dirección del fenómeno que permite responder a la cuestión acerca del 'quién'; conduce a ver estructuras del 'ser-ahí' que son de igual originalidad que el 'ser en el mundo': el 'ser con' y el 'ser ahí con'. En esta forma de ser se funda el modo del cotidiano 'ser sí mismo', la explicación del cual hace visible lo que podemos llamar 'sujeto' de la 'cotidianidad', el 'uno'».

singular existente en acto» (1983: 72); ese existir en acto necesariamente nos remite a la animación; a un poder de animación que descubrimos como aquella que

debe ser percibida por la mente humana, o sea, de tal cosa se dará en la mente necesariamente la idea: esto es, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, nada podrá acontecer en este cuerpo que no perciba la mente (Spinoza, 1983: 73).

De aquí brota la acción o praxis que se encuadró en el ser. La dualidad de ideas –la de alma como la de animación– va a permitir pensar la idea de *conatus* que se propone –al estilo ricoeuriano– como el «esfuerzo por perseverar en el ser, que hace la unidad del hombre como la de cualquier individuo» (Ricoeur, 1996: 350); dicha proposición se puede justificar por medio de Spinoza, quien señala que «cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser» (1983: 142), de aquí que se proponga una acción o *praxis* como *conatus* –impulso– hacia la *ipseidad*.

### La alteridad como ontología

Desde un planteamiento ontológico, partiremos de la alteridad con respecto al cuerpo, a saber, lo planteado por Strawson y otros, desde la postura de que las personas son cuerpos, y como tales, cada una de ellas es su propio cuerpo. Nos ocuparemos primeramente de lo concerniente al ‘se’ y al ‘sí’ gramaticales para hacer la referencia directa al individuo. Primeramente, es necesario clarificar el término ‘se’. Gramaticalmente hablando este término es un infinitivo de los pronombres personales que tienen relación directa con los pronombres reflexivos, entendiendo por

pronombre la palabra o parte de la oración que sustituye al nombre, que cuenta con tres accidentes gramaticales: género, número y casos; y tres personas gramaticales: 'la que habla' (primera) –yo–, 'con quien se habla' (segunda) –tú–, y 'de quien se habla' (tercera) –él–. Se consideran personales porque tienen presentes campos verbales que se pueden enfrentar dentro de un discurso hablante-interlocutor y la realidad representada por el sujeto del discurso. Los pronombres pueden dividirse en varios, tales como el demostrativo. Otros consideran los personales porque tienen presentes campos verbales que se pueden enfrentar dentro de un discurso los cuales «cabe distinguir dos realizaciones tomando en cuenta su coincidencia o no coincidencia con la realidad representada por el sujeto. En el primer caso se llaman formas convergentes o reflexivas (yo *me* lavo, él *se* lava), y en el segundo divergentes» (Alcina, 1998: 1148). La forma que gramaticalmente nos interesa aquí es la convergente o reflexiva por la referencia al 'sí'.

En esta función, al oponerse en el verbo y en relación con el sujeto, pueden (a) pertenecer al mismo campo referencial y, en consecuencia, repetir la misma persona del verbo (yo *me* peino), o (b) pertenecer a campos referenciales distintos, y en consecuencia, tener persona distinta al verbo (yo *te* peino). La primera realización se llama tradicionalmente reflexivo (Alcina, 1998: 602).

Esto permite co-implicar al 'se' con el 'sí', gramaticalmente hablando, sin olvidar que para muchos la gramática personal ha utilizado el término de «pronombre por cuanto designa una persona o cosa sin nombrarla» (Alcina F., 1998: 590)<sup>11</sup>.

11 Aquí se hace mención de la obra de la Real Academia Española. *Gramática de la Lengua española*. (Espasa-calpe), 1931.

Nos centraremos ahora en el término 'sí' intentando hacer una distinción del individuo humano respecto del individuo en general: «¿De qué recursos dispone el lenguaje para proceder a una designación del individuo?... Los lógicos distinguieron tres operadores de individualización» (Ricoeur, 1990: 71); debe aclararse que los operadores de individualización son los procesos ocurridos que todo lenguaje usa para poder 'designar' a un individuo visto más allá de la simple clasificación individual. El primer tipo de operador son las '*descripciones definidas*', y no son otra cosa que expresiones que designan a un sujeto particular teniendo como principio 'tal y cual' cosa que dicho sujeto haya realizado. Strawson dice que «conocer un hecho individualmente acerca de un particular es saber que 'tal-y-cual' cosa es verdadera de ese particular y de ningún otro particular en absoluto» (1989: 27). Otro caso de operador son los '*nombres propios*'; su función en el lenguaje se puede caracterizar mediante dos aspectos, el espacio y el tiempo, que conforman un «sistema de relaciones espaciales y temporales en el que cada particular se relaciona singularmente con cualquier otro» (Strawson, 1989: 26). El funcionamiento lógico de estos operadores es entablar «una relación biunívoca entre una secuencia fonética y una singularidad de nuestro campo de experiencia de ocurrencias múltiples» (Ricoeur, 1990: 73), entendiendo como 'secuencia fonética' a los sonidos que pronunciamos al nombrar X o Y objeto, o cuando anunciamos tal o cual nombre; y como 'campo de experiencias múltiples' a todo aquello que viene a ser y formar parte del operador. Al expresar los nombres propios en el lenguaje debemos considerar la función que tienen de identificar. La designación que se hace con el nombre propio es la de 'un solo individuo y solo uno'. El tercer caso de operador son los llamados '*indicadores*', que van a servirnos para

caracterizar la individualización del sujeto, ya que ellos son los que contienen los pronombres personales –tales como yo, tú, él, etc.–, que son parte fundamental para el presente apartado; no hay que dejar de mencionar que estos indicadores «designan cada vez cosas diferentes» (Ricoeur, 1990: 74), es decir, los podemos colocar al estar hablando, dialogando o escribiendo en cualquier posición gramatical-lógica con cierto orden y coherencia; lo que debemos destacar, y que es primordial, es que, tanto el ‘yo’ como el ‘tú’, aquí no cuentan con ningún privilegio significativo ya que como operadores cumplen una función como cualquier otro operador; no se pretende decir que no son fundamentales, sino que su importancia será colocada más adelante, cuando mencionemos la cuestión del *ipse* y del *idem*.

### La irrupción de lo trágico

La irrupción de lo trágico como la hemos llamado en este espacio, muestra la *dimensión no-filosófica* que conduce a la sabiduría práctica, a la prueba del juicio moral en situaciones extremas y en realidades concretas. La tragedia, como tal, se agita en el proyecto de la acción; es obra de los agentes que actúan, que la viven y ellos, como agentes, están inscritos en las grandezas –espirituales– que abren caminos arcaicos y míticos.

La tragedia a la que llamaremos para reflexionar es *Antígona* de Sófocles, por ser, creemos, la que mejor muestra esa sabiduría práctica inmiscuida en las pruebas de juicio moral a las que los personajes van a enfrentarse dentro de la obra. Antígona se enfrenta al destino palpable ante la muerte de Polinices que ha sido condenado –aún en su estado mortuario– a quedar sin sepultura, y ella, Antígona, considera que enterrar a su hermano es deber suyo ante los dioses y, por lo

tanto, está por encima de cualquier ley o decreto de humanos<sup>12</sup>. Sostiene una trabazón familiar, el lazo hermano-hermana<sup>13</sup>, que sobrepasa los vínculos políticos manifiestos por Creonte al ordenar no dar sepultura al cadáver y castigar a quien se atreviese a hacerlo. Con esto tropezamos con una línea trazada a partir del actuar de Antígona y de Creonte, línea que va a estar entre *lo amigo* y *lo enemigo*, naciente de la práctica misma al actuar, donde se toman decisiones que van a desembocar en el ‘espectáculo’ trágico que se va a mostrar. La pasión puesta en los actos por cada uno de los personajes asume un fondo, donde reina lo sombrío por las motivaciones que cada cual manifiesta sobre lo que acaba de ocurrir a Polinices; esta pasión se puede traducir a términos de una *teología*<sup>14</sup> donde entra en escena la ofuscación divina que se mezcla, de manera ineludible, con el actuar de cada quien y el ser responsable de sus

- 
- 12 «*Antígona*.- [...] No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de donde surgieron». (Sófocles, 2000: 93). Hegel (1978: 254) dice que en esas leyes «la disposición ética consiste precisamente en atenerse firme e incommoviblemente a lo que es justo, absteniéndose de todo lo que sea moverlo, removerlo o derivarlo. Se me hace depositario de algo que es propiedad de otro, y lo reconozco *porque es así*, y me mantengo incommovible en esta actitud».
- 13 En cuanto al lazo hermano-hermana, citamos a Hegel (1978: 269); por el pronunciamiento que hace de ambos, implicando el Deber de *una* para con *el otro*, como el deber más alto de todos: «Pero el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la diferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación, sino que el momento del *sí mismo singular* que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos».
- 14 Me atrevo a hacer pasar la ‘pasión’ de cada personaje a una *teología* basado en el estudio realizado por P. Ricoeur en «La simbólica del mal», en *Finitud y culpabilidad*; donde en la segunda parte habla de la teología trágica aquí expresada y de la cual dice: «La tragedia nació de la unión de una doble problemática y de su exaltación hasta el punto de ruptura: la problemática del “dios malo” y la problemática del héroe. El Zeus del *Prometeo encadenado* y el mismo Prometeo forman los dos polos de esta teología y de esta antropología trágicas. En la figura de Zeus culmina la tendencia a incorporar el satanismo difuso de los δαιμονες a la figura suprema de lo divino; y, por tanto, con Zeus alcanzó su máxima expresión la problemática del “dios malo”, en la unidad indivisa de lo satánico y de lo divino. Todas las líneas de la teología trágica convergen en esta figura central» (1991:370).

actos. De la responsabilidad particular de los actos germina lo trágico. La catarsis que mana en esta tragedia viene a ostentar el terror y la piedad como metáforas para una instrucción ética.

Los rasgos, que en la tragedia puntean la condición *no-filosófica*, son los que están conectados con los poderes míticos adversos, digamos con la teología, que también es una mezcla imposible de ser analizada por las mismas restricciones de los destinos de los personajes y de la elección personal a la que se someten.

La tragedia enseña, en el sentido de lo ineluctable de la vida moral, porque es capaz de orientarnos al bosquejar una sabiduría práctica; de humanos que tienen que tomar sus propias decisiones y –ética, moral y físicamente– pagar por ello. Antígona puede aleccionarnos porque va más allá del simple fondo mítico que manifiesta al mostrar una permanencia –moral– al tomar sus propias decisiones y hacer del reconocimiento de sí una enseñanza con fuerza trágica enmarcada en la acción que está, indiscutiblemente, vinculada al compromiso adquirido.

Veamos las dos trincheras que abren los personajes principales de *Antígona*, para ver si puede revelarse que la sabiduría –moral– trágica puede orientar a la sabiduría –moral–práctica. Iniciaremos con Creonte. Radical político gobernante sobre quien giran las decisiones en torno a las tareas de la ciudad que tutela. Él muestra que la perspectiva amigo-enemigo va a depender de los intereses políticos y cualesquiera otros atractivos deben ser nulos; lo ‘bueno’ es aquello que sirva y funcione para el mejor progreso y desarrollo de la ciudad, lo ‘malo’ es todo lo que acarree perjuicio, sin excepción; lo ‘justo’ radica en el buen ciudadano y la ‘justicia’ está circunscrita sólo a quien gobierna y a quien es gobernado; la ‘piedad’ se ubica desde lo cívico, y por ello, los dioses honrarán a quien haya

servido a la patria; pero toda esta visión empobrecida sobre su ciudad es lo que lo va a encauzar a lo que será su perdición y aunque tardíamente cambie y sea héroe, será demasiado tarde<sup>15</sup>.

Antígona, por su parte, al sufrir el destino de su hermano, hace frente al *philos* que la arrastra al límite de ser humano; un fondo extremo que la hace considerar las leyes de la ciudad –impuestas por Creonte– como impropias para humanos y fuera de lo divino, por ser dictadas por hombres, incluso por los dioses habitantes del Hades que también tiene leyes a las que hay que respetar<sup>16</sup>. Y por todo esto, Antígona tendrá que pagar, al quedarse –al final de cuentas– sin lamentos, amado, parientes, descendencia y amigos que lloren por su muerte<sup>17</sup>, por lo cual, suplica que no pasen por lo mismo aquellas personas que estén herradas ante los dioses para recibir castigo como el de ella, que se manifiesta y queda como sufrimiento<sup>18</sup>.

¿Por qué la preferencia a *Antígona*? La respuesta a esta pregunta la da la propia Antígona al departir sobre la transgresión de las leyes (451–455) consideradas como inquebrantables; es decir, la protagonista ha limitado su aparición de carácter humano por la exigencia lúgubre de las leyes implícitas en las instituciones. Aquí lo ético aparecerá como reconocimiento limítrofe humano frente a lo divino. Esto está manifiesto por el abandono de fuerzas humanas frente a lo catastrófico de la elección destinataria de cada personaje<sup>19</sup>

15 «Corifeo.- ¡Ay, demasiado tarde parece haber conocido el castigo!» (Sófocles, 2000: 124).

16 Se puede decir que, en este momento, Antígona se encuentra a punto de realizar alguna venganza dirigida más allá de lo posiblemente humano: «Coro.- llegando a las últimas consecuencias de tu arrojo, has chocado con fuerza contra el elevado altar de la justicia, oh hija. Estas vengando alguna prueba paterna» (Sófocles, 2000: 109).

17 «Antígona.- [...] y ninguno de los míos deplora mi destino, un destino no llorado» (Sófocles, 2000: 110).

18 «Antígona.- [...] Pero si son éstos los que están errados, ¡que no padezcan sufrimiento peores que los que ellos me afligen injustamente a mí!» (Sófocles, 2000: 111).

19 «Coro.- [...] ningún infortunio deja de venir sobre toda la raza, del mismo modo que las olas marinas, cuando se lanzan sobre el abismo submarino impulsadas por los desfa-



que, como tragedia, viene a revelarse dentro de la llamada dimensión *no-filosófica* que inició la actual irrupción. Ante tales sucesos, el coro<sup>20</sup> se inclina al bando de los jóvenes y se dirige a Creonte<sup>21</sup> recomendándole que acepte la decisión de los otros, arrinconándolo y animándole a buscar la prudencia<sup>22</sup> aunque sea demasiado tarde para restituir el –trágico– daño causado<sup>23</sup>. Y una última palabra que se antoja desconsolada modestia, es dirigida por el coro<sup>24</sup>.

¿Qué enseñanza se nos deja? Nos propone tener en cuenta un ‘pensar justo’ que se ubica fuera del sufrir lo trágico. La enseñanza trágica no puede ser para nosotros una instrucción moral, ya que si se considera la tragedia como la creadora de conflictos intratables –donde sólo serían ficticios–, ésta sería considerada como la creadora de una aporía ético-práctica, que se fijaría a aquellas aporías que no pueden aceptar la *ipseidad*; sin embargo, sí se puede considerar la tragedia como la encargada de instituir la diferencia entre lo práctico y lo ético; la tragedia condenaría al hombre a realizar la acción; ésta sería la parte práctica, el hecho realizado desde una perspectiva real tomando el riesgo por propia cuenta, de donde

---

vorables vientos tracios. [...] Para lo que sucede ahora y lo que suceda en el futuro, lo mismo que para lo que sucedió anteriormente, esta ley prevalecerá: nada extraordinario llega a la vida de los mortales separado de la desgracia» (Sófocles, 2000: 99).

20 El *coro* es el delegado del pueblo que representa la sabiduría práctica en la vejez. Hegel lo manifestará de la siguiente forma: «Es el pueblo común en general cuya sabiduría se expresa en el coro de la *vejez*» (Hegel, 1978: 426).

21 «*Corifeo*.- Señor, es natural que tú aprendas lo que diga de conveniente, y tú, por tu parte, lo hagas de él. Razonablemente se ha hablado por ambas partes» (Sófocles, 2000: 103).

22 «*Creonte*.- También yo lo sé y estoy turbado en mi ánimo. Es terrible ceder, pero herir mi alma con una desgracia por oponerme es terrible también. *Corifeo*.- Necesario es ser prudente, hijo de Meneceo» (Sófocles, 2000: 118).

23 «*Corifeo*.- ¡Ay, demasiado tarde parece haber conocido el castigo!» (Sófocles, 2000: 124).

24 «*Corifeo*.- La cordura es con mucho el primer paso de la felicidad. No hay que cometer impiedades en las relaciones con los dioses. Las palabras arrogantes de los que se jactan en exceso, tras devolverles en pago grandes golpes, les enseñan en la vejez la cordura» (Sófocles, 1349-1353).

florece el asunto ético al asumir responsablemente el acto propuesto para sí, y esperando que su solución sea lo mejor para sí mismo y para la sabiduría trágica, donde no hay, como tal, una solución a los conflictos irresolubles de la tragedia.

La acción riesgosa nos arrincona en la catarsis, vista como la manifestación conflictiva de la vida moral; riesgo que se decide tomar aún sobre la propia vida, y que mira más allá de lo conflictivo al mediar el reconocimiento del Otro representando el perdón que en Antígona nunca encontramos. Es nula, queda excluida toda posibilidad de perdón que el Otro puede otorgar y desaparece, por tal motivo, la existencia particular; el entendimiento de sí queda revocado al no ser otorgado el perdón, y la conciencia de sí desaparece con la toma de decisiones personales –que culminan con la muerte.

¿Qué puede hacer ineludible el conflicto ético? La posible respuesta a esta pregunta sería que lo inevitable del conflicto ético está presente en la dimensión personal que inhabilita el entendimiento del *sí*, al hacer del seguimiento de los principios morales una confrontación con lo –inevitablemente– complejo de la vida. Y, ¿qué posible solución aporta la acción? La única –posible– solución a esa acción trágica está en el paso ‘de la sabiduría trágica a la *phrónesis* práctica’; entendiendo de antemano que hemos adoptado un seguimiento aristotélico para buscar mediar la acción del actuante en los conflictos ético-vivenciales, alejándose de la –posible– univocidad de la *mismidad*, lo que me lleva a proponer ese punto medio análogo como práctico sobre lo trágico.

En la posición de inclusión del cuerpo como pasividad nos encontramos con tres grados de pasividad: primero, el «cuerpo designa la resistencia que cede al esfuerzo» (Ricoeur, 1996: 356). Este primer grado es la actividad que el propio cuerpo contiene en él mismo; es la experiencia del

cuerpo en cuanto activo. El segundo puede representarse con las impresiones, tanto del malestar como del bienestar; las sensaciones son caprichosas y ante ellas se vuelve la pasividad corporal adversa y extraña. El tercer grado «es señalado por la resistencia de las cosas exteriores» (Ricoeur, 1996: 357), es decir, el cuerpo aparece como aquel que media entre el *yo* interno y lo exterior del mundo, donde la existencia se presenta como resistencia.

Hablar del cuerpo, de mi cuerpo, es hacer mención de lo constitutivo de este cuerpo: *de la carne*, que es la conformante de mi cuerpo; decir ‘mi carne’ es mencionar algún ‘*yo puedo*’, ‘*yo muevo*’ (Husserl, 1986: 164)<sup>25</sup> y ese movimiento se toma en cuenta desde la postura perceptiva del poder moverme a mí mismo a partir del *ego*. Debemos centrarnos en este momento en una discusión, la del cuerpo y la de la carne, necesaria para la derivación del *alter ego* a partir del *ego* (Husserl, 1986: 150)<sup>26</sup>. ¿Qué es con lo que realmente cuento como mío propio? Con mi cuerpo y como tal, con mi carne, es decir, la carne es la naturaleza constituida común a mi cuerpo, por medio del cual pienso, y como todos tenemos carne podemos decir que es el polo de referencia de los cuerpos como una misma referencia. La carne es lo originalmente mío y la más próxima de todas las cosas que realmente tengo, lo puedo comprobar por el privilegio de los sentidos como un primer órgano del

25 Este ‘*yo puedo*’, ‘*yo muevo*’ remite a Husserl, éste habla de la corriente vivencial en lo vivido: «es evidente que me pertenecen a mí mismo de modo esencial y propio todas las posibilidades de la índole de: “yo puedo o yo podría”».

26 Husserl, a partir de estas meditaciones, va a realizar el estudio pormenorizado del *ego* frente al *alter ego*; los va a vincular por medio de una exposición fenomenológica: «Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidad, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido “otro *ego*” y, bajo el título de “experiencia unánime de lo otro”, se verifica como existiendo».

querer y del movimiento. ¿Qué nos ocupa en referencia al *alter ego*? Es en mí, en cuanto humano, como se manifiesta el Otro, donde «Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier intención» (Ricoeur, 1996: 360). Lo que nos envía a una problemática ya planteada por Husserl (1986) en *Meditaciones Cartesianas*; dicha problemática es *mundanizar*<sup>27</sup> la carne, lo que va a permitir mostrarme como un cuerpo entre los demás cuerpos. Al *mundanizar* la carne aparece la *alteridad* del Otro como extraño; se manifiesta como otro distinto de mí, ya que mi carne sólo aparece como un cuerpo entre los demás cuerpos en la forma en que yo mismo soy otro cuerpo entre los cuerpos.

Dentro de la *alteridad* propuesta como ontología, percibimos al Otro como parte integrante del *sí* desde roles reales de interlocución e interacción que se dan en ambos; en la definición de ética que manejamos se entiende que Uno se apoya en el Otro y viceversa, lo que hace que surja el ‘ser amigo de sí, como la manifestación de la *philautía*’; así, se entra en relación con la amistad; afecto con el Otro en el sentido de virtud para con Otro –que es amigo–; mana, con ello, el sentido de justicia referenciado como una virtud ‘para Otro’.

Del análisis del planteamiento ontológico ricoeuriano en torno a la atestación, surge un cuestionamiento: ¿Qué es la imputación? Antes de dar respuesta al *Qué* de la imputación, señalamos que en ella reside una relación primaria con la obligación, es decir, «es *atribuir a alguien una acción reprobada*».

---

27 La *mundanización* de la carne me instala como cuerpo en un frente a frente como corporeidad delante de los otros: «En la actitud natural de la mundanidad encuentro yo, diferenciados y en la forma del frente a frente, a mí y a los otros. Si abstraigo, en el sentido habitual, de los otros, me quedo yo “solo”».

*ble, una falta, y por ende, una acción confrontada y previa a una obligación o una prohibición que esta acción infringe»* (Ricoeur, 1999: 51). Lo que la definición deja en claro, es que a partir de la prohibición del *hacer* y después de lo *hecho*, hay que realizar una retribución en el sentido de que debemos reparar o sufrir la pena por lo no reparado. Ricoeur lo manifestará diciendo que

por este movimiento que orienta el juicio de imputación hacia el de retribución no nos debe hacer olvidar el movimiento inverso que va de la *retribución* a la *atribución* de la acción a su autor. Ahí reside el núcleo básico de la imputación (1999: 52).

Lo que nos dice que *imputar* es atribuirle una acción a alguien considerándolo como su verdadero autor, haciéndolo –por así decirlo– responsable de ella, comprometiéndolo ante lo realizado.

¿Qué es la atestación y cuál es su relación con la imputación? Al inicio del discurso mencionamos que estar atestado es estar moralmente comprometido con el otro, es un compromiso ético-moral con respecto al otro que se adquiere a través de la imputación (aunque no es su único camino, sólo es uno de ellos), es decir, es la responsabilidad que adquirimos a través del compromiso del *hacer* para con el Otro un compromiso por una acción realizada. La figura de la atestación la encontramos «cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien» (Ricoeur, 1996: 186). Ello que hace que se relacionen imputación y atestación, siendo la segunda la que sobresale ante la primera por el plano fe-

nomenológico-hermenéutico desde el cual se propone, visto como el ser que actúa –y sufre por ese actuar al hacerse con el Otro responsable– y hace que se fundan en un *sí* como Otro. El punto de vista ontológico del compromiso se hace desde la responsabilidad y se relaciona con las acciones del *sí* para con el otro (Ricoeur, 1997). Esta es la visión de Ricoeur, que propugna por la conjunción ético-hermenéutica en el sujeto y, que más concretamente, es una ontología de la atestación que necesariamente implica al *sí mismo* como *otro*.

Para la *alteridad* recurriremos a Emmanuel Levinas y a su construcción de la identidad del *mismo* a partir de un régimen fundamentalmente ético-ontológico<sup>28</sup>, que se manifiesta desde el rostro. Cuando el rostro del Otro se alza frente a mí, es una voz que me anima, que me impulsa. Pero ¿y yo?, ¿en mí termina el impulso del Otro, su trayectoria mostrada? La respuesta sería que no, el Otro me crea una responsabilidad<sup>29</sup>, me hace corresponsable, me hace capaz de responder; el Otro, con su palabra, hizo emerger la palabra en *mí* y con ello la acción como origen de *mi* actuar. Así, el Otro (Eco, 2000; 103) se manifiesta, no como un interlocutor cualquiera,

28 Señalaba primeramente que la metafísica en Levinas no lo es en el sentido tradicional del término, sino que él propone al Otro como un presupuesto ontológico; el Otro es la segunda persona: Tú. De ahí que digo que es fundamentalmente desde un régimen ético-ontológico en el *rostro* de donde se va a construir la identidad en Levinas al afirmar: «El rostro es el hecho por el que un ser nos afecta, no en el indicativo sino en el imperativo, y es así exterior a toda categoría. La relación metafísica, la relación con el exterior, no es posible sino como relación ética» (2000: 89).

29 La manera de ver la responsabilidad de Levinas tiene un no-lugar, un *dónde* que se extravía en la subjetividad, pero que aún así, está presente: «La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”, de algo no-presente; viene de lo no original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo [...], sirve de signo al responsable», (1995: 54)

sino como una responsabilidad creada a través del exterior que se revela como rostro y que se va a mostrar en una apertura *por el otro*, es decir,

se puede afirmar que ése es el lugar al que E. Levinas quería conducir a su lector: «que el énfasis de la apertura sea la responsabilidad por el otro hasta su sustitución –el *por el otro* de la revelación, de la mostración al otro, girando hacia *por el otro* de la responsabilidad– es, en definitiva, la tesis de la presente obra» (Ricoeur, 1996: 376)<sup>30</sup>.

Que aquí gira en torno a la *alteridad* y a la identidad. ¿Qué es lo que reúne *alteridad* e identidad? A decir de Levinas, la expiación es la que hace que se reúnan tanto una como la otra<sup>31</sup>.

Cabe preguntarse ahora por la conciencia como componente de la *ipseidad* y de la *alteridad* y como constitutiva de ambos aspectos. Realizaremos ahora un primer análisis de la conciencia desde la sospecha de la Buena y Mala conciencia. Empezamos retomando ‘la metáfora de la voz interior’ (Heidegger, 1977)<sup>32</sup>, aquella que habla cuando estamos callados, aquella que aconseja cuando necesitamos amonestación y hasta aquella que dice lo que hacemos bien o mal de las

30 En esta cita Ricoeur hace referencia a la obra de Levinas *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, donde trata de explicitar la propuesta del *alter* como ontología a partir de la identidad con la *ipseidad*.

31 Donde: «La unicidad del sí es el hecho mismo de llevar la falta del otro. En la responsabilidad para con el otro la subjetividad es tan sólo esta pasividad ilimitada de un acusativo, que no es la consecuencia de una declinación que no hubiese sufrido a partir del nominativo. Acusación que sólo puede reducirse a la pasividad del sí mismo en tanto que persecución, pero también persecución que se vuelve expiación» (Levinas, 1995; 180).

32 Heidegger reconoce esta voz interior y dice: «Si la interpretación cotidiana conoce una ‘voz de la conciencia’, no se trata precisamente de una fonación que fácticamente no se da nunca, sino que se toma tal ‘voz’ como el ‘dar a comprender’» (Heidegger, 1977: 295).

cosas realizadas o por consumir; ello nos encamina a una suposición ética que descansa en el deseo de 'vivir bien' tanto por obligación como por la convicción que descubrimos a través de la pasividad de la metáfora de la voz interior que es superior a mí. Y ahora hay que hablar del hecho de la conciencia en sí, la cual, a decir de Nietzsche, florece del instinto de responsabilidad sobre el poder en sí mismo y el destino: «¿Cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra él? pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llamará su conciencia» (1988: 79). El ser responsable nos lleva a comprometernos; el compromiso implica la promesa, sobre lo que Nietzsche dirá: «Criar a un animal al que le sea lícito hacer promesas –¿No es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?» (1988: 75). Se puede decir de la promesa que emana de un sentimiento de culpa, en el sentido en que es gracias a la promesa que se adiestra al animal responsable que es invención temeraria y nefasta de (filósofos) teólogos. Así, la conciencia moral pasa a ocupar la parte significativa como mala conciencia en el mundo<sup>33</sup>. La mención de la mala conciencia no hace que la llamemos a rendir cuentas dentro de este discurso, sólo la 'nombramos' para no perderla de vista y saber que está ahí, presente, como el Otro que me invita a ser parte suya desde el rostro, sin olvidar que puedo estar 'más allá del bien y del mal' en el intercambio reflexivo de la *alteridad* como fenómeno de conciencia que nos conmina al Otro. La concepción de esta idea que intentamos intro-

---

33 Esto es lo que responde al cuestionamiento nietzscheano: «¿Cómo ha llegado al mundo esa 'cosa tenebrosa', la conciencia de la falta, ese aparato que se llama 'mala conciencia?'» (Nietzsche, 1988: 168).



ducir es sólo para afirmar que la idea general de la promesa es algo positivo, ya que el prometer también implica al Otro, mientras que Nietzsche la ve como negativa.

Un último aspecto de este apartado ontológico tiene relación con la visión ontológica de M. Beuchot<sup>34</sup>, a la que justificamos por medio de la analogía como principio del ser natural. Beuchot da su definición de metafísica diciendo que «es el estudio de las características más generales de la realidad» (1996: 74). La definición, en sí sencilla, lleva a descubrir que la metafísica es la que estudia la realidad agrupándola en lo que tiene de común. Así, podemos preguntar en qué se parecen, o qué tienen en común la tierra, una flor, un ave, un auto y un ser humano, en qué *son*, es decir, en el *ser*, y es apartir de éste que la metafísica va a estudiar al acto y la potencia.

Beuchot propone un método lógico para la metafísica y dice que 'la analogía' es la que tiene un significado de proposición o proporcionalidad; a esa proporcionalidad la define como aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas; es un punto que está ubicado entre dos extremos y que cuenta con la facilidad de moverse hacia uno u otro según le parezca; no es un punto medio fijo, estable, inamovible entre esos dos extremos; eso es la proporcionalidad, según Beuchot.

Un análisis más profundo de la metafísica de Beuchot considera la comprensión que florece cuando lo particular se entiende a la luz de lo universal que lo contiene, es un acto interpretativo que inicia con una interpelación, cuestionamiento que va a buscar la comprensión y, como tal, es el

---

34 En referencia al pensamiento de Mauricio Beuchot utilizaré el término *metafísica* como sinónimo de *ontología* por la marcada herencia aristotélico-tomista del análisis metafísico-ontológico que propone en sus escritos.

problema fundamental del mundo. ¿Cómo conozco al mundo?, ¿qué relación tengo con él?, ¿puedo por el mundo acceder al ser?, ¿el ser me remite al mundo?, ¿mundo y ser se co-implican? El mundo es lo primero, lo inmediato ya que es en él donde primeramente nos conocemos, nos encontramos; pero no es sólo un mundo abierto, sino que se presenta, incluso, condicionado por el *Ser*. El *Ser* como tal no puede ser un contenido de la experiencia del mundo, sino la condición de nuestra, de mí, experiencia del mundo, y para alcanzar a comprender el mundo hay que trascender y retornar al *Ser* que se ha revelado en el mundo. Es aquí donde necesitamos la proporcionalidad, esa analogía que nos encamina al punto equilibrado para la comprensión del ser en el mundo.

¿Qué relación tiene la analogía planteada desde la proporcionalidad metafísica para con la ética y la hermenéutica? Encontramos, como primer elemento, una conexión desde el planteamiento metafísico como principio supremo con la ética en la perspectiva analógica, al poder decir que

de lo que se trata es de integrar lo individual en lo universal, el bien particular en el bien común, la persona en la ley o la justicia, y eso se logra en la equidad; y ella nos da la mediación entre la metafísica y la moral (Beuchot, 1997: 96).

Así se establece el momento de unión entre el *ser* y el *deber ser*; es un paso que va del uno al otro lo que hace que se establezca la unión de la ética y la metafísica, desde el que se puede decir, junto con Beuchot, que una «ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o proyectado hacia el Otro, inclusive en función del Otro, del prójimo» (1997: 97).

Para la perspectiva metafísico-hermenéutica hay que señalar que «la analogía exige la ontología» (Beuchot, 1997: 87), y que si entendemos por analogía ‘orden’ y por metafísica ‘quien ordena’, diremos que ambas se co-implican, se incluyen en el orden del *ser*. Dicho con otra terminología será así: si todas las intencionalidades de la persona (intelectivas, volitivas y emotivas) se orientan al *ser* y por ello puede tenerse experiencia y comprensión, diré sin temor a equívoco que sólo por eso el *ser* puede tener al mundo; siendo así que el horizonte del *ser* penetre y trascienda el horizonte del mundo, lo que concluye haciendo de la hermenéutica –como parte del mundo– una culminación en la metafísica. De ahí que: «Hermenéutica y metafísica, [...] se condicionan mutuamente» (Beuchot, 1997: 82). Lo que da respuesta a la última pregunta.

Reconsiderando el cuestionamiento que fue luz para el presente apartado: *¿Cabría una ontología?* Podemos concluir que después de todo el análisis elaborado, se anuncia lo que se intuía, pero que no se manifestó tácitamente: que sí es posible una ontología que esté vinculada a la ética y a la hermenéutica. *¿Cuál es la ontología que cabría en esta tesis?* Nos inclinamos por la ontología de la atestación, que implique al ‘*sí mismo como otro*’, que integre el aspecto analógico como proporcionalidad donde se incluya lo individual en lo universal y que busque la equidad del *ipse* con respecto al *alter* desde el lugar del rostro.

## Conclusión

El planteamiento de este trabajo se desarrolló desde conceptos como la atestación y la alteridad. La atestación se vincula con la ‘buena voluntad’, donde el estar atestado es encontrarse moral y éticamente comprometido con el Otro, com-

promiso que da respuesta a la pregunta ¿Quién? Al *quién* del cuestionamiento lo hemos comparado con el 'ser' desde un par de aspectos: por 'la virtud' por la cual puedo y valgo, y por 'la certeza' que me hace ser el autor de mis propios actos. El 'ser' está sustentado en la propuesta aristotélica que florece tanto en el ser-verdadero como en el ser-falso, inclinándonos por la primera por 'lo que es' frente a 'lo que no es' de la segunda. El planteamiento de 'potencia y acto' aristotélicos nos remitió al movimiento descubriendo que el estagirita en la *Metafísica* lo manifiesta en una sola dirección, en un solo sentido y que, para efectos del artículo, debe ser un movimiento bidireccional, de Uno a Otro y viceversa, siendo para ello la *philía* la que destaca y salva la propuesta al haber retroalimentación en ambos sentidos. También ha germinado aquí la propuesta heideggeriana al hablar de la 'potencia' como fuente del 'ser' y al considerar la 'conciencia' como atestación por la distinción que se efectúa entre Bien y Mal, lo que hizo que brotara el tema de la buena y mala conciencia. Spinoza, con el 'impulso', dio luces para la tesis del trabajo, al cual hemos referenciado a Ricoeur y al 'esfuerzo' con que cada cosa puede perseverar en su *ser*, de donde brotó la idea de 'animación', que caracterizamos desde el cuerpo, que es percibida por la mente y que encaminó a la acción o praxis para perseverar en el *ser*.

Ello nos llevó a considerar al 'cuerpo' como lo único que realmente tenemos, en 'calidad de mío'. Con el cuerpo, visto en 'calidad de mío' hemos reparado en la pasividad de él desde tres gados: la actitud del propio cuerpo como él mismo, las sensaciones caprichosas y el cuerpo como resistencia a las cosas exteriores, ello es lo que nos hace hablar de la 'carne' como constitutiva del cuerpo, que por los sentidos podemos comprobar y desde donde se puede decir, que es

en mí, en cuanto humano, en quien se manifiesta el Otro, la *alteridad*, al poder mundanizar la carne y ser consciente que habito en este mundo y que desde la propuesta Husserliana aparece el Otro como extraño en mí, como *alter ego*. Ricoeur ayudó a manifestar esa relación de la *alteridad* a través del 'ser amigo de sí' como una relación *philáutica* emanada de un agente a un paciente y viceversa. Con la 'imputación' hemos hecho que cada quien sea responsable por las acciones que realiza. El 'rostro' levinasiano se ha presentado como la voz que nos anima e impulsa y donde descubrimos que es el Otro el que crea responsabilidad al ser el interlocutor que nos mueve a actuar, a tomar decisiones, a ser yo. La 'metáfora de la voz interior' heideggeriana nos posicionó en la conciencia, como aquella consejera que dicta lo Bueno y lo Malo. Con Beuchot señalamos el tratamiento que se da al 'ser' a través de la analogía al intentar conectar mi experiencia ontológica con el mundo; así surge la comprensión del ser como acto interpretativo cuya raíz encontramos en el mundo que habito.

Hemos dicho que en este discurso cabe una ontología, y la ontología que se acomoda a dicha tesis es aquella que puede conjuntar tanto la ética como la hermenéutica, que está enmarcada en la atestación y que involucra tanto al *ipse* como al *alter*, Uno al amparo del Otro y viceversa, en ese movimiento recíproco que busca la equidad en el rostro como proporción analógica.

### Bibliografía

- Greimas, A. (1995). *Semiótica del texto: ejercicios prácticos*. España: Paidós.
- Alcina, F. y Blecua, J. (1998). *Gramática española*. España: Editorial Ariel, S. A.

- Aristóteles. (2001). *Física*. México: UNAM-Biblioteca Scriptorum Graecorum.
- Aristóteles. (2000a). *Metafísica*. España: Gredos.
- Aristóteles. (2000b). *Política*. Madrid: Gredos.
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM.
- Beuchot, M. (1996). «Sobre el concepto de filosofía», *Logos*. 24 (71).
- Descartes, R. (2002). *Meditaciones metafísicas*. España: Editorial RBA.
- Eco, U. (2000). *Cinco escritos morales*. España: Lumen.
- Ferrater, J. (1980a). *Diccionario de filosofía*. Tomo I. España: Herder.
- Ferrater, J. (1980b). *Diccionario de filosofía*, Tomo IV. España: Herder.
- Hegel, G. (1978). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Heidegger, M. (1977). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Láriz, J. (1999). Ontología y hermenéutica en Beuchot, M. *Analogía filosófica*, (2).
- Levinas, E. (2000). *La huella del otro*. México: Editorial Taurus.
- Levinas, E. (1995). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Nietzsche, F. (1988). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (1984). *Genealogía de la moral*. México: Editorial Porrúa.
- Ricoeur, P. (1999). *Lo Justo*. España: Caparros editores.
- Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Argentina: Ediciones Nueva Visión, SAIC.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1990). Individuo e identidad personal. En Verlai-

- ne, P. y otros. *Sobre el individuo*. España: Editorial Paidós Studio.
- Sófocles. (2000). *Antígona*. Madrid: Editorial Gredos.
- Spinoza, B. (1983). *Ética: Demostrada según el orden geométrico*. México: UNAM.
- Strawson, P. F. (1989). *Individuos, un ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Taurus.

## Resumen

En este trabajo se sostiene la viabilidad de una ontología que puede conjuntar tanto la ética como la hermenéutica, que está enmarcada en la atestación y que involucra tanto al *ipse* como al *alter*, Uno al amparo del Otro y viceversa, en ese movimiento recíproco que busca la equidad en el rostro como proporción analógica.

Palabras Clave: Ontología, Ética, Ricoeur, Hermenéutica.

## Abstract

This work aims to maintain the viability of an ontology capable of joint ethics with hermeneutics, and is also framed in attestation, and involve both the *ipse* and the *alter*, the One sheltered in the Other and vice versa, in a mutual movement in search of equity in the face understood as analogue proportion.

Key words: Ontology, Ethics, Ricoeur, Hermeneutics.