

Una interpretación del Canto IX de La Odisea desde la cotidianidad del ahí y la estructura existencial del pre-ser-se en El ser y el tiempo sustentada en una lectura crítica de la hermenéutica interpretativa de Paul Ricoeur

Autor:

D'Atri, Guillermo Ariel

Tutor:

2024

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

Una interpretación del Canto IX de *La Odisea* desde la cotidianeidad del ahí y la estructura existencial del pre-ser-se en *El ser y el tiempo* sustentada en una lectura crítica de la hermenéutica interpretativa de Paul Ricoeur

Guillermo Ariel D'Atri

Introducción

El presente trabajo tiene por fin hacerse eco de uno de los interrogantes que deja abierto el héroe homérico en *La Odisea* (1943) y esbozar una posible respuesta desde la exégesis de la cotidianeidad del ahí en la que “uno” es regularmente en la impropiedad y desde el empuñamiento de su ser como “sí mismo” propio en el que al ser se le vuelve patente el estar entregado irremediablemente a la responsabilidad de su ser según aparece en la primera sección de *El ser y el tiempo* (2018).

Uno de los momentos más célebres y conocidos de *La Odisea* ocurre en el canto IX cuando Odiseo se enfrenta y vence con astucia y valentía a Polifemo, el cíclope que lo había capturado junto a toda su tripulación. Tras realizar semejante hazaña Odiseo le revela de manera aparentemente innecesaria su verdadero nombre al monstruo que acababa de derrotar, ¿por qué hace esto? ¿qué gana con ello? Homero no explica la razón por la cual Odiseo da su verdadero nombre una vez que su enemigo pensaba que su nombre era Nadie y, además, ya había escapado del enfrentamiento. Parece ser doblemente innecesario. Por un lado, el artilugio de hacerle creer a Polifemo que su nombre era Nadie lo mantenía en el anonimato; y, por otro lado, ya se había librado de todo peligro sin que se revele su verdadera identidad, era una victoria sin consecuencias y sin posibilidad de recibir una futura venganza por los daños ocasionados. Entonces, ¿por qué descubrir quién era realmente?

El hecho de que el mito del enfrentamiento entre Odiseo y Polifemo deje sin respuesta semejante acto da lugar a que cada lector lo interprete de diversas maneras, en lo que sigue se dará una respuesta al momento en que Odiseo confiesa su verdadero nombre ante el cíclope desde la exégesis de la cotidianeidad del ahí y la estructura existencial del *pre-ser-se* presente en la primera sección de *El ser y el tiempo* dando así un posible sentido al mencionado accionar del héroe homérico. La hipótesis que guía esta tesina es que el hecho

de que Odiseo haya afirmado que su nombre era “Nadie” al principio, y “Odiseo” después, puede leerse en clave heideggeriana como la afirmación del empuñamiento de su poder-ser tras la modificación existencial del modo de ser de término medio del *ser-ahí* de la impropiedad a la propiedad. Así, la razón para revelar su verdadera identidad más allá de todo peligro imaginado se corresponde con el concepto de *pre-ser-se* en tanto estructura existencial que caracteriza al *ser-ahí* como aquél ser al que le cabe ineludiblemente su ser. En virtud de dicho propósito previamente se rescatarán las nociones más pertinentes del método hermenéutico de Paul Ricoeur que posibilitará el adecuado análisis filosófico-interpretativo de *La Odisea* que se desea realizar aquí.

El trabajo estará dividido en tres secciones, referidas a los dos grandes ejes aclarados recientemente, sin las cuales no se podría dar una respuesta firme y acabada a la pregunta que guía la presente tesina. Las secciones uno y dos justifican la validez de interpretar filosóficamente una obra literaria, en este caso *La Odisea*, desde los criterios hermenéuticos-interpretativos que avalan su re-lectura desde otro texto tan diferente y alejado en género y tiempo, como es *El ser y el tiempo*. La sección tres estará orientada a interpretar la acción del héroe homérico a la luz de *El ser y el tiempo*. En términos ricoeurianos se podría decir que se propone hacer una relectura de un momento de *La Odisea* resignificándolo a la luz de los nuevos modos de ser revelados tras la *apropiación* de *El ser y el tiempo*.

Las secciones correspondientes son: I. El método hermenéutico para una correcta exégesis filosófica, II. La narratividad de los textos filosóficos en general y de *El ser y el tiempo* en particular, y III. El nombre de Odiseo en el canto IX. Improperiedad, propiedad y pre-ser-se.

Sección I.

El método hermenéutico para una correcta exégesis filosófica

El objetivo del presente trabajo es el esbozar una respuesta que esté bien fundamentada y expresada, a partir de una lectura heideggeriana, a un interrogante abierto en un pasaje determinado de *La Odisea*. Sin embargo, no toda lectura interpretativa de un texto es válida. En virtud de ello es menester aclarar ahora cuál será la vía hermenéutica que se seguirá y que permitirá interpretar un momento de *La Odisea* con ojos heideggerianos. Pues, a lo largo de la historia, distintos filósofos se han abocado a la hermenéutica y han dado diversas

concepciones respecto a su método interpretativo, su objeto de estudio e inclusive de lo que la misma hermenéutica es.

De esta manera, una explicación hermenéutica resulta acertada ya que la riqueza de la lectura de un texto desde otro autor diferente, como la que se pretende realizar aquí, está condicionada por el método hermenéutico y la concepción hermenéutica que se tenga.

Teniendo en cuenta que se realizará un abordaje de *La Odisea* desde *El ser y el tiempo* lo primero que cabría hacer es aclarar la concepción hermenéutica que aparece en el propio texto de Heidegger de 1927. Para ello se utilizarán dos autores que tratan el giro existencial que da la hermenéutica en el Heidegger temprano de *El ser y el tiempo*, estos autores son Grondin, J. en *Introducción a la hermenéutica filosófica* (1999) y en *¿Qué es la hermenéutica?* (2008) y Ricoeur, P. en *La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey* presente en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (2002) y en *Existencia y hermenéutica* presente en *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica* (2003).

Una vez aclarada la concepción hermenéutica heideggeriana y puesto en relieve las razones por las cuales no se abrazará, se expondrá una concepción hermenéutica, no aplicada a la vida misma como plantea el giro existencial heideggeriano, sino a la interpretación narrativa de textos aunada a un espesor ontológico que ha de permitir el presente trabajo interpretativo. Este aspecto se abordará desde la perspectiva de Paul Ricoeur a partir de un conjunto de textos seleccionados del autor.

1. El proyecto ontologizador de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*

Con Heidegger se produce un cambio en la situación de la hermenéutica dado que se deja de hacer foco en la problemática epistemológica para enraizar la hermenéutica en la ontología. La tradición hermenéutica anterior a Heidegger se consideraba a sí misma o bien como una herramienta auxiliar para interpretar correctamente textos complejos, es el caso de San Agustín en su tratado *Sobre la doctrina cristiana*, o bien como fundamento metodológico sobre la pretensión de verdad para darle estatuto científico a las llamadas ciencias del espíritu (las humanidades, la teología y todas aquellas disciplinas que hoy en día se conocen a grandes

rasgos como ciencias sociales), como es el caso de Dilthey. En el primer caso la hermenéutica proponía reglas, preceptos o cánones que permitían interpretar correctamente los textos para así evitar el subjetivismo en la interpretación de cada quien. Ésta sería la acepción de la hermenéutica que Grondin en *¿Qué es la hermenéutica?* (2008) denomina como clásica. En el segundo caso, en tanto la hermenéutica otorga reglas para la comprensión de las ciencias del espíritu, se consideró que podía servir a su vez de fundamento metodológico de las mismas, es decir, la hermenéutica aquí viene a proponer el método que volverá científicas a las ciencias del espíritu. De este modo, hasta el siglo XX la hermenéutica se había preocupado por los criterios normativos o metodológicos para la comprensión acertada de los textos, su preocupación estaba puesta en cómo interpretar y comprender los textos, en cómo puede el hombre conocer lo que hay de verdadero en ellos, es decir, la hermenéutica tenía un espesor epistemológico.

Heidegger va a cambiar el ámbito propio de la hermenéutica corriéndola de la especificidad de la comprensión de los textos de las ciencias del espíritu para hacerla participar en el plano de la vida misma. La hermenéutica pasa de ser una hermenéutica de los textos a una hermenéutica de la existencia. En consonancia deja de ser considerada como una herramienta o un método para ser tomada fenomenológicamente como el modo de iluminar la existencia del *ser-ahí* ontológicamente. En el séptimo párrafo de *El ser y el tiempo* Heidegger expone tres sentidos de hermenéutica que funcionan al interior de la obra y que se siguen de haber comprendido a la fenomenología como el método propio de investigación. En este respecto, es necesario retomar lo que Heidegger entiende por fenomenología para, desde allí, poder comprender su concepción hermenéutica.

El concepto heideggeriano de fenomenología está fundado en una interpretación de los conceptos que componen a la palabra en cuestión, fenómeno y logos. Por fenómeno hay que entender lo que se muestra, lo que se vuelve patente, lo que sale a la luz de lo que la cosa es en sí misma. De este modo se evita confundir fenómeno con un “mostrarse” como “apariencia”, es decir, un mostrarse de algo que anuncia lo que no se muestra, este sería el caso de la apariencia de enfermedad que mediante signos corporales que se muestran (como la fiebre y el dolor de cabeza) anuncian la enfermedad. De este modo lo que aparece es signo de algo que no se muestra, y lo que sí se muestra remite a lo que permanece oculto dando así

“apariencia de...”. Un enfermo muestra cansancio, palidez en la piel, mareo, etc., pero ello es tan sólo el anunciante de lo que no se muestra patentemente, la enfermedad, lo que se muestra es la “apariencia de enfermo”. Por otro lado, hay que evitar confundir fenómeno con “simple apariencia”, esto es, como algo que aparece como un producto que no constituye el ser propio de la cosa en sí, es en este sentido que Kant usa el término fenómeno según Heidegger. Tampoco hay que confundir el término fenómeno con un “parecer ser” en sentido negativo, es decir, como algo que se muestra como lo que no es en sí mismo. Fenómeno hay que entenderlo como un mostrarse en sí mismo de lo que aparece. “Por «fenómeno» [Heidegger] entiende [...] la patencia o revelación de lo que la cosa es en sí misma.” (León, E. 2009: Pp. 8). En cuanto al concepto “logos”, Heidegger lo traduce como habla en tanto que el habla permite ver aquello de lo que el habla refiere, de este modo, a partir del habla se saca a la luz aquello de lo que se está hablando, el tema que interpela a los hablantes. En consecuencia, Heidegger va a entender por fenomenología el método de hacer ver lo que la cosa es en sí misma mostrando lo que hay de verdadero y permanece oculto en el mostrarse de la cosa, esto que permanece oculto es su sentido y fundamento. Lo que en el mostrarse de lo ente permanece oculto es el ser de los entes y es mediante el método fenomenológico de des-ocultamiento que se descubre al ser de lo ente.

La fenomenología es de esta manera el método de acceso a lo que debería ser el tema de la ontología, pero que el método ontológico no puede hacer frente por el olvido del ser que ha sufrido la tradición histórica ontológica al confundir la pregunta por el ser con la pregunta por el ente. Reconociendo el malentendido que ha sufrido la ontología al interior de sí misma es que Heidegger afirma que “la ontología solo es posible como fenomenología” (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.46). La fenomenología tiene por objeto de estudio lo mismo a lo que se aboca la ontología, el ser, pero la fenomenología no está viciada por la tradición, pues ella penetra en la tradición para descubrir lo que de originario hay en la misma. El *ser-ahí* en su cotidianidad tiene la tendencia a “caer” en la tradición y tomarla incuestionablemente por cierta al punto que lo que la misma debería transmitir termina siendo encubierto; la tradición suele presentarse como comprensible de suyo, como algo naturalizado y obvio, y de este modo dificulta el acceso a las fuentes desde donde surgieron los conceptos y categorías que constituyen tal tradición. El *ser-ahí* “cae” en la tradición y ésta se afianza de tal modo en él que surge el sentimiento de que no es necesario la investigación sobre sus raíces. Los

conceptos tradicionales de la ontología han cimentado de tal modo que han terminado por encubrir sus orígenes, han dejado de lado la pregunta por el sentido del ser.

La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones impera aún hoy en día en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que el «ser ahí» se comprende a sí mismo y comprende el ser en general por el «mundo», y de que la ontología así nacida «cae» en la tradición, que la hace descender al rango de comprensible de suyo y de un material que sólo habría de refundir. (Heidegger, M. 2018: § 6, Pp.32)

La fenomenología demanda un adentrarse en la tradición para interrogarla y desnaturalizar sus conceptos, categorías y supuestos que se han solidificados y vueltos in-interrogables. Este es el momento fenomenológico de destrucción del contenido tradicional, donde se pone de manifiesto el origen de sus conceptos y categorías fundamentales para así discernir lo que hay de originario y no originario en la tradición. De este modo la fenomenología buscará ver a través de la tradición ontológica y emprender la tarea por la búsqueda del sentido del ser en general comenzando el estudio por la exégesis del ente óntica-ontológicamente señalado, el ser del ente que somos nosotros mismos y que tenemos más inmediatamente a nuestro alcance, el *ser-ahí*. El método fenomenológico dará a conocer los rasgos fundamentales de su ser al *ser-ahí* y desde allí el sentido propio del ser en general. Tal fenomenología parte de una interpretación del *ser-ahí* de sí mismo. Es aquí donde Heidegger enlaza la hermenéutica con la fenomenología, a partir de considerar que la fenomenología debe llevarse a cabo mediante una hermenéutica (interpretación) del *ser-ahí*. Así, el primer sentido de hermenéutica que aparece en *El ser y el tiempo* responde a la acepción primitiva del término hermenéutica como “estudio interpretativo”, pero en este caso del ente que somos en cada caso nosotros mismo, el *ser-ahí*, descubriendo las estructuras más importantes de este ente. “Fenomenología del «ser ahí» es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación” (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.48). El segundo sentido de hermenéutica que pone en juego Heidegger se desprende del primero, pues una vez descubierto el sentido del ser y las estructuras fundamentales del *ser-ahí* se abre el camino para todo tipo de investigación ontológica, incluyendo la de los demás seres que no tienen la forma del *ser-ahí*. De este modo, “[...] resulta esta hermenéutica al par «hermenéutica» en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica” (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.48), que posteriormente retornará al

mismo *ser-ahí* para volverse a interpretar. Finalmente, el tercer sentido de hermenéutica, y el que para Heidegger es el filosóficamente primario, es el de hermenéutica en tanto analítica de la existencialidad de la existencia.¹ Existencial y existenciario son niveles de la descripción fenomenológica del *ser-ahí*; una descripción existencial es una descripción del plano óntico, es decir, del ente en su facticidad, mientras que una descripción existenciaria se refiere a los aspectos ontológicos, es decir, al ser del ente y no a la concreción del ente en la cotidianidad. El ser relativamente al cual se conduce el *ser-ahí* cotidianamente, Heidegger lo llama existencia, y es a partir de su existencia que el *ser-ahí* se comprende a sí mismo, a partir de su posibilidad de ser o no ser, es decir de su “ser relativamente a ...” La estructura ontológica de este aspecto óntico del *ser-ahí* que se llama existencia es la existencialidad, y la analítica de la existencialidad tiene el carácter de un comprender existenciario. Lo propio del *ser-ahí* es la existencia entendida como aquella indiferenciada modalidad inmediata y regular, que a lo largo de *El ser y el tiempo* se mencionará como *término medio*, en la que el *ser-ahí* está todo el tiempo “siendo relativamente a ...” El *ser-ahí* caracteriza su existencia por su estar siendo en el mundo, irrevocablemente abierto a él, proyectándose constantemente como posibilidad de ser. Así, el tercer sentido de hermenéutica, y el filosóficamente primario para Heidegger en *El ser y el tiempo*, sería el de una explicación de los rasgos ontológicos fundamentales del *ser-ahí* a partir de lo que se muestra en su facticidad cotidiana de término medio. Heidegger busca una analítica que ilumine las estructuras existenciarías de la existencia del *ser-ahí*.

El giro que acontece en la hermenéutica con Heidegger es el de un proyecto ontologizador de la misma, en donde se deja de lado una hermenéutica epistemológica de los textos para centrarse en una hermenéutica de la existencia.

Ontología y fenomenología no son distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la

¹ En el actual trabajo se está haciendo uso de la traducción de Gaos y no de la de Rivera, esto es importante puesto que los mencionados autores no traducen de forma unívoca estos conceptos. Lo que Gaos traduce por existencial y existenciario, Rivera lo traduce por existivo y existencial respectivamente. Con lo cual “existencial” aparece en ambas traducciones, pero haciendo alusión a dos conceptos diferentes. A lo largo de toda la presente tesis se ha hecho y se hará uso de la traducción de Gaos.

hermenéutica del «ser ahí», la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna. (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.49)

Con Heidegger la hermenéutica adquiere un estatuto filosófico que tiene por objetivo una interpretación que permita al *ser-ahí* volverse transparente a sí mismo poniendo al descubierto las estructuras existenciales de su existencia.²

1.1. Dos caracteres generales de los existenciales

Antes de especificar cuáles son los existenciales que apunta a poner de relieve la hermenéutica que presenta Heidegger en *El ser y el Tiempo* es conveniente exponer brevemente dos características esenciales de dichos existenciales para que luego, en el desarrollo del trabajo, no se confundan con otros conceptos previos de la historia de la filosofía como pueden ser las categorías o un elemento fundamental del cual se deducen los aspectos de la existencia humana como supo ser el *logos* o el *cogito* cartesiano, ni se los jerarquice entre sí.

En primer lugar, cabe destacar que los existenciales no son lo mismo que las categorías; como se mencionó anteriormente los existenciales son los caracteres del ser, es decir ontológicos, del *ser-ahí* que se derivan de la existencialidad, es decir, de la estructura ontológica de la existencia. Mientras que las categorías hacen alusión a las determinaciones del ser del ente que no tienen la forma del *ser-ahí*. Los existenciales y las categorías, ambos, remiten al aspecto ontológico, no obstante, los existenciales son propios exclusivamente de los entes que tienen la forma de ser del *ser-ahí*, y las categorías mientan sobre la forma del ser de todos los demás entes que no son *ser-ahí*, que carecen de existencia tal como Heidegger la describe en el § 4 y como se ha especificado líneas arriba. En este sentido al *ser-ahí* se le interroga por sus caracteres de ser como un *quién*, y a los demás entes que no son *ser-ahí* se los interroga por sus caracteres de ser en el modo del *qué*. Las categorías describen así los

² En tanto que el presente trabajo no busca realizar una investigación sobre la hermenéutica heideggeriana, sino solo mostrar la ontologización que Heidegger hace de la misma, me centraré ahora en la primera parte de la caracterización que el autor hace de la hermenéutica, la existencialidad, mencionando de la existencia, como se hizo recientemente, tan sólo que es la forma en que el *ser-ahí* es en la cotidianidad, más allá que ésta pueda ser propia o impropia.

modos de ser de los entes que no tienen la forma de ser del *ser-ahí*, mientras que los existenciarios indican los modos de ser del existir del *ser-ahí*.

En segundo lugar, estos existenciarios marcan caracteres fundamentales de la existencia propia del *ser-ahí* que la caracterizan como un todo simultáneo sin que por ello entren en contradicción. Es decir, la existencia del *ser-ahí* tiene en su base diferentes existenciarios que explican ontológicamente su forma de ser, y cada uno de ellos describe un aspecto del *ser-ahí* que se da al mismo tiempo que los demás sin que ello haga que se anulen mutuamente. Los existenciarios son diferentes aspectos interrelacionados entre sí de un todo complejo que es la existencia. Por eso es que la existencia del *ser-ahí* se encuentra atravesada por cada uno de los existenciarios de forma total y al mismo tiempo sin que ninguno subordine o relegue a otro. Es en este sentido que hay que entender el segundo aspecto a destacar de los existenciarios, su cooriginalidad. Los existenciarios describen aspectos ontológicos fundamentales del *ser-ahí* que Heidegger presenta con igual originalidad en el sentido de que ninguno de estos caracteres es más original que el otro, sino que todos ellos caracterizan existencialmente al *ser-ahí* de forma no jerárquica. El *ser-ahí* está caracterizado por una multiplicidad de aspectos existenciarios que lo conforman con igual originalidad.

1.2. *Ser-en-el mundo* como estructura fundamental del *ser-ahí* sobre la que se hará la analítica existencial

Es pertinente en este punto exponer la constitución fundamental del *ser-ahí* de la que se derivan ontológicamente sus posibilidades y modos de ser, esta es el *ser-en-el-mundo*. Así podría decirse que la analítica de la existencialidad de la existencia que desarrolla Heidegger en *El ser y el tiempo* es un gran despliegue de los aspectos fundamentales del *ser-en-el-mundo* en tanto estructura fundamental del *ser-ahí*. Es pertinente abordar al *ser-en-el-mundo* a partir de dos rasgos principales del *ser-ahí*: que el ser del *ser-ahí* es en cada caso propio y que el ser del *ser-ahí* es en cada caso *ahí*. Que al existente *ser-ahí* le es inherente el ser, en cada caso, propio significa que la existencia del *ser-ahí* es siempre de alguien determinado que no puede ser representado ni reemplazado por nadie más en ese modo de ser que no sea él mismo, el ser del *ser-ahí* es en cada caso suyo, ese modo de ser es de él y de ningún otro. Y como el ser del *ser-ahí* es, en cada caso, propio a este ser le cabe su ser, al *ser-ahí* le compete su ser. En segundo lugar, que el ser del *ser-ahí* es, en cada caso, *ahí* significa que la

existencia del *ser-ahí* se encuentra siempre situada abriendo ese ahí en el que se es. El *ser-ahí*, siendo, se halla abierto a ese ambiente en el que es porque lo abre él mismo iluminándolo en su existir. En el habérselas con las cosas del *ser-ahí*, este ilumina aquello con lo cual se está relacionando dándole un sentido a los entes. Por ejemplo, cuando un sujeto toma el lápiz y se pone a hacer una lista de las cosas que tiene que comprar en el supermercado está relacionándose con el lápiz y el papel pragmáticamente dándoles un sentido en un contexto determinado, el sujeto ha abierto un “mundo” iluminándolo, llenándolo de sentido. Estas determinaciones del ser del *ser-ahí* deben comprenderse, dice Heidegger, sobre la base de la estructura fundamental del *ser-ahí* que es el *ser-en-el-mundo*.

Ya la expresión *ser-en-el-mundo* expresa un fenómeno unitario, y es preciso que así sea, pues es una estructura integral de elementos constitutivos; y esta unidad responde a tres elementos fundamentales que la constituyen. En primer lugar, está el mundo, este no hay que tomarlo como sinónimo de planeta tierra, sino como aquél ambiente en el cual el *ser-ahí* existe, es el ahí en el que, en cada caso, es el *ser-ahí*. De este modo el mundo es el ahí en el que el *ser-ahí* existe relacionándose con los demás entes que lo rodean.

El segundo elemento constitutivo del *ser-en-el-mundo* es el quién de este existir, el *ser-en-el-mundo* es la estructura fundamental de aquél ente al que le cabe su ser y tiene la capacidad de preguntarse por el sentido del ser en general, por tanto, su constitución fundamental no hace alusión tan solo al mundo que abre en su cotidianeidad, sino también al quién de la apertura, al quién existente cotidianamente.

En tercer lugar, está el *ser-en* como último elemento constitutivo de la estructura fundamental del *ser-ahí* como *ser-en-el-mundo*, esto es los modos por los cuales el existir se despliega como un ahí. El *ser-en* apunta sobre los distintos modos en que el *ser-ahí* se abre con respecto a este ahí en el cual es.

1.3. La constitución existencial del mundo

Heidegger al hablar de la estructura fundamental del *ser-en-el-mundo* entiende mundo como aquél ámbito en el cuál el *ser-ahí* vive y que tiene la forma de un plexo de significatividades, esto significa, de una red de relaciones de índole pragmática. Bertorello en su artículo *Texto*,

acción y sentido en la fenomenología del mundo de M. Heidegger (2008) expone de manera clara este carácter reticular del mundo en *El ser y el tiempo* desde un correlato objetivo y uno subjetivo. El correlato objetivo se corresponde con la fenomenología hermenéutica del útil donde Heidegger analiza el ser de los útiles con los cuales el *ser-ahí* se relaciona en la cotidianeidad, pues el carácter remitivo de los útiles deja en evidencia la estructura semántica del mundo. La estructura ontológica del útil es la del *ser-a-la-mano* en tanto ente que se encuentra disponible para ser usado, y por lo tanto su ser es referencial pues el modo en que el útil se presenta al *ser-ahí* es siempre respecto a otros entes. Bertorello siguiendo la explicación del *ser-a-la-mano* destaca en el útil cinco direcciones semánticas que adopta la remisión. Para empezar, todos los entes que llegan a la presencia como algo para... siempre están refiriendo, en primera instancia, a aquello para lo cual son, y eso los relaciona con otros entes. El *ser-ahí* en su vida diaria se encuentra constantemente rodeado de útiles con los que se relaciona al usarlos, esto quiere decir que estos entes con los que el *ser-ahí* se relaciona cotidianamente están siendo comprendidos de acuerdo a su disponibilidad, es decir, de acuerdo al “para” de su utilidad. Estos entes están siendo comprendidos de acuerdo a su remisión pragmática inmediata, es decir, a esta relación que tiene que ver con su uso en determinada ocasión. En segundo lugar, esta estructura del “para” que caracteriza al útil remite a su vez a un plexo de referencias que le es inherente. Hay un todo de útiles en donde cada útil singular cobra sentido en su “servir para”, el lápiz, siguiendo con el ejemplo del apartado anterior, no podría ser entendido como útil para escribir si no es en relación a un papel sobre el que pueda plasmar la escritura, la mesa sobre la que apoyar la hoja, el foco de luz que alumbra el momento de la escritura, la habitación, etc. Y es esta totalidad de útiles lo que hace frente primeramente al *ser-ahí*. A su vez, en tercer lugar, el útil no solo hace referencia a su finalidad y a la totalidad de útiles en la cual se encuentra contenido, sino también al autor y destinatario de su uso, el escribir refiere a quién está escribiendo y al almacenero al que le va a pedir los productos escritos en la lista, el escribir es un modo en que la existencia se lleva a cabo y por lo tanto para que haya un escribir tiene que haber un escritor y un destinatario de tal acción. En cuarto lugar, el útil, en su *ser-a-la-mano*, hace referencia a la obra por la cual el *ser-ahí* utiliza el útil, es su “para que”. Y finalmente, se puede hablar de una referencia a los materiales naturales que componen la obra, la madera del lápiz, por ejemplo. El *ser-a-la-mano* revela así que el modo de ser de los útiles es

referencial y que por lo tanto el mundo es ese contexto de sentido en el que los útiles se relacionan entre sí. El *ser-a-la-mano* deja ver el carácter reticular del mundo desde las diferentes direcciones remitivas que presenta el útil formando así una red de relaciones, pues el útil no cobra sentido en forma aislada, sino dentro de una red de referencias.

El *ser-a-la-mano* revela así que el modo de ser de los útiles es referencial y que por lo tanto el mundo es ese contexto de sentido que es abierto por el *ser-ahí* en su relacionarse con los útiles. Aquí puede verse cómo se produce en *El ser y el tiempo* un giro hacia lo que Bertorello llama el correlato subjetivo del carácter reticular del mundo, pues el *ser-a-la-mano* del útil muestra que en el uso de este ente por parte del *ser-ahí* se está abriendo un mundo que tiene una estructura referencial al modo de una red de referencias. El modo mediante el cual el *ser-ahí* se relaciona con las cosas abre el mundo agregando referencias a todas las cosas y es mediante tales referencias que estas cosas son comprendidas. El mundo abordado desde el correlato subjetivo pone el foco en el *ser-ahí* que abre el mundo y manipula el útil. Así como el correlato objetivo muestra el carácter reticular del mundo desde la remisión, el correlato subjetivo lo hace desde la condición respectiva que pone al *ser-ahí* como eje de la red de referencias, es decir, el *ser-ahí* es quién ilumina el útil siendo el origen de la red de referencias y su fin ya que toda acción de la existencia es realizada por y para el *ser-ahí*, él es el comienzo y el fin del quehacer cotidiano. Vivir en el mundo, para el *ser-ahí*, es tener un trato interesado y significativo consigo mismo y con los demás entes en cada una de las esferas de la vida fáctica, y que todas esas relaciones estén articuladas en último término por y para el *ser-ahí*. El correlato subjetivo consiste justamente en poner las remisiones del útil en condición respectiva al *ser-ahí*, que en su existencia abre el mundo a partir de su “por mor de”.

Desde aquí es que Heidegger considera a la mundanidad como aquella estructura existencial que caracteriza al mundo como un sistema de relaciones vinculadas a partir del carácter significativo del *ser-ahí*. La mundanidad es el existencial que expresa el carácter reticular del mundo.

1.4. La constitución existencial del quién

La cuestión de quién es este ente que tiene la estructura fundamental del *ser-en-el-mundo* ya se ha adelantado previamente: el *ser-ahí* es aquél ente a quien su ser le es en cada caso propio

y al serle siempre propio le cabe particularmente, pues nadie puede tomar su ser en su lugar. El *ser-ahí* es un ser que en cada caso es sí mismo siendo con los demás entes en el mundo. En su existir el *ser-ahí* comparece en el mundo junto con los útiles que tienen la forma de *ser-a-la-amo* y con otros entes que tienen la misma forma de ser que él, con otros *seres-ahí* que no son sí mismo. De este modo con los entes que tienen la forma de ser del *ser-a-la-mano* el *ser-ahí* es en medio de ellos, pero con los entes que tienen la forma de ser del *ser-ahí* es “con” ellos. Estos otros coexistentes que comparecen en el mundo con el *ser-ahí* son concomitantemente ahí con el *ser-ahí*, y por tanto el mundo no es privado de cada *ser-ahí*, sino que es compartido con los otros. Los otros hacen frente en el mundo al *ser-ahí* en su habitar el mundo relacionándose con las cosas, los otros no hacen frente en el mundo al modo de una silla, sino que hacen frente al *ser-ahí* en su *ser-en-el-mundo*. El “*ser-ahí* con” es el existenciario que mienta aquel ser sobre la base del cual son puestos en libertad dentro del mundo los otros coexistentes. Y como es un existenciario no es preciso que el *ser-ahí* se esté relacionado con otro *ser-ahí* para ser un “*ser-ahí* con”, incluso el “ser solo” del *ser-ahí* es “ser con” en el mundo, pues “ser solo” únicamente tiene sentido sobre un originario “ser con” que caracteriza existencialmente al *ser-ahí*. En tanto constitutivo “ser uno con otros” está el *ser-ahí*, en la cotidianeidad, sumido en el arbitrio de los otros que disponen y condicionan las posibilidades de ser del *ser-ahí*. Por eso ante la pregunta de quién es el *ser-ahí* Heidegger dirá que es el uno entendido como aquel pronombre impersonal que refiere a cualquiera, pero sin ser nadie en particular. Así uno charla con un amigo, compra alimentos, sale a festejar, etc. como lo haría cualquiera, pues uno es con otros cotidianamente según las posibilidades de ser que los otros permiten. En su fundamental “ser con”, el *ser-ahí* se encuentra bajo el señorío de los otros que disuelve el peculiar *ser-ahí* en la forma de ser de los otros. Que en la cotidianeidad el *ser-ahí* sea en la forma del uno no significa que se haya perdido el “sí mismo” del peculiar *ser-ahí*. El “sí mismo” del *ser-ahí* cotidiano es el existenciario “uno mismo” en tanto que lo constituye ontológicamente, no obstante, el “sí mismo propio” que empuña su propio ser más allá del señorío de los otros también es posible en tanto “modificación existencial del «uno» en cuanto este es un esencial existenciario” (Heidegger, M. 2018: § 27, Pp.147.)

1.5. La constitución existencial del *ser-en*: Encontrarse, Comprender y Habla

El *ser-en*, en tanto los distintos modos en que el *ser-ahí* se abre con respecto a este ahí en el cual es, se encuentra atravesado por tres existenciaros que son igualmente originarios que los hasta aquí mencionados. El *ser-ahí* se encuentra volcado a su ahí, pues le es constitutivo de su forma de ser el mundo mismo, y en tanto tal el *ser-en* es el elemento existenciaro del *ser-en-el-mundo* que caracteriza la forma de habitar el ahí del quién del *ser-en-el-mundo*. En su habitar el mundo, el *ser-ahí* se relaciona con los demás entes que comparecen junto a él de forma familiar, es decir, como un “estar habituado a”, un “relacionarse familiarmente con”, *ser-en* no mienta una relación espacial al modo de “el tigre está en el zoológico”, sino que hace referencia a un “habitar en” en el sentido de “estar habituado a”, “familiarizado con tal cosa en el habitar el mundo”. La existencia del *ser-ahí* en su relacionarse familiarmente con el mundo se encuentra atravesada al mismo tiempo y al mismo nivel por los existenciaros del comprender y el encontrarse que, a su vez, son determinados cooriginariamente por el habla.

a. El encontrarse

El *encontrarse* hace referencia al estado de ánimo del *ser-ahí* en el que este es siempre ya abierto afectivamente. El *ser-ahí* se encuentra siempre con un temple anímico que lo atraviesa y lo afecta a partir de las cosas que suceden a su alrededor, esto muestra cómo el *ser-ahí* es un ser que se encuentra volcado en el mundo y que es afectado anímicamente por él. Abierto, de esta manera, no quiere decir que se encuentra puesto ante los ojos para que se pueda conocer; el *ser-ahí* se encuentra abierto al mundo en tanto que al abrirse se deja afectar por este en su estado de yecto, es decir, de arrojado, mostrando que el *ser-ahí* está siempre entregado al mundo. La expresión “estado de yecto” hace referencia a la facticidad misma del *ser-ahí*, o sea, a la condición de arrojada de la existencia que es en el mundo entre los demás entes. Aquello que es abierto en el encontrarse es esta facticidad entendida como una determinación existenciaro, es decir, un rasgo de ser, del *ser-ahí* que mienta su estado de yecto al mundo en el que el *ser-ahí* es en tanto existente arrojado al mundo compareciendo en él junto con los demás entes y siendo afectado por estos. El *encontrarse* es la forma existenciaro en que el *ser-ahí* se encuentra constantemente entregado al mundo. Y en tanto su inesquivable estado de yecto abierto al mundo el *ser-ahí* se encuentra en todo momento siendo afectado por este en cierto talante afectivo, el *ser-ahí* nunca se encuentra en una

situación en la que no sienta nada o no tenga emoción alguna, sino que eso solamente va cambiando. Toda la existencia del *ser-ahí* es emocional todo el tiempo en pos de su apertura al mundo en su estado de yecto.

Este existencial del *encontrarse* tiene una estructura general tripartita que se mantiene en todos los modos del encontrarse que le puedan acontecer al *ser-ahí*, o sea en todo estado de ánimo que atraviese. Los elementos de esta estructura general tripartita son: 1) los entes intramundanos y los acontecimientos del mundo que afectan al *ser-ahí*, 2) el estado de abierto del *ser-ahí* que posibilita la afección y 3) un ente que tiene la forma de ser del *ser-ahí* en el que en su ser le va este mismo. Así, el *encontrarse* representa el aspecto existencial del existir de poder ser afectado anímicamente por su entorno, mostrando al mismo tiempo el modo en que ese entorno es abierto existencialmente; y en tanto que al *ser-ahí* le va su propio ser en el sentido de que se preocupa por su ser y lo va proyectando y constituyendo en todo momento es que puede ser afectado. En primer lugar, el *encontrarse* que caracteriza la existencia del *ser-ahí* necesita algo frente a lo cual ser afectado, este algo es un ente intramundano, “[...] algo que hace frente dentro del mundo, algo de la «forma de ser» de lo «a la mano», de lo «ante los ojos» o del «ser ahí con.»” (Heidegger, M. 2018: § 30, Pp.158.). En segundo lugar, es necesaria la apertura de ese horizonte dentro del cual algo puede aparecer y afectar al *ser-ahí*, al abrir el mundo el *ser-ahí* configura un plexo de significatividades en el que lo que aparece lo hace con una carga significativa particular. De esta manera, por ejemplo, ante el advenimiento de un perro un *ser-ahí* en particular se puede encontrar temeroso, pero no así otro *ser-ahí* que se encuentra junto al primero, esto sucede justamente porque el segundo *ser-ahí* no ha abierto un horizonte dentro del cual el perro pueda aparecer como amenazante y temible. Por último, está aquello en virtud de lo cual un *ser-ahí* es afectado. El existir es afectado por sí mismo, es decir, sólo un ente que en su ser le va este mismo puede ser afectado por el mundo. Un ente que no tenga la forma de ser del *ser-ahí* no será afectado anímicamente por otro ente intramundano, siguiendo con el ejemplo anterior, a un árbol no le va a atemorizar el perro que viene ladrando, el *ser-ahí* que se encuentra temeroso teme porque le importa lo que será de su ser. En esto se revela que el *ser-ahí* se muestra como fundamento de la apertura de mundo dentro de la cual los entes intramundanos lo afectan emocionalmente, el *ser-ahí* se presenta como fundamento desde el cual se abre el horizonte que se mencionó en el punto 2.

La estructura general del *encontrarse* puede describirse entonces como la aparición de entes intramundanos en un horizonte de significatividad que está abierto desde un *ser-ahí* que proyecta dicho horizonte y es afectado anímicamente por lo que en él aparece.

b. El comprender

El *encontrarse* es el primer existenciario que compone la estructura existencial del ser del ahí, el segundo a destacar es el *comprender*. Un *comprender* que será resignificado por Heidegger de su sentido corriente y que, en su resignificación, tal como sostienen Ricoeur y Grondin, se lo despoja de su carácter primariamente epistémico para cobrar un sentido pragmático ligado a un “poder usar algo”. El aspecto puramente teórico del *comprender* como una forma posible del conocimiento pasa a ser una forma derivada del originario *comprender* pragmático.

En un paso de avance fuerte y original en contra de la tradición hermenéutica, en primer lugar se despoja aquí a este comprender de su carácter puramente «epistémico». Antiguamente se concebía el comprender como *intelligere* teórico, que se refería a la comprensión con el entendimiento de un estado de cosas impregnado de sentido. [...] Heidegger considera este comprender como secundario [...] (Grondin, J. 1999: Pp. 140)

El existenciario de la *comprensión* en Heidegger hace alusión a un saber arreglárselas con las cosas en el mundo, es un comprender práctico que le permite al *ser-ahí* orientarse en la facticidad. Heidegger lo define como un “poder hacer frente a una cosa”, “estar a su altura,” “poder algo”. De esta manera el *ser-ahí* puede navegar un barco, tomarse un colectivo o abrir una puerta porque comprende el navegar, el tomarse un colectivo y el abrir puertas, está a la altura de estas acciones en tanto que sabe hacerles frente a dichas situaciones cuando se le presentan. En este “poder hacer frente a las cosas” se muestra al *ser-ahí* en su aspecto de “poder ser”, pues en el “poder hacer frente a una cosa” se despliegan diversas posibilidades de acción del *ser-ahí* frente a aquello que se le presenta, posibilidades de acción que surgen como “ser posible” a la espera de su concreción por mor del *ser-ahí*. En el *comprender* el *ser-ahí* es existencialmente “ser posible”, aún no real, entregado a la responsabilidad de sí mismo. La estructura existencial de este “ser posible” Heidegger la llama proyección, el *ser-ahí* proyecta sus posibilidades de ser a partir de su “por mor de que”, es decir a partir de

sí mismo eligiendo su ser en su accionar. Entonces, el *ser-ahí* en su estructura existencial del comprender es proyección práctica, no temática, de sí mismo y desde sí mismo.

El *encontrarse* junto con el *comprender* caracterizan la totalidad del estado de abierto del *ser-ahí*. Anteriormente se expuso un aspecto del estado de abierto en tanto un dejarse afectar por el mundo en el que el *ser-ahí* se encuentra volcado, ahora se lo plasma desde el proyectar posibilidades en el que el *ser-ahí* se muestra como “ser posible” a partir de este estar volcado al mundo. Ambos aspectos existenciales del estado de abierto se entrecruzan de tal manera que “en el estado de ánimo [*encontrarse*] «ve» el «ser-ahí» posibilidades [*comprender*] en virtud de las cuales es. En el abrir, proyectando [*comprender*], tales posibilidades es [el *ser-ahí*] en cada caso ya en un estado de ánimo [*encontrarse*].” (Heidegger, M. 2018: § 31, Pp.166.). De este modo, el proyectante *comprender* lo hará siempre desde cierto talante afectivo y el *encontrarse* que afecta emocionalmente al *ser-ahí* lo hará desde un “saber habérselas con las cosas” en las que ellas puedan afectar de tal o cual modo las posibilidades de ser del *ser-ahí*.

En cuanto *comprender*, el *ser-ahí* proyecta su ser sobre las posibilidades que han sido abiertas, la concreción de estas posibilidades es la *interpretación*. Téngase en cuenta que, así como el *comprender* originario era no temático, la *interpretación* al fundarse existencialmente en él no es una toma de conocimiento sobre lo comprendido, sino el desarrollo fáctico de las posibilidades proyectadas en el *comprender*. El *comprender* muestra que el *ser-ahí* siempre se está proyectando en sus posibilidades de ejecución existencial, el *ser-ahí* siempre se está proyectando como un “poder ser” volcado al mundo junto a los entes intramundanos con los que interactúa. En esta concreción de la proyección que ejecuta el *ser-ahí* dichos entes intramundanos emergen a la presencia en tanto que en la *interpretación* las posibilidades se vuelven explícitas. Y a través de esta explicitación de las posibilidades lo ente con respecto a lo cual el *ser-ahí* se está proyectando es expuesto “como algo”. Lo ente que es usado en la *interpretación* es destacado como ser-para, al navegar se destaca el timón como tal, como algo para establecer la dirección del bote. “Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su «como que». El «como» constituye la estructura del «estado de expreso» de algo comprendido; constituye la interpretación.” (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 167).

Como se anticipó anteriormente, el *comprender* cambia radicalmente el significado epistémico que venía teniendo en las hermenéuticas previas para reestablecerse en el campo ontológico como una estructura existencial que revela el modo en que el *ser-ahí* se maneja en el mundo de manera pragmática, pre-teórica e inclusive de forma pre-predicativa dice Heidegger. El *comprender* y el *interpretar* son pre-reflexivos y pre-lingüísticos, en la explicitación de la *interpretación* en la que el *ser-ahí* ve los entes intramundanos con los que interactúa “como” timón, por ejemplo, no necesita explicar lo interpretado en una proposición determinativa, simplemente se proyecta como “poder ser” sobre el timón para cambiar la dirección del barco sin teorizar sobre el navegar o el timón y sin necesidad de decirlo. La *interpretación*, al traer a la presencia del *ser-ahí* a los entes intramundanos “como algo” sobre los que se ha proyectado previamente sobre la base de un “poder hacer frente a las cosas”, abre el mundo como una red de referencias que tiene al *ser-ahí* como punto axiomático de esta apertura. El mundo es abierto como un entramado de referencias desde la proyección de posibilidades del *comprender*. Ese plexo de referencias que es el mundo que Heidegger se dedicó a exponer en el capítulo II se abre desde una proyección existencial fundamentada ontológicamente en el *comprender*.

Lo “a la mano”, de esta manera, resulta comprendido sobre el fondo de una totalidad de referencias, la cual no necesita ser aprehendida reflexivamente ni explicitada lingüísticamente, que se encuentra ya comprendida, pero de manera no destacada al interpretar lo “a la mano”. Este es el “tener previo” del todo de referencias ya comprendido como trasfondo en el que se incluye el ente interpretado. El ente intramundano a interpretar se da en un plexo de referencias ya comprendido previamente y mantenido oculto mientras se destaca el ente a interpretar.

La *interpretación* además de fundarse en un “tener previo”, lo hace en un “ver previo” y un “concebir previo” en el marco de una estructura de anticipación que atraviesa la apropiación de lo comprendido. El “ver previo” es un dirigir la vista circunscribiendo las posibilidades de interpretación según aquello por respecto a lo cual debe interpretarse lo comprendido, es decir que el ente a interpretar se encuentra circunscripto por el punto de vista y la intención con la cual el *ser-ahí* va al encuentro del ente a interpretar. El “concebir previo” son aquellos

conceptos y experiencias previas que determinan, de forma definitiva o parcial, la *interpretación*.

El “tener”, “ver” y “concebir” “previos” son aquella estructura de la comprensión que funciona como fondo sobre el cual los entes se tornan comprensibles como algo, el timón del barco resulta comprensible como tal en tanto que hay una estructura por debajo que permite que acontezca como algo para dirigir el navío, por ejemplo. Este “estado de comprensible” del timón como tal se apoya sobre la estructura del previo, entendida como sentido. El “tener”, “ver” y “concebir” “previos” son así sentido en tanto estructura sobre la cual lo ente es comprendido como algo. El sentido de los entes intramundanos es ese fondo de significatividad sobre el cual ellos son comprendidos y proyectados.

Así, “la interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el «tener», el «ver» y el «concebir» «previos».” (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 168). Una *interpretación*, es decir el desarrollo fáctico de la *comprensión* a partir del cual el *ser-ahí* concretiza lo que ha proyectado hacer y ser, jamás es llevado a cabo sin supuestos, el “tener”, “ver” y “concebir” “previos” recortan la *interpretación*. En tanto que toda *interpretación* se mueve dentro de la estructura anticipadora del “previo” toda *interpretación* es abordada de manera no neutral ni objetiva. La comprensión intelectual de un texto, por ejemplo, es un modo derivado de la *comprensión* original existencial, con lo cual su lectura y comprensión está atravesada por la estructura de la anticipación haciendo que ella no sea ni objetiva ni neutral. Heidegger reconoce esta situación:

Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar. Es un hecho siempre observado, aunque solo en el terreno de los modos del comprender y de la interpretación derivados, en la exégesis filológica. (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 170)

Esto parecería encerrar al lector en un círculo vicioso en el que interpretar un texto se convertiría en un diálogo íntimo consigo mismo, y que la tarea de los estudiosos debería ser encontrar una salida a dicha circularidad, sin embargo, Heidegger advierte que tratar de evitar el círculo vicioso y verlo como una imperfección del comprender sería no comprender la estructura originaria del *comprender*. Lo que hay que hacer en su lugar es entrar en el círculo de manera correcta porque él es la expresión de la existencial estructura del “previo” propia

del *ser-ahí* mismo. Al entrar de la manera justa en el círculo se logrará evitar que las ocurrencias y conceptos populares le condicionen el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, y se podrá así partir de las cosas mismas a interpretar. Es decir, volviendo transparente la propia situación hermenéutica se podrá ver lo propio del texto a interpretar como lo primero, siendo conscientes de los prejuicios propios y sin permitir que aplaquen lo propio del texto. El “tener”, “ver” y “concebir” “previos” son inevitables porque forman parte de la estructura existencial del *ser-ahí*, pero sí se pueden poner de manifiesto para que sea posible el encuentro con lo propio del texto a interpretar.

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. [...] En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que solo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y conceptos populares le impongan en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico. (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 171-172)

c. El habla³

El *habla* se presenta como un existencial esencial para la analítica de la existencialidad de la existencia que intenta llevar a cabo la hermenéutica de *El ser y el tiempo*. *Encontrarse* y *comprender* son los dos existenciales fundamentales que constituyen el ser del “ahí” poniendo de manifiesto el estado de abierto del *ser-ahí*; por su parte, el *habla* es introducida por Heidegger como el articulador de la comprensibilidad que funciona incluso ya antes de la interpretación, volviéndose de esta manera un existencial de igual originalidad que el *encontrarse* y el *comprender*. El *habla* apunta a la estructura referencial presente en toda relación del *ser-ahí* con los entes intramundanos que lo rodean, articula en significaciones aquello a lo que el *ser-ahí* hace frente en su estado de yecto volcado al mundo, es decir en su

³ Se ha decidido contemplar al *habla* como un existencial del mismo nivel que el *comprender* y el *encontrarse* en razón del tratamiento que el propio Heidegger le da en el § 34 y por la estructura general propia del capítulo V en donde aparece el habla dentro de la sección “A” dedicada a la constitución existencial del “ahí”, además su carácter de existencial cooriginal junto al *encontrarse* y el *comprender* aparece explicitado en el § 28 a modo de introducción del capítulo V; no obstante existen autores que no lo consideran un existencial constitutivo del ser del ahí con igual originalidad que los otros dos existenciales mencionados como pueden ser Barragán y Cepeda en *Hermenéutica existencial en Ser y tiempo de Martín Heidegger*.

estado de abierto. En virtud de que este estado de abierto está constituido, tal como se mencionó previamente, por los existenciaros del *encontrarse* y el *comprender*, en tanto dejarse afectar y ser posible proyectante, y que el *habla* articula lo abierto por el estado de abierto es que hay que entender al *habla* como un existenciaro articulador del *comprender* encontrado, es decir de la comprensibilidad afectivamente dispuesta, y de un *encontrarse* comprendido, es decir que en el estado de ánimo encuentra el *ser-ahí* posibilidades de ser en virtud de las cuales es. El *encontrarse* y el *comprender* constituyen de manera esencial el estado de abierto, por ende, el *habla* que articula lo abierto de la apertura del *ser-ahí* articula a sí mismo el talante afectivo y la comprensibilidad. “El habla es la articulación significativa de la comprensibilidad, aunada con el «encontrarse», del «ser en el mundo».” (Heidegger, M. 2018: § 34, Pp. 181).

Esta articulación de la significatividad que es el habla se configura por lo articulable y lo articulado. Lo articulable es el sentido, mientras que lo articulado es aquél ensamble de significaciones. Recuérdese que el *habla* articula la comprensibilidad, es decir la estructura existenciaro que responde al proyectante “poder ser” del *ser-ahí* en su estado de abierto donde los entes sobre los que se proyecta el *ser-ahí* son destacados dentro del plexo de significaciones abiertos por mor del *ser-ahí*. Teniendo esto en mente hay que entender el sentido como esa estructura formal desde donde se sostiene la comprensibilidad de los entes, es aquello en que se apoya la comprensibilidad de algo como algo, lo que se articula en el abrir comprensor es justamente el sentido.

Sentido es el «sobre el fondo de qué», estructurado por el «tener», el «ver» y el «concebir» «previos», de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. [...] tiene que concebirse el sentido como la armazón existenciaro-formal del «estado de abierto» inherente al comprender. (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 169-170)

En contrapartida, el significado o todo de significación es lo ya articulado en la articulación del *habla*, es la concretización del sentido en la que un ente es comprendido como algo.

Al *habla* le son propios dos fenómenos, en tanto posibilidades, estos fenómenos son el *oír* y el *callar*, es decir, son dos posibilidades esenciales del existenciaro del *habla*. La posibilidad de articular la comprensión, aunada con el encontrarse, del estado de abierto del *ser-ahí* se da también en el *oír* y el *callar* como formas del *habla* en tanto que ponen en acto el sentido.

Aparecen el *oír* y el *callar* como dos posibilidades básicas de articulación de la comprensión que constituyen el habla.

El *oír*, en tanto posibilidad del *habla*, es un modo original comprensor de articulación de sentidos que se encuentra fundado en la sonoridad, por eso se oye el ruido del caño de escape de una moto al escuchar una pequeña explosión motorizada en la calle y no se oyen unos sonidos secularizados de significado. El *oír* es un comprender fundado en la percepción acústica, por eso Heidegger dice que cuando no se comprende algo se dice usualmente que no se ha oído bien. Sobre este *oír* existenciario es que se vuelve posible el fenómeno fáctico del escuchar, el *oír* es un modo acústico en que se presenta la articulación comprensora.

El *callar*, por su parte, es otra posibilidad esencial del *habla* que forja la comprensión en dónde se da lugar al otro o a lo otro para que así acontezca la comprensibilidad. Sin un originario *callar* no hay apertura alguna del estado de abierto porque no se permite a los entes intramundanos “decir” nada, es necesario *callar* para comprender lo dicho por lo otro.

Callar y *oír* son fenómenos posibles de una estructura existencial original que es el *habla*, que pone en acto el sentido al articular significativamente la comprensibilidad, aunada con el encontrarse, de lo abierto por el *ser-ahí* yecto en el mundo.

2. Límites del proyecto ontologizador de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*

En *El ser y el tiempo* la hermenéutica en su sentido filosóficamente primario es tomada como una analítica de la existencialidad de la existencia, los existencialistas son los aspectos ontológicos que describen el modo de ser del *ser-ahí*, a partir de esto, Grondin y Ricoeur concuerdan en que la hermenéutica termina siendo enclavada por Heidegger en una ontología, saliéndose así del plano puramente epistémico centrado en cómo interpretar y comprender los textos. Sin embargo, Heidegger, aunque en escasos momentos, hace alusión a la cuestión epistémica en *El ser y el tiempo*, en virtud de lo cual, a continuación, he de retomar estos pasajes para corroborar que la tesis de Grondin y Ricoeur no se tope con algún contrapunto que la ponga en jaque; muy por el contrario, sostendré que siempre que aparezcan estos pasajes deben de ser leídos en un sentido derivado respecto de la concepción hermenéutica heideggeriana.

Hay tan sólo tres momentos en *El ser y el tiempo* en que Heidegger se refiere a la hermenéutica en un sentido epistémico, y en los tres momentos se hace notar su aspecto derivado respecto de la hermenéutica originaria de talante ontológico. El primero es cuando sentencia lo que la hermenéutica en sentido primario es y en consonancia lo que sólo en modo derivado puede ser:

[...] cobra la hermenéutica como interpretación del ser del «ser ahí» un tercer sentido específico –el filosóficamente primario, de una analítica de la «existencialidad» de la existencia. En ésta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del «ser ahí» como la condición óptica de la posibilidad de la historiografía, tiene sus raíces lo que solo derivadamente puede llamarse «hermenéutica»: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu. (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.48)

La hermenéutica deja de ser entendida principalmente como una reflexión sobre las ciencias del espíritu para cobrar un nuevo sentido, el de la explicación existencial, es decir ontológica, sobre la cual estas ciencias pueden desarrollarse, y el aspecto epistémico de la hermenéutica es tal sólo en un sentido derivado respecto del primario como analítica de la existencialidad de la existencia.

El segundo momento es doble en tanto que ambos aparecen al tratar el existencial *comprender*, en donde es esperable que se haga cierta referencia a lo que comprender en un sentido corriente significa y los problemas que acarreará la concepción heideggeriana para la concepción tradicional, más aún con el peso que dicha palabra cobra en las hermenéuticas anteriores. Por un lado, Heidegger marca rápidamente, al inicio del párrafo 31 dedicado al *comprender* la diferencia con la palabra comprender tradicional y vulgarmente usada, resaltando, nuevamente, el aspecto derivado de esta última respecto al sentido primario:

Si nuestra exégesis hace de él [el existencial *comprender*] un existencial fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental del ser del «ser ahí». Por el contrario, del «comprender» en el sentido de una forma posible del conocimiento entre otras [...] ha de hacer la exégesis [...] un derivado existencial del comprender primario que contribuye a constituir el ser del «ahí» en general. (Heidegger, M. 2018: § 31, Pp. 160)

En *El ser y el tiempo* la *comprensión* es entendida en relación al esclarecimiento de la posición ontológica del *ser-ahí* respecto de sí mismo en la que se muestra un aspecto de su constitución originaria, mientras que el comprender entendido como una forma posible de conocimiento es un modo derivado del existencial *comprender*.

Por otro lado, cuando Heidegger viene hablando de la estructura anticipatoria del “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos” que condicionan toda interpretación comprensiva se hace eco del problema del “círculo vicioso”, el cual alcanza al comprender corrientemente entendido en tanto que el comprender epistémico es un modo derivado del *comprender* originario y por ende si afecta al comprender en sentido primario también lo hará al comprender entendido en sentido vulgar por ser este una forma derivada del otro:

Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar. Es un hecho siempre observado, aunque solo en el terreno de los modos del comprender y de la interpretación derivados, en la exégesis filológica. Esta pertenece a la esfera del conocimiento científico. [...] Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres? (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 170-171)

El tercer momento no es tan explícito como los dos anteriores, sin embargo, se encuentra orientado hacia la misma dirección, es el referido a la diferencia entre el “cómo hermenéutico” y el “cómo apofántico”. En el puente que tiende Heidegger entre el *comprender* y el *habla* él se refiere a la proposición lingüística como una forma derivada de llevar a cabo la interpretación comprensora. La proposición lingüística, que aparte de ser un modo derivado de la *interpretación* se funda ontológicamente en el *habla* en tanto que es el fundamento ontológico existencial del lenguaje, es un carácter esencial al cual se aboca a interpretar y comprender la hermenéutica epistémica y que Heidegger presenta como un modo derivado de los aspectos existenciales. En su habérselas con las cosas original el *ser-ahí* se enfrenta a ellas de manera pragmática, pre-lingüística y pre-temáticamente de tal modo que los entes aparecen como “ser a la mano para”, en cambio al expresarse los entes en proposiciones se produce un vuelco de este “ser a la mano para” a algo “ante los ojos”. El ente tenido “cómo” un útil en el terreno exclusivo de la praxis se toma ahora de manera

derivada “cómo” algo “ante los ojos”. El entender pragmático mediante el cual el *ser-ahí* se orienta en el mundo de la praxis es un entender instrumentalizador que se cosifica al expresar lingüísticamente el útil poniéndolo “a la vista”. El “cómo hermenéutico” hace referencia a este entender originario instrumentalizador en el trato del *ser-ahí* con las cosas cómo cosas para uno u otro uso; el “cómo apofántico” es el modo derivado de la interpretación de las cosas reflejado lingüísticamente en el que el “cómo hermenéutico” se rebaja al nivel del mero “dejar ver” lo que está ahí. El “cómo hermenéutico” es el “cómo” originario que hace alusión al saber arreglárselas con las cosas, mientras que el “cómo apofántico” es un “cómo” derivado al cosificar lingüísticamente el habérselas con las cosas pragmático y pre-lingüístico. Heidegger usa hábilmente esta diferencia entre el “cómo hermenéutico” y el “cómo apofántico” sabiendo la resignificación práctica que le ha dado a la hermenéutica, separándola del ámbito del lenguaje, y de esta manera expone claramente que el modo de habérselas con las cosas mediante proposiciones es un modo derivado y rebajado ontológicamente del modo hermenéutico entendido con propiedad.

[...] el martillo, por ejemplo, es inmediatamente «a la mano» como un útil. Al volverse este ente «objeto» de una proposición [...] se produce desde luego un vuelco [...] El «con qué» «a la mano» del tener que habérselas, de la operación, se convierte en el «sobre qué» de la proposición indicadora. [...] La estructura del «cómo» de la proposición ha experimentado una modificación. [...] El «cómo» resulta repelido al plano todo igual de lo solo «ante los ojos». Desciende al bajo nivel de la estructura del «no más que permitir ver», determinando, lo «ante los ojos». [...] Al «cómo» original de la interpretación comprensora del «ver en torno» lo llamamos el «cómo» hermenéutico-existencial, a diferencia del «cómo» apofántico de la proposición. (Heidegger, M. 2018: § 33, Pp. 176-177).

El “cómo hermenéutico” es ese saber arreglárselas con las cosas de manera pragmática y pre-lingüística en la que el sujeto ve el martillo, por ejemplo, y sin necesidad de expresarlo lingüísticamente sabe tomarlo y usarlo. El “cómo apofántico” al exponer al objeto en una proposición u oración declarativa recorta la comprensión del mismo y pone ante los ojos ese martillo que era un ser a la mano. La estructura del “cómo”, dice Heidegger, desciende del plano original de la interpretación comprensora al plano de la proposición que sólo poner ante los ojos. Heidegger pone a la hermenéutica en el plano de lo pragmático y pre-

lingüístico, mientras que el plano lingüístico, aquel ámbito dónde se movería el comprender en sentido corriente, es un plano derivado del ámbito hermenéutico ontológico original.

Tras este recorrido considero que es pertinente decir que Heidegger arraiga la hermenéutica de tal manera en el plano ontológico, al basarla en los existencialistas que describen la existencia del *ser-ahí*, que parece no haber posibilidad de retorno hacia el plano epistémico de la hermenéutica tradicional. Pues los pocos casos en que se vislumbra el plano epistémico es, o bien de forma explícitamente derivada de la concepción ontológica, o bien rápidamente degradado respecto del ámbito existencialista. En consecuencia, concuerdo con Grondin y Ricoeur en considerar que con Heidegger la hermenéutica gana espesor filosófico-ontológico en tanto se irgue como método filosófico-fenomenológico de iluminación de las estructuras del ser del *ser-ahí*, pero pierde su pretensión epistemológica⁴, pretensión necesaria para el análisis heideggeriano de un interrogante abierto por *La Odisea* que se procura realizar en la presente tesina.

3. La hermenéutica de Ricoeur, retorno a la epistemología conservando la ontología

Ricoeur le añadirá una fase epistemológica al espesor ontológico que había adquirido la hermenéutica con Heidegger. Aquello que Heidegger había degradado y sobre lo que se había revelado de la hermenéutica tradicional, Ricoeur intentará conciliarlo para ilustrar una nueva concepción hermenéutica aplicada a la existencialidad que no reniegue del conflicto epistémico, sino que lo abraza para ahondar en la ontología del sujeto gracias a que la ampliación del propio *ser-en-el-mundo* que produce la interpretación de un texto, al revelar nuevos modos de ser, incrementa la capacidad del lector de proyectarse a sí mismo al recibir un nuevo modo de ser del propio texto.

La intención de esta sección I es la de plasmar la filosofía hermenéutica que se tendrá presente al momento de, posteriormente, dar una respuesta al interrogante abierto de *La Odisea* que

⁴ Ricoeur plantea dicha cuestión en *Existencia y hermenéutica* como el problema de la vía rápida para injertar la hermenéutica en la fenomenología, allí sostiene que se hace de la hermenéutica una ontología, es decir, se hace del comprender no ya un modo de conocimiento, sino un modo de ser, y se pierde de vista justamente el conflicto de las interpretaciones de los textos.

guía la presente tesina (por qué Odiseo le revela su verdadero nombre a Polifemo cuando ya lo había engañado y escapado de él) desde la analítica existencial fundamental del *ser-ahí* en *El ser y el tiempo*; es decir, qué concepción hermenéutica permitirá interpretar dicho momento literario a partir de la comprensión e interiorización de un texto tan alejado y diferente del primero. La hermenéutica presente en el texto heideggeriano de 1927 no es adecuada para estos fines puesto que deja de lado el aspecto epistemológico y se enclava en una ontología sin posibilidad de retorno. Es menester una vía hermenéutica que conserve el talante ontológico que se ha ganado con Heidegger, pero que tenga un aspecto epistémico capaz de permitir reinterpretar y resignificar un texto desde una nueva perspectiva. Es en este sentido que se hará uso de la hermenéutica de Paul Ricoeur tomando por eje los conceptos de “distanciamiento” y “apropiación”.

Ricoeur en *La explicación y la comprensión* se pregunta “¿qué es comprender un discurso cuando este discurso es un texto o una obra literaria?” (Ricoeur, P. 2006: Pp. 83.) y en su respuesta se explaya en un análisis de la escritura y, a su vez, proporciona, desde su contrapartida en la lectura, una solución a la paradoja metodológica de las llamadas “ciencias del espíritu” a partir de la dialéctica de la explicación y la comprensión. A continuación, propongo reformular la pregunta disparadora ricoeuriana anterior por ¿cómo se comprende un discurso cuando este discurso es un texto o una obra literaria?, o mejor ¿a partir de qué se comprende y qué se comprende al comprender un discurso cuando este es un texto o una obra literaria? Y la respuesta a esta pregunta se encuentra en la dialéctica entre el distanciamiento y la apropiación. Dicha dialéctica no excluye a la dialéctica de la explicación y la comprensión que surgió como respuesta a la pregunta original de Ricoeur, ambas son parte del proceso lecto-comprensor de un texto. La dialéctica de la explicación y la comprensión no es ajena a la del distanciamiento y la apropiación, sino que, muy por el contrario, la incluye. “La dialéctica del distanciamiento y la apropiación es la figura final que debe asumir la dialéctica de la explicación y la comprensión. Apunta al modo en que el texto está dirigido a alguien.” (Ricoeur, P. 1995: Pp. 2.)

En consecuencia, se propone organizar la respuesta a la pregunta ricoeuriana reformulada en 3 temáticas que posibilitarán hermenéuticamente interpretar el pasaje de *La Odisea*

heideggerianamente: 1- Acerca del discurso escrito, 2- Autonomía semántica del texto y distanciamiento, 3- Apropiación, proyección de mundo y autoproyección.

3.1. Acerca del discurso escrito

En este apartado se buscará exponer la importancia que cobra el texto en Ricoeur para, por un lado, recuperar el aspecto epistémico de la hermenéutica y, por otro lado, sentar las bases teóricas del distanciamiento y la apropiación a partir de cuatro artículos suyos: *El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto* (en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (2002)), *Habla y escritura* (en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (2006)) y *Lenguaje y filosofía y ¿Qué es el texto?* (ambos en *Historia y narratividad* (1999)).

Ricoeur entiende al texto como “todo discurso fijado por la escritura” (Ricoeur, P. 1999: Pp. 59.), pero qué significa ser un discurso y por qué la aclaración de su fijación en la escritura. Es vital entender lo que el texto es para Ricoeur porque será al poner a la interpretación de estos como epicentro de la hermenéutica que el autor retoma el aspecto epistemológico del cual Heidegger se había divorciado. Ricoeur define al texto como la ejecución de la lengua, es decir, la puesta en acto del código lingüístico, en forma de discurso que es inscripta en la escritura. El momento en que la lengua se fija en la escritura es el acontecimiento del discurso como texto, y es en su interpretación que la hermenéutica encuentra su objeto de estudio. Se presentan así dos grandes distinciones para poder llegar a comprender la noción de texto ricoeuriana, por un lado, está la distinción entre lengua y discurso, y en segundo lugar hay que saber diferenciar entre el discurso hablado y el discurso escrito. El texto es el discurso escrito y para comprenderlo cabalmente hay que distinguirlo del discurso oral en particular y de la lengua en general.

La lengua es entendida por el autor como un sistema virtual de signos cerrado en sí mismo que se encuentra fuera del tiempo, que es autónomo en tanto no pertenece a nadie en particular ni depende de nadie, y que carece de toda dimensión ontológica. La lengua es el código lingüístico que el hombre usa para comunicar, pero que hasta que no sucede el acontecimiento del discurso, es decir el momento del comunicar, ya sea de forma oral o

escrita, no se actualiza en un caso particular. Hay cuatro rasgos que expone Ricoeur para distinguir la lengua del discurso.

El primero mienta sobre el aspecto sincrónico de la lengua. Mientras que la lengua es virtual y se encuentra fuera del tiempo, el discurso acontece en el presente. En el momento en que un sujeto ejecuta el código virtual de la lengua esta entra en el tiempo ganando la dimensión diacrónica de la que carecía.

El segundo rasgo se refiere a la dimensión subjetiva. La lengua carece de un sujeto, no hay nadie detrás de la lengua, es un código virtual ajeno a toda subjetividad. En cambio, el discurso remite a quien lo pronuncia mediante indicadores como pueden ser los pronombres personales. Desde aquí es que Ricoeur dirá que la instancia del discurso es autorreferencial, pues todo discurso remite a quien lo pronuncia. La lengua es un código virtual separado de los sujetos que lo usan, es recién en el discurso que el individuo aparece como el ejecutor de lo dicho.

El siguiente rasgo expresa el aspecto cerrado sobre sí mismo de la lengua, acá se presenta a la lengua como un sistema cerrado en el que los signos que la componen sólo refieren a otros signos y relaciones de signos del mismo sistema prescindiendo de un mundo. Por otro lado, el discurso es siempre acerca de algo en tanto pretende describir, expresar o representar un mundo. Con el discurso se gana la dimensión ontológica que no se encontraba en la lengua, al ejecutar el código lingüístico en un discurso aparece el mundo como aquello a lo que se refiere el mismo. Ricoeur al decir que el objeto de la hermenéutica es la interpretación del discurso escrito y al sostener a continuación que todo discurso refiere a un mundo describiéndolo, expresándolo o representándolo comienza a interrelacionar la dimensión ontológica y epistemológica entre sí. El intento de Ricoeur por enriquecer la hermenéutica clásica y superar al mismo tiempo el nudo borgeano del sin retorno ontológico heideggeriano comienza por el reconocimiento de ambas dimensiones (la de la interpretación de textos como su objeto de estudio y la de la referencia al mundo como una de sus funciones).

Finalmente, el cuarto rasgo introduce el tema de la intersubjetividad, la contrapartida del rasgo subjetivo. Así como la lengua no tiene un sujeto que la usa, tampoco tiene un sujeto al cual dirigirse, ella solo es el conjunto de códigos que posibilita la comunicación. En cambio,

el discurso al ser comunicación abre el lenguaje a la comunidad introduciendo al interlocutor al cual el discurso se dirige.

Entonces se puede decir que el discurso a diferencia de la lengua es diacrónico, subjetivo, intersubjetivo y cuenta con una dimensión ontológica. Hay una fórmula compacta que Ricoeur usa en *Lenguaje y filosofía* para, mediante su desglose, poder definir al discurso, esta es: hablar (páginas más adelante Ricoeur, reconociendo su deuda intelectual con Benveniste, modificará el término hablar por discurso) es tener “la intención de decir algo sobre algo a alguien” (Ricoeur, P. 1999: Pp. 47.) Esta fórmula contiene tácitamente la presuposición de un «alguien», un locutor/autor, que tiene la intención de decir «algo», así tenemos un alguien (el sujeto que emite el discurso) que dice «algo» (el discurso) sobre «algo» (el mundo al cual se refiere el discurso) a «alguien» (el interlocutor de ese discurso); y este acto del decir acontece en el presente, en el momento en que el sujeto ejecuta el discurso actualizando el sistema de códigos que es la lengua. A partir de estos cuatro rasgos Ricoeur dirá en *El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto* que el discurso se vuelve un acontecimiento. Es al actualizarse la lengua en el tiempo, refiriéndose a un mundo, con un sujeto del cual proviene y otro al cual se dirige que la instancia del discurso aparece como un acontecimiento.

Teniendo en cuenta estos cuatro rasgos que diferencian al discurso de la lengua Ricoeur dirá que desde allí se desprende que, en el acontecimiento del discurso, el lenguaje se desborda de sentido, y lo hace a partir de una triple mediación: una mediación que justamente es subjetiva, intersubjetiva y ontológica. En primer lugar, el lenguaje puesto en acto como discurso es una mediación entre quien lo ejecuta y sígo mismo para comprenderse mejor a través de los signos, textos u obras culturales. Mediante los pronombres personales, tiempos verbales, los demostrativos, etc. el discurso remite autorreferencialmente a quien lo pronuncia presentándose el emisor discursivo como el sujeto responsable que actualiza la lengua y comprende su propia situación con el mundo, los otros y el sistema lingüístico en la comunidad. Es, en segundo lugar, una mediación entre el hablante/autor y el/los interlocutor/es del discurso, ya que al referirse los involucrados en el dialogo a las mismas cosas se aúnan como una comunidad lingüística en diálogo, es decir como un nosotros. Por último, la mediación ontológica se refiere a la mediación entre el hombre y el mundo en tanto

le permite al sujeto describir, expresar o representar el mundo. De este modo en el discurso la lengua deja de ser un sistema de códigos autónomo y cerrado sobre sí mismo para volverse un acontecimiento en el tiempo que se desborda de sentido en tanto le permite a uno acceder a uno mismo, al otro y al mundo. En el acto del discurso cobra la lengua una dimensión temporal, subjetiva, intersubjetiva y ontológica de las que antes carecía.

Estos cuatro rasgos que distinguen a la lengua del discurso se actualizan de manera diferente en el discurso oral y en el discurso escrito; es primordial marcar esta diferencia ya que solo la distancia producto de la autonomía semántica del texto y los nuevos modos de ser proporcionados por la apropiación de textos que amplían la capacidad de autoproyección, posibilitarán la lectura heideggeriana ante el interrogante abierto por *La Odisea*.

En lo que respecta al rasgo temporal del discurso cabe decir que en el habla viva el acontecimiento del discurso se desvanece en el presente, lo dicho es un acontecimiento fugaz que aparece e inmediatamente desaparece perdiéndose así su sentido. La escritura viene a fijar esta fugacidad para conservar el sentido, de este modo el discurso que aparece en el tiempo no se pierde después de ser dicho, sino que queda inscripto. Pero lo que se inscribe no es el acto del decir, sino el sentido de lo dicho.⁵ En la lengua no había tiempo, era un sistema virtual sincrónico, con el discurso entra la dimensión diacrónica que se manifiesta en el habla viva en una temporalidad fugaz que se desvanece después de haber sido dicha, y en el discurso escrito en una temporalidad que se fija mediante la inscripción del sentido de lo dicho en el texto para que permanezca y no se desvanezca.

En segundo lugar, la lengua era un sistema de códigos sin sujeto, mientras que el discurso refería a un sujeto que ejecutaba dicho sistema de códigos. En el habla viva está la particularidad que el discurso presenta un carácter de inmediatez debido a que el hablante y el oyente comparten la situación de interlocución presente y por tanto lo dicho designa al locutor que se encuentra hablando mediante diversos indicadores de subjetividad y personalidad. En consecuencia, el sentido del discurso y la intención

⁵ Para ahondar en qué consta el acto de decir, es decir, en qué es lo que fija la escritura respecto de lo dicho, véase páginas 171 y 172 de *El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto* y páginas 28 a 33 de *El lenguaje como discurso*.

mental del hablante se superponen, de suerte que entender lo que quiso decir el locutor (su intención mental) y el sentido de lo que realmente se ha dicho es lo mismo. Preguntarle al sujeto que habla “¿qué quiere decir usted con eso?” y preguntar “¿qué quiere decir eso?” es lo mismo. Con el discurso escrito la intención mental del autor y el sentido del texto dejan de coincidir. De este modo Ricoeur sostiene que, en el discurso escrito, lo que dice el texto importa más de lo que quiso supuestamente decir el autor. La significación del discurso se separa de la intención mental del autor produciéndose una autonomía verbal del texto que lo obliga a uno a leer un texto como si su autor estuviese muerto y no le pudiera preguntar “¿qué quiso decir con eso?” Esta autonomía se ampliará al sostener que no solo hay que separar al texto de su autor, sino también de su auditorio originario y de su contexto socio-económico de producción para que así este pueda ser resignificado y apropiado, ya que lo que importa es el sentido mismo del texto y no su intención. Cuando se aborda un texto no hay que tratar de rastrear lo que el autor quiso decir, no debe hallarse la psiquis del autor oculta detrás del texto, tampoco el contexto histórico de la época en que el libro se publicó o las repercusiones y reacciones que despertó en su tiempo, sino que debe hallarse la dimensión ontológica del discurso, es decir el mundo que se ha abierto en cada lector con su lectura. Esto no significa que toda interpretación de un texto sea válida, en el apartado dedicado a la apropiación y al proyecto de mundo abierto por el texto se verán los mecanismos para evitar caer en este subjetivismo extremo que Ricoeur llama “falacia afectiva”.

El tercer rasgo, el de la dimensión ontológica, sostiene que solo el discurso tiene un mundo al cual se refiere, mientras que la lengua al ser un sistema de signos cerrado en sí mismo solo refiere a otros signos y la relación entre ellos. En el discurso oral el mundo al cual se refiere el discurso es la situación dialogal común a los interlocutores que es mencionada mediante la ostensión y deícticos, o sea, el criterio último que utiliza el hablante para referirse a lo que dice es el señalamiento de la situación común al hablante y el oyente, el mundo al que se refiere el habla viva queda reducido a la situación que rodea al diálogo. El discurso escrito, en cambio, supera la referencia ostensiva en tanto los interlocutores del discurso no están presentes al mismo tiempo en la situación dialogal, y por ende la referencia de lo dicho es el conjunto de referencias abiertas por el texto. El mundo al que hace referencia el discurso

escrito no se restringe a la situación común del diálogo, sino que se extiende a todo mundo abierto por el texto. De este modo al leer *La Odisea* se puede hablar del mundo griego sin vivir en dicha época, por ejemplo. Estas referencias abiertas son modos posibles de ser que, en el acto de lectura, se irán interpolando con el ser en el mundo del lector.

Para mí, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que he leído, comprendido y amado. Y el entender un texto es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que hacen un *Welt* de nuestro *Urrwelt*. Es este ensanchamiento de nuestro horizonte existencial lo que nos permite hablar de las referencias abiertas por el texto o del mundo abierto por las afirmaciones referenciales de la mayoría de los textos. (Ricoeur, P. 2006: 50.)

En cuanto al rasgo intersubjetivo, este también se actualizará de manera distinta en el discurso hablado y el escrito. En el habla viva tanto el hablante como el destinatario del discurso están presentes al mismo tiempo y por tanto el discurso está dirigido a la otra persona a la cual uno le habla, aparece, como se mencionó anteriormente, una inmediatez del discurso propia de la situación de interlocución hablante-oyente. Pero en el discurso escrito no pasa esto, cuando el autor habla su destinatario no está presente y por ende su auditorio de interlocutores se potencia. Al no estar el destinatario del discurso presente, todo aquél que en potencia pueda recibir el discurso es su interlocutor, en el texto el discurso se dirige a toda persona que sepa leer. Cuando el interlocutor no se encuentra presente en la situación del discurso, este interlocutor se convierte en un otro anónimo volviendo potencialmente destinatario del mismo a cualquiera que sepa leer. Con esto el auditorio del texto no se extiende solamente a todo aquél que en vez de estar escuchando mi discurso ahora lo pueda estar leyendo, sino potencialmente a toda persona en todo tiempo presente o por venir que sepa leer.

La escritura se deslinda así de la situación dialogal fijando lo dicho y evitando su desvanecimiento, volviendo a la ausencia del hablante una revalorización del sentido de lo dicho, al anonimato de los interlocutores una potencialización de estos hacia prácticamente todo aquél que sepa leer, y a la falta de la referencia ostensiva una apertura de mundo que el propio texto propone.

La descontextualización que habilita la escritura permitiría a la palabra escrita abrirse al mundo y abrir el mundo. Abrirse al mundo porque se amplía el abanico universal de sus

destinatarios. Abrir el mundo porque gracias a la escritura el mundo deja de coincidir con el mundo próximo de la situación de diálogo. (Gabriel, S. 2013. Pp. 1-2)

El texto se abre al mundo porque deja de estar restringido a ese otro particular con el que se dialoga en la conversación en persona y, en su lugar, se dirige en potencia hacia todo aquél que pueda recibirlo en la lectura. El mensaje del discurso se abre al mundo porque es permeable a toda persona que pueda recibirlo, el sentido de lo dicho supera el momento presente y fugaz de la conversación oral para ser escuchado en todo momento venidero, también sobrepasa las barreras espaciales y culturales del discurso hablado, pues ahora, con su fijación en el texto, se extiende a sujetos de otros países y con otras culturas. De este modo un relato como *La Odisea* se abre al mundo llegando potencialmente a toda época y a toda cultura. Al mismo tiempo el texto abre el mundo porque sus referencias no se agotan en la ostensión y denominaciones deícticas propias de la situación del habla viva, el discurso escrito refiere al mundo que el propio texto crea y que el lector actualizará mentalmente y que interpolará con su propio mundo.

3.2. Autonomía semántica del texto y distanciamiento

El hecho de que en el texto el sentido de lo dicho y la intención mental del autor dejen de coincidir des-psicologiza el discurso dándole cierta independencia respecto de su autor, y lo que se independiza es justamente el sentido del discurso. Ya no queda este aferrado a la psicología de quien pronuncia el discurso, no es posible ir a buscar la significación de lo dicho en aquél que habló porque justamente ya no está presente. El sentido del texto deja de estar reducido a lo que el autor quiso decir y solamente podrá encontrarse en el texto mismo. Esta autonomía semántica de la que Ricoeur habla al separar al texto de su autor es la que posibilitará leer *La Odisea* en clave de *El ser y el tiempo*, un texto escrito por un autor diferente, siglos más tarde, en otro idioma y con otro contexto cultural y económico. De esta manera el discurso escrito rebalsa de sentido y el texto, al trascender a su autor y su contexto socio-económico de producción, se abre a una serie ilimitada de lecturas desde diferentes contextos socio-culturales. Al fijarse el discurso en la escritura y desaparecer el interlocutor para preguntarle “¿qué quiso usted decir con eso?” se produce un distanciamiento tanto del autor como de su contexto socio-cultural de producción respecto de la obra misma sin el cual la reinterpretación de obras literarias sería imposible. En paralelo, este distanciamiento del

autor respecto de su obra tiene su contraparte en la multiplicación de destinatarios que tiene el discurso escrito por sobre el oral, ya no es necesario que el interlocutor del discurso esté presente en el momento del diálogo, con la fijación de la escritura el destinatario de la obra literaria se vuelve todo aquél que pueda leer. El discurso se abre al mundo porque se emancipa de su autor, siendo el texto mismo el portador del sentido al quedar fijado en la escritura, y se dirige potencialmente a todo aquél que sepa leer.

El hecho de que el autor del texto desaparezca de la situación del discurso modifica la referencia que el mismo discurso vaya a tener, ya en el tercer aspecto que diferenciaba al discurso escrito del habla viva se había marcado que mientras el diálogo refería a la situación común de los hablantes, el texto refería a un mundo. El discurso oral se refiere a la situación común que rodea al diálogo y esta se puede mostrar de manera ostensiva y mediante deícticos como allá, aquí, ese, ahora, etc., el discurso escrito, en cambio, refiere a un conjunto de referencias abiertas por el texto mismo que configuran su mundo. La referencia del discurso oral es el objeto del mundo real que designamos al señalarlo o mencionarlo en la conversación, es ese aspecto objetivo del que se habla y sobre el cual se genera un sentido. La referencia del habla viva es esa realidad común de la que están hablando los interlocutores y que puede ser mostrada con un señalamiento, pero con el discurso escrito ya no hay una situación común entre el autor y el lector debido a este distanciamiento que caracteriza al texto. La referencia de lo que se habla no se puede mostrar ostensivamente o mediante deícticos porque el escritor no está presente en el momento de la lectura.

Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*. (Ricoeur, P. 2002: Pp. 107).

La referencia de la obra literaria será el *ser-en-el-mundo* desplegado por el texto mismo, es decir la forma de habitar y vivenciar el mundo del *ser-ahí*, relacionándose familiarmente con los demás entes que en él se presentan, que propone la obra de arte literaria. Para Ricoeur el discurso escrito despliega una forma de entender, pensar, usar, relacionarse, etc. en el mundo con los demás entes que hay en el mundo; y este *ser-en-el-mundo* presentado es la referencia

del texto, es decir aquello de lo que la obra habla. La referencia del discurso escrito ya no es la situación común del diálogo porque esta ha desaparecido con el distanciamiento, sino que es el *ser-en-el-mundo* que el propio texto propone. Mientras la referencia del habla viva es la situación que rodea al diálogo, en la obra literaria su referencia es el mundo del texto que este despliega. En la medida que la función referencial de los textos es afectada por la imposibilidad de la designación ostensible del horizonte de la realidad sobre el que se habla, la referencia del texto pasa de ser una situación a ser un mundo.

El distanciamiento del texto respecto de su autor que genera la autonomía semántica del texto escrito da lugar, de este modo, a un segundo distanciamiento, el del mundo de la obra y el mundo del lector. Las cosas de las que habla el texto, las personas, sus mentalidades, los problemas, la situación social, las costumbres, los modos de relacionarse, etc. pueden llegar a ser totalmente distintos a los del mundo en que está el lector. Pueden llegar a ser dos mundos y dos maneras de habitarlos totalmente diferentes, o sea, dos formas de *ser-en-el-mundo* totalmente distintas. La cuestión es cómo puede un lector comprender este mundo que propone el texto e incorporarlo a su *ser-en-el-mundo* cuando se trata de un mundo totalmente ajeno al suyo, es decir, cómo puede un lector apropiarse del mundo de la obra. Lo que resta por resolver es cómo se vuelve productivo este distanciamiento del que habla Ricoeur, cómo hacer que esta separación que tiene el lector respecto del mundo del texto que aborda se vuelva comprensible siendo totalmente extraño al suyo.

3.3. Apropiación, proyección de mundo y autoproyección

En *La función hermenéutica del distanciamiento* (2002) y en *Apropiación* (1995) Ricoeur aborda el problema recientemente mencionado retomando dos conceptos que Gadamer tematiza en *Verdad y método I* (1977). Por un lado, retoma la noción de “la cosa del texto” para profundizar en qué es el mundo de la obra literaria; y, por otro lado, reutilizará la noción de “juego” para des-subjetivizar aquél mundo.

En primer lugar, esclareceré nuevamente la idea de “mundo de la obra” que se mencionó en el final del apartado anterior, pero ahora clarificando la influencia Gadameriana para, a continuación, ver cómo se conecta con la noción de “juego” de este mismo autor y cómo Ricoeur las recicla en pos de su propio proyecto hermenéutico.

Pero, sobre todo, la apropiación tiene frente a sí lo que Gadamer llama *la cosa del texto* y que yo llamo aquí el *mundo de la obra*. Lo que finalmente me apropio es una proposición de mundo, que no está *detrás* del texto, como si fuera una intención oculta, sino *delante* de él, como lo que la obra desarrolla, descubre y revela. (Ricoeur, P. 2002: Pp. 109).

Gadamer sostiene que tanto para mantener una conversación coherente como para comprender un texto uno debe dejarse atravesar por la “cosa” del texto o de la charla. Hay algo común entre los interlocutores o entre el texto y su lector que está más allá de la subjetividad de las partes, esto común es aquello de lo que se está hablando, la “cosa” de la que va la charla o la obra literaria. El discurso, ya sea oral o escrito, presenta el tema sobre el que versa el mismo, que se expone como una “cosa” común ante las subjetividades involucradas y que guiará la conversación o lectura. Del mismo modo que los interlocutores se ponen de acuerdo sobre lo que se está hablando, el lector comprende sobre lo que le está hablando el texto. Esta “cosa del texto”, que Ricoeur llama el “mundo de la obra”, no se encuentra escondida entre líneas cómo si fuera un mensaje oculto, está delante de quienes entablan el discurso, ya sea oral o escrito. Tanto los interlocutores de una conversación como el lector de un texto se entregan a la dirección del tema del discurso evitando de este modo que estos extrapolen sus pensamientos y vivencias sobre el texto. El lector al sumergirse en la lectura se ve envuelto en aquél mundo que la obra propone, el mundo que el texto muestra y desarrolla es inmediatamente presentado al lector y éste es atrapado por aquél. El comprender una conversación o un texto es un dejarse atravesar por la “cosa” del debate o del texto de igual manera que cuando se juega uno se deja atravesar por el juego que está jugando. Al jugar un juego los jugadores no pueden imponer sus subjetividades sobre el juego, no pueden modificarlo para inclinar el juego a su favor. El ser del juego es uno, y los jugadores se entregan a sus normas y actúan en sus límites. Hay algo común a los jugadores que los atraviesa y que evita que sus subjetividades tuerzan el juego, el ser del juego supera toda subjetividad a tal punto que se adueña de ellos y son los jugadores los que son jugados por el juego.

Precisamente las experiencias en las que no hay más que un solo jugador hacen evidente hasta qué punto el verdadero sujeto del juego no es el jugador sino el juego mismo. Es este el que mantiene hechizado al jugador, el que le enreda en el juego y le mantiene en él. (Gadamer, H. G. 1977: Pp. 149-150).

Son los jugadores quienes se rigen por los turnos, las instrucciones y los sentidos del juego, en definitiva, los jugadores se mueven dentro de los límites que propone el juego siendo así jugados por este, la esencia del juego absorbe a los jugadores haciéndolos jugar a su ritmo y con sus leyes. De igual modo es la “cosa” del texto la que se impone sobre la subjetividad del lector por más que se trate de un mundo completamente ajeno al suyo, el lector se sumerge en el mundo del texto y es jugado por él.

Por el contrario, la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. El «sujeto» de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y este es precisamente el punto en que se vuelve significativo el modo de ser del juego. Pues este posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan. [...] El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación. (Gadamer, H. G. 1977: Pp. 145)

Cuando el lector se entrega al texto, la “cosa” del texto queda al descubierto penetrando al lector y evitando que proyecte su psicología sobre el texto. En el momento de la lectura hay un distanciamiento del lector respecto de su propio ego que mantiene al mundo de la obra descolonizado respecto de la subjetividad del lector. Así como al sentido del texto no hay que ir a buscarlo en el autor, tampoco se debe buscarlo en el lector, sino en el texto mismo que absorbe al lector en su mundo y le pone límites a los intentos de imponer su propia psicología reformulando el mundo del texto, es el mundo de la obra el que atraviesa a los lectores y guía sus lecturas del mismo modo que el juego arrastra a los jugadores hacia su ser. El mundo que la obra literaria expone es presentado a la manera de un juego que toma al lector y lo sumerge en su mundo distanciándolo de su propia subjetividad. De este modo la interpretación que uno tenga de una obra literaria, si se dejó atravesar por el mundo del texto, no será producto de la extrapolación de su psicología que le hace decir al libro cosas que él mismo no dice, sino que será el resultado de dejar emerger la “cosa” del texto.

De este modo, la presentación de un mundo en una obra literaria, dirá Ricoeur haciendo uso del pensamiento gadameriano, es una presentación lúdica en la que los mundos son propuestos a la manera de un juego. La profundización en la idea de juego le permite a Ricoeur la actualización de la referencia del texto cuando el discurso no cuenta con una situación común que habilite la ostensión, sin caer en el subjetivismo de cada lector. No es

que como no es posible el señalar de manera directa a la referencia del discurso cada quien puede actualizar aquello acerca de lo que el texto habla como quiera, existe algo común al proceso de escritura y lectura, algo constante (ese mundo de la obra en palabras de Ricoeur y que Gadamer llama la cosa del texto), en el que el lector se distancia de su subjetividad dejándose atravesar por lo que de verdadero hay en el juego (el mundo de la obra). El jugador es así jugado por el juego, el lector es envuelto en el mundo de la obra perdiéndose en el juego que propone el texto, y en esa pérdida de sí mismo evita la psicologización de la interpretación. El lector entra en el juego que le propone la obra literaria, se abandona a sí mismo y es jugado por el mundo del texto propuesto. La renuncia de la propia subjetividad ante el *ser-en-el-mundo* de la obra es el momento fundamental de la apropiación de una obra literaria. De esta manera el lector se abre ante el modo de ser propuesto por el texto e incorpora el mismo a su manera de habitar el mundo ampliando su propio modo de ser. Cada sujeto cuenta ya con una manera de estar familiarizado con el mundo que le es propia, al leer una obra literaria se produce un momento de desposesión de sí mismo que le permite al lector abrirse al proyecto de mundo que presenta el texto mediante sus referencias no ostensivas sin imponer su modo de ser sobre el presentado en la obra, el sujeto recibe un nuevo modo de ser proveniente del mundo de la obra, y en la seriedad recobrada tras el instante lúdico de la lectura el sujeto recupera su sí mismo, pero ahora con su *ser-en-el-mundo* y, consecuentemente, su capacidad de proyectarse ampliados por recibir un nuevo modo de ser del texto mismo.

[...] diré que la apropiación es el proceso mediante el cual la revelación de nuevos modos de ser –o, si se prefiere Wittgenstein a Heidegger, de “nuevas formas de vida”- brindan al sujeto capacidades para conocerse a sí mismo. [...] El lector es más bien ampliado en su capacidad de proyectarse a sí mismo al recibir un nuevo modo de ser del texto mismo. (Ricoeur, P. 1995: Pp.: 11).

Entonces, la autonomía semántica que caracteriza al texto produce un distanciamiento que separa a la obra de su autor y al mundo de la obra del mundo del lector posibilitando la reinterpretación de los textos. Sin embargo, el lector no puede imponerle su psicología al texto haciéndolo decir cosas que él mismo no dice puesto que la “cosa” del texto le pone límites a la libre interpretación. La interpretación resultante es el producto de haber incorporado el *ser-en-el-mundo* del texto al del lector en el proceso de apropiación sin

sobrepasar los límites que impone la “cosa” del texto. Al incorporar ese *ser-en-el-mundo* del texto que antes era ajeno al propio *ser-en-el-mundo* del lector, el sujeto amplía su modo de ser actualizando de esta manera su forma de habitar el mundo y proyectarse en él cotidianamente, y con ello actualizando también el sentido mismo del texto leído. La apropiación actualiza el sentido de un texto superando el distanciamiento que se desprende de la autonomía semántica que caracteriza al discurso escrito, volviendo dicha interpretación un acontecimiento del discurso en el presente.

En *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* Ricoeur advierte de tres maneras de malentender la apropiación a causa de ignorar el complemento epistemológico que otorga la conceptualización de la diferencia entre el discurso escrito y el oral.

En primer lugar, no hay que entender la apropiación como una vuelta a la psicología del autor. De lo que se apropia el lector no es de lo que quiso decir el escritor de una obra, sino del sentido de lo dicho que quedó plasmado en las páginas, de aquél modo de *ser-en-el-mundo* que propone el texto más allá de cuál haya sido la intención de su autor. Como se mencionó anteriormente, el discurso al inscribirse en el papel fija la evanescencia del habla viva, pero lo que se fija no es el acto del decir, sino el sentido de lo dicho, y por tanto toda significación hay que ir a buscarla al texto mismo. De este modo, apropiarse de un texto no quiere decir un retorno al genio del autor, su situación histórica, lo que la propia obra significó socio-culturalmente para la época o a la recepción del auditorio original en los tiempos de su publicación. Recuérdese que una de las principales características del discurso escrito es el distanciamiento del autor y su situación socio-cultural de su época respecto de su obra. Lo que ha de apropiarse al interpretar un texto es del modo de ser del propio texto y su repercusión en la ampliación del propio *ser-en-el mundo* del lector. “Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento.” (Ricoeur, P. 2006: Pp.: 104). El texto revela un mundo y una manera de habitar ese mundo que el lector se apropia ampliando su propio *ser-en-el-mundo* y resignificando el texto. El proceso lecto-comprensor de una obra literaria tiene la capacidad de ampliar el horizonte de la propia situación existencial al actualizar el sentido del texto en cada lector, el horizonte del mundo del escritor se fusiona con el horizonte del mundo del lector resignificando el discurso escrito.

Existe un segundo malentendido referido a ignorar la diferencia entre la función intersubjetiva del discurso escrito y el hablado. El discurso en general abre el lenguaje dirigiéndose hacia un interlocutor, en una conversación en persona ese interlocutor es el sujeto que se encuentra presente al momento de la charla junto con el hablante; en el discurso escrito, en cambio, los sujetos involucrados en el discurso no se encuentran presentes al mismo tiempo. En el momento que el autor emite el discurso no se encuentra el lector allí e, inversamente, cuando el lector recibe el discurso no tiene al autor frente a sí. Esto conlleva dos consecuencias, por un lado, la intención mental del autor y el sentido del discurso dejan de coincidir, con lo cual no es posible interpelar al otro en el momento para esclarecer el sentido de lo dicho; por otro lado, al no estar el destinatario presente, el discurso se dirige a todo aquél que en potencia pueda recibir el mensaje, es decir, a todo aquél que sepa leer. Por ello no hay que tratar de apropiarse de un texto teniendo en mente el público original al cual fue destinado el discurso, este sería el segundo malentendido hermenéutico de la apropiación. “Las cartas de Pablo no están menos dirigidas a mí que a los romanos, a los gálatas, a los corintios y a los efesios. Únicamente el diálogo tiene un «vosotros» [...] El sentido del texto está abierto a cualquiera que pueda leer.” (Ricoeur, P. 2006: Pp.: 105). La obra literaria al escapar de su autor, su contexto de producción y su auditorio original se abre hacia nuevos lectores y hacia una constante actualización de su sentido.

El tercer malentendido sobre la apropiación del sentido de un texto radica en las capacidades finitas de comprensión del lector. Aquí se plantea que el sujeto proyecta sus propios prejuicios al momento de interpretar una obra literaria y, por lo tanto, le es, la mayor de las veces, inaccesible una correcta comprensión de un texto porque refleja su psiquis en el libro; sería una nueva forma de concebir el círculo hermenéutico, pues se estaría afirmando que el lector comprende en el texto solo lo que ya estaba en sí mismo previamente. Dicho malentendido Ricoeur lo enfrenta a partir del concepto de “mundo del texto” que emerge lúdicamente al momento de la lectura. El texto presenta un mundo propio que absorbe al lector de tal manera que en el juego de la lectura la subjetividad se olvida de sí misma y se entrega al mundo propuesto por la obra literaria, mundo que al ser recibido por el sujeto amplía la capacidad de autoproyección de este.

Lejos de decir que un sujeto, ya en dominio de su propio ser en el mundo, proyecta el *a priori* de su autocomprensión en el texto y lo lee en el texto, yo postulo que la interpretación es el proceso por el cual la revelación de nuevos modos de ser –o si se prefiere Wittgenstein a Heidegger, de nuevas formas de vida- da al sujeto una nueva capacidad para conocerse a sí mismo. (Ricoeur, P. 2006: Pp.: 106).

La apropiación no hay que concebirla como una posesión del genio del autor, de su contexto de producción, de su auditorio original o de la propia subjetividad sobre el texto, sino como un momento de olvido de la propia subjetividad en el juego de la lectura que se entrega al *ser-en-el-mundo* que el texto presenta dando lugar a una nueva autocomprensión de uno mismo ampliando el *ser-en-el-mundo* del lector y sus posibilidades de proyección. La verdadera interpretación de un texto es el resultado de esta ampliación existencial del modo de ser del lector a partir del dejarse atravesar por la cosa del texto.

Consideraciones finales de la sección I

En tanto que en la presente tesina se busca interpretar un pasaje de *La Odisea* a la luz de la analítica existencial fundamental del *ser-ahí* lo primero que cabría preguntarse es si la hermenéutica que propone Heidegger en 1927 es menester a tal fin. La respuesta será negativa puesto que el autor de *El ser y el tiempo* propone como método filosófico una hermenéutica fenomenológica que consta de dar cuenta de las estructuras existenciales de la cotidianidad de la existencia, es decir que se remite a los elementos ontológicos que fundamentan el modo de ser cotidiano del *ser-ahí*; y deja el aspecto epistemológico de la interpretación de textos relegado como un modo hermenéutico derivado respecto del ontológico existencial.

La hermenéutica de Paul Ricoeur, en cambio, busca mantener el espesor ontológico ganado con Heidegger, pero sin desasistirse el problema epistémico de la interpretación de textos. Se conserva la ontología heideggeriana y sus rasgos existenciales fundamentales y se los pone en relación con la epistemología, de esta manera el problema de la interpretación de textos se enhebra con el *ser-en-el-mundo*, pues el sujeto amplía su manera de habitar el mundo y de proyectarse a sí mismo al apropiarse del mundo que presenta una obra literaria.

En segundo lugar, es menester que el método hermenéutico abrazado permita no solamente revalorizar el problema epistémico de la interpretación de textos sin perder el espesor ontológico, sino también que posibilite la relectura de un texto del siglo VIII a. C. escrito en forma de poema épico por un autor griego, desde un texto filosófico escrito siglos después (siglo XX d.C.) por un autor alemán. Paul Ricoeur a partir de la distinción que plantea entre discurso oral y escrito y su noción de “distanciamiento” muestra que es propio de la lectura, a diferencia del diálogo, el separar al autor, su contexto socio-cultural de producción y su auditorio originario respecto de su obra e ir a buscar el sentido del texto al texto mismo en lugar de tratar de apelar a lo que el autor debió haber querido decir en su momento.

Pese a este distanciamiento, el lector puede comprender la obra literaria sin realizar interpretaciones descontextualizadas debido a que la obra presenta un *ser-en-el-mundo* propio que absorbe al lector y que al ser “apropiado” amplía el propio *ser-en-el-mundo* de quien se sumerge en ella posibilitando conocerse mejor a uno mismo, incrementando su capacidad de autoproyección y logrando una interpretación del texto en tanto que el horizonte del mundo del escritor se fusiona con el horizonte del mundo del lector resignificando el discurso escrito.

La lectura de *El ser y el tiempo*, de este modo, sumerge al lector en el mundo que Heidegger propone y amplía el propio *ser-en-el mundo* de quien se ha dejado absorber por el texto, pues ahora el lector se encuentra familiarizado con nuevos conceptos y formas de comprender su existencia. La manera de habitar el mundo después de leer *El ser y el tiempo* no es la misma a la de antes, pues el *ser-en-el-mundo* de uno mismo ha sido ampliado. Y es al ir al encuentro del proyecto de mundo que propone *La Odisea*, con el *ser-en-el-mundo* ampliado tras leer *El ser y el tiempo*, que se volverá posible una reinterpretación del revelamiento del nombre de Odiseo ante Polifemo en el último momento a la luz de la propiedad, la impropiedad y el *pre-ser-se*.

Para mi este es el referente de toda literatura: no ya el *Umwelt* [la situación del diálogo] de las referencias ostensivas del diálogo, sino el *Welt* [mundo] proyectado por las referencias no ostensivas de todos los textos que hemos leído, comprendido y amado. Entender un texto es al mismo tiempo esclarecer nuestra propia situación o, si se quiere, interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que

convierten a nuestro *Umwelt* en nuestro *Welt*. [...] Aquí la espiritualidad del discurso se manifiesta de nuevo a través de la escritura, que nos libera de la visibilidad y la limitación de las situaciones, al abrirnos un mundo, es decir, dándonos nuevas dimensiones de nuestro ser-en-el-mundo. (Ricoeur, P. 2002: Pp. 174)

Sección II.

La narratividad de los textos filosóficos en general y de *El ser y el tiempo* en particular

Lo dicho hasta aquí acerca de la apertura de mundo que produce el apropiarse de un texto, Ricoeur lo esgrime pensando principalmente en las obras de arte literarias, es decir, en la narración de ficción y no en textos filosóficos o académicos. Según lo expuesto hasta el momento Ricoeur ha restringido su teoría de la interpretación en un triple sentido: primeramente ha reducido la interpretación al ámbito del discurso, esto implicará que previo a la manifestación discursiva, ya sea oral o escrita, no es posible hablar de una narración susceptible a ser interpretada; en segundo término, la teoría de la interpretación ricoeuriana se focaliza en el discurso escrito, o sea, en aquella manifestación del discurso que fija por escrito la evanescencia del habla viva salvando la fugacidad de la oralidad; y por último, Ricoeur en su análisis privilegia la obra de arte literaria, es decir, la narración de ficción como la novela y el cuento, dejando en un plano secundario una hermenéutica aplicada a textos académicos, científicos y filosóficos.

En virtud de esto es pertinente ahondar en la exégesis de la estructura narrativa en Ricoeur y preguntarse si es factible que sus horizontes alcancen a textos filosóficos como *El ser y el tiempo* de manera que la lectura de esta clase de literatura posibilite la ampliación icónica del mundo necesaria para enriquecer el *ser-en-el-mundo* del lector que después irá al encuentro de *La Odisea* o que la resignificará a la luz de la apropiación de *El ser y el tiempo*. Del estudio de la estructura narrativa ricoeuriana en vistas a textos filosóficos, y en particular a *El ser y el tiempo*, se desprenderá una segunda inquietud: si el mismo *ser-ahí*, tanto existencial como existencialmente, tiene o no un carácter narrativo.

En caso de que se niegue el carácter narrativo de los textos filosóficos y no pueda ser esta dificultad superada será en vano proseguir con la hipótesis de la tesina, pues la postura hermenéutica que se abraza para interpretar *La Odisea* desde *El ser y el tiempo* se basa en que la lectura de este último ha sido apropiada siendo el lector ampliado en su capacidad de

proyectarse a sí mismo a partir de incorporar a su *ser-en-el-mundo* el mundo propuesto por Heidegger. De tal modo que, si *El ser y el tiempo* carece de este carácter narrativo sería imposible que le otorgue al lector nuevas dimensiones de su *ser-en-el-mundo*. Así se problematizará, primeramente, si se le puede otorgar un carácter narrativo con una función de re-figuración del mundo de la acción y su estructura temporal (triple mimesis) a textos filosóficos del talante de *El ser y el tiempo*, del mismo modo que a los textos de ficción.

Seguidamente se abordará específicamente la cuestión de si la fenomenología hermenéutica expuesta al interior de *El ser y el tiempo* es factible o no de un abordaje y un carácter narrativo, es decir, si es posible una concepción narrativista del *ser-ahí*. Para este segundo fin haré uso del diagnóstico de la tesis que Bertorello, A. esgrime en *Una lectura crítica de la recepción de M. Heidegger en la teoría narrativa de P. Ricoeur* (2006) para defender que la crítica ricoeuriana al carácter narrativo de la filosofía de Heidegger puede ser salvada si se amplía la noción de *narración* de Ricoeur, no obstante, me saldré en ciertos aspectos de los límites de la respuesta que esboza Bertorello frente a este diagnóstico para poder explayar una postura personal ante tal diagnóstico.

En este trabajo se intenta mostrar que el concepto de “narratividad” propuesto por Paul Ricoeur en *Tiempo y Narración* resulta demasiado estrecho y ello le impide asimilar la filosofía del primer Heidegger a su propia interpretación de la narración. (Bertorello, A. 2006: Pp. 308)

En consecuencia, me apoyaré para desarrollar estos dos puntos, principalmente, en P, Ricoeur, esta vez en *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico* (2003a), *Tiempo y narración III: El tiempo narrado* (2003b) y en su artículo *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo* (1982), en Bertorello, A. en *Una lectura crítica de la recepción de M. Heidegger en la teoría narrativa de P. Ricoeur* (2006) y en D, Carr, en su libro *Tiempo, narrativa e historia* (2015).

1. *El ser y el tiempo* en la teoría narrativa de Ricoeur

1.1. Aproximación al binomio *narración-mimesis*

Una de las metas principales de Ricoeur en estos textos que se acaban de mencionar es la de dejar al descubierto cómo el carácter temporal de la existencia del *ser-ahí*⁶ se vuelve comprensible al hombre de manera cabal mediante la estructuración discursiva narrativa en lugar de la especulación filosófica teórica que no cesa de encontrarse con aporías argumentativas, mostrando así la conexión que existiría entre la función narrativa y la experiencia humana del tiempo.

Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que re-configuramos nuestra experiencia temporal confusa [...] (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 34)

[...] nuestro estudio descansa en la tesis de que la composición narrativa, tomada en toda su extensión, constituye una respuesta al carácter aporético de la especulación sobre el tiempo. (Ricoeur, P. 2003b: Pp. 641)

Para el autor francés, la trama narrativa o relato es el instrumento poético que permitirá comprender la experiencia temporal propia de la ontología del *ser-en-el-mundo*, pues la narración tiene como referente el carácter temporal de la experiencia. El relato, de esta manera, ordena significativamente la diversidad de las acciones y elementos que forman la experiencia humana volviendo comprensible la situación narrada, situación que ineludiblemente da cuenta del tiempo y la manera en la que el hombre lo vivencia. El relato hace una síntesis de experiencias y elementos heterogéneos ordenándolos significativamente en un todo concordante, se forma así una disposición de los hechos en un sistema que da cuenta del paso de la dicha a la desdicha o de la desdicha a la dicha mostrando cómo opera la temporalidad en el obrar cotidiano del hombre. Temporalidad que cuando se la quiere explicar teóricamente termina enfrentándose constantemente a diversas aporías y contradicciones internas. Así, a falta de una respuesta filosófica a las aporías de la experiencia del tiempo, la trama viene a ser una respuesta poética que saltea las aporías conceptuales y

⁶ Considero aceptable y pertinente el utilizar terminología propia de *El ser y el tiempo* para hacer referencia a *Tiempo y narración* puesto que Ricoeur expone su pensamiento desde, entre otros, el bagaje conceptual de la analítica existencial del *ser-ahí* y la concepción del tiempo como horizonte de comprensibilidad de la pregunta por el ser presente en *El ser y el tiempo*. "Ricoeur retoma su tesis fundamental de la *pertenencia del yo a su mundo* y, por eso —en continuidad de Heidegger—, reconoce la temporalidad como carácter determinante de la experiencia humana. [...] Aquí es el relato, la trama narrativa, el medio privilegiado para esclarecer la experiencia temporal inherente a la ontología del ser-en-el-mundo." (Meceiras, M. 2003: Pp. 25-26)

da cuenta del carácter temporal de la existencia. La narratividad viene a ser la forma en que la experiencia humana del tiempo se vuelve comprensible en el lenguaje. Allí donde la conceptualización encuentra aporías temporales, la narración vuelve cognoscible estos aspectos temporales de la experiencia triunfando en el terreno en que la teorización abstracta no puede más que concluir en caminos trancos. El relato es entonces la manifestación poética que da cuenta del tiempo propiamente humano por medio de su construcción a través de lo que Ricoeur denomina actividad mimética. De esta manera la actividad mimética propia de la narración es el proceso dialéctico mediante el cual se construye la trama de un relato que concluirá en el expresar en lenguaje la temporalidad de la acción humana.

En *La metáfora viva* he defendido la tesis de que la función poética del lenguaje no se limita a la exaltación del lenguaje por sí mismo, a expensas de la función referencial, [...] el discurso poético transforma en lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad, que no tienen acceso al lenguaje directamente descriptivo [...] La función mimética de la narración plantea un problema exactamente paralelo al de la referencia metafórica. Incluso no es más que una ampliación particular de esta última a la esfera del obrar humano. [...] la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y de sus valores temporales. (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 33)

Es decir que la función mimética de la narración vuelve comprensible de manera poética los aspectos del obrar humano y su estructura temporal que el lenguaje meramente descriptivo no logra expresar. La función mimética será el eje que conduzca y vincule la relación entre tiempo y narración en tanto proceso dinámico de construcción de la trama que tiene siempre como referente último la temporalidad del obrar humano. La trama o narración es la disposición en un sistema coherente de la mimesis (proceso de imitación o representación) de la acción. La función mimética es el proceso activo de representación de la acción que reconstruirá la experiencia del hombre en un relato con sentido, dando cuenta así del tiempo humano presente en todo obrar. No se debe tomar la mimesis ricoeuriana como una estructura rígida, sino como una operación o función dinámica de representación de la acción mediante el lenguaje. De esta manera en la narración se puede ver reconstruida la experiencia humana y su dimensión temporal gracias a la función mimética que sintetiza lo heterogéneo de la experiencia en un relato coherente y posible.

Es por ello que el eje ordenador de la relación entre tiempo y narración será la articulación entre la partición de los tres momentos de la actividad mimética (mímesis I, mímesis II y mímesis III). La actividad mimética tiene una función de unión entre, por un lado, el obrar humano y su temporalidad, y, por otro lado, entre el obrar humano y la narración, que permitirá la comprensión de la estructura temporal del *ser-ahí* que se encuentra vedada al lenguaje descriptivo. Ricoeur, apoyándose en la carga conceptual de *La metáfora viva*, dice que este papel de la mímesis establece su “estatuto de transposición «metafórica» del campo práctico por el *mythos*” (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 103). Es decir que la actividad mimética lleva el campo práctico de la experiencia humana al campo de la inteligibilidad a partir del relato, del mismo modo que la metáfora vuelve inteligible aspectos, cualidades y valores de la realidad que el lenguaje descriptivo por sí mismo no puede expresar. En tanto puente entre la temporalidad de la experiencia humana y la narración que la vuelve comprensible, la actividad mimética hará referencia a un antes, un durante y un después de la composición poética que representa el obrar humano, estos son los momentos de la triple mímesis.

El momento previo de la composición poética es la mímesis I, en dónde el *ser-ahí* tiene una pre-comprensión familiar del orden de la acción, esto sería una comprensión pragmática de la experiencia humana que se buscará representar en la narración. La mímesis II hace alusión al momento de la composición poética creadora dónde se configura la ficción. El tercer momento de la actividad mimética hace referencia a un después de la composición poética donde se reconfigura, mediante la ficción, el *ser-en-el-mundo* del lector/espectador que amplía su capacidad de proyectarse a sí mismo a partir de incorporar a su *ser-en-el-mundo* el mundo propuesto por la narración; la mímesis III reconfigura la comprensión familiar del orden de la acción propia de la mímesis I y da cuenta con ello del modo en que el *ser-ahí* es en el tiempo y de la misma estructura temporal en sí; de este modo la obra de arte literaria no solo expone el mundo que ella misma creó, sino que, y sobre todas las cosas, la temporalidad propia del obrar del hombre.

Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que re-configuramos nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el límite, muda: "¿Qué es, entonces, el tiempo? —pregunta Agustín—. Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, ya no lo sé." La función referencial de la trama reside precisamente

en la capacidad que tiene la ficción de re-figurar esta experiencia temporal víctima de las aporías de la especulación filosófica. (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 34)

La narración permite, en el dinamismo de su actividad mimética, por un lado, ampliar el *ser-en-el-mundo* del lector que llegó al encuentro de la ficción, re-significando así el modo de habitar el mundo que se tenía previamente. “Ésta [mímesis III] adquiere su verdadera amplitud cuando la obra despliega *un mundo* que el lector hace suyo.” (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 111) Y, por otro lado, se re-significa la comprensión del orden de la acción de mímesis I re-figurando la experiencia temporal del mismo. El tiempo se antropomorfiza, es decir, se vuelve tiempo humano, al estructurarse en la narración mediante el proceso dinámico de la mímesis, al mismo tiempo la narración da cuenta del obrar humano y de la temporalidad que lo atraviesa.

La obra de arte literaria propone un mundo en la narración, al cual le es inherente como su sombra el dar cuenta de la estructura temporal del *ser-ahí*, y que re-significa, al ser apropiado por el lector, su comprensión del mundo y su forma de habitarlo, es decir, de desenvolverse en él, como así también la temporalidad del mundo de la acción. En el acto de lectura y de apropiación del mundo de la obra, más allá del mundo que exponga el texto, mímesis I, II y III se unifican en la narración aunando la prefiguración del mundo de la acción (es decir, el campo práctico), la configuración textual, y la re-figuración de este campo práctico.

Para dar cuenta de la mediación entre tiempo y narración Ricoeur va a trazar el camino que va de mímesis I a mímesis III, siendo mímesis I las condiciones previas a la narración que se encontrarían en la vida práctica, en la cotidianidad, siendo mímesis II la construcción de la trama, es decir la configuración del relato a partir de los elementos de la vida práctica, y siendo mímesis III la recepción y la interpretación de esas tramas escritas.

A continuación, se explanará el modo en que la mímesis, en su tripartición, se desarrolla hasta configurar la trama. De esta manera, posteriormente se podrá esclarecer si los textos filosóficos y, específicamente, la fenomenología hermenéutica del *ser-ahí* constan de un carácter narrativo.

1.2. La pre-comprensión del mundo de la acción en mímesis I

Toda narración es narrar unas acciones, en consecuencia, la trama tiene su anclaje en la pre-comprensión del mundo de la acción, pues si la trama va a representar la experiencia del obrar humano y su temporalidad, debe contar con una comprensión previa del campo práctico de la experiencia que representará. Esta pre-comprensión del campo de la acción se basa en tres anclajes, estos son sus rasgos estructurales, simbólicos y temporales. De esta manera la composición narrativa se enraíza en la pre-comprensión del mundo de la acción a partir de, en primer lugar, una semántica de la acción que se basa en los rasgos estructurales que hacen inteligible la acción, en segundo lugar, los rasgos simbólicos del campo práctico de la acción, y, en tercer término, el carácter temporal propio del campo práctico de la acción.

Si la trama es el relato de la representación de una acción, entonces se requiere identificar la estructura de la acción en general, pues no todo hecho es una acción plausible de expresión narrativa. Así habría que diferenciar el campo de la acción del mero movimiento físico; una acción hay que entenderla estructuralmente a partir de la red conceptual en la que se encuentra inscrita, es la red de relaciones la que le da plena significación a la acción, las acciones previas y posteriores que se relacionan con ella son las que la dotan de sentido. El hecho de bajar y subir los párpados en el acto involuntario de pestañear, el simple levantar la rodilla sin razón o el mero extender un brazo son movimientos físicos que la mimesis I no va a representar en la narración, pero el cerrar los ojos tras golpearse los dedos del pie con una mesa de luz haciendo evidente para el resto de las personas en la habitación el dolor sufrido, el acto de un deportista de llevar la rodilla al pecho en pos de elongar un músculo para no contracturarse al día siguiente, o el parar un colectivo con la mano para llegar a la clase de la facultad son acciones que se podrían encontrar en una narración. Las acciones forman parte de una red de acciones que se relacionan entre sí a partir del hombre y las intenciones que este tiene; las acciones implican un agente que las realiza, una razón por la cual se hacen y un motivo por el cual suceden. Hay un entramado de fines y motivos que hacen que la acción que realiza un agente tenga sentido. Por otro lado, estas acciones siempre acontecen en medio de circunstancias que los mismos agentes no han producido, el sujeto que se golpeó el dedo del pie y cerró los ojos en muestras del dolor no escogió nacer en el país en el que está, en el año en que nació y tener la lengua materna que tiene, por ejemplo; todos ellos son factores del entorno que no son escogidos ni son producto de la intencionalidad de los agentes y que sin embargo intervienen y condicionan el desarrollo de las acciones. Junto a estos rasgos

estructurales de la pre-comprensión del mundo de la acción que vuelven a la acción misma comprensible, Ricoeur agrega también un aspecto intersubjetivo, este es que toda acción es siempre una acción con otros que puede tomar la forma de competencia, lucha o cooperación. Es decir, toda acción que aparece en un relato está orientada a un otro, ya sea en pos de ayudarlo, aniquilarlo o vencerlo. Finalmente, para que un hecho se vuelva plausible de ser narrado en tanto acción, el resultado de su acontecer debe involucrar un orientarse hacia la dicha o la desdicha. De esta manera “todos los miembros del conjunto [de la red conceptual] están en una relación de intersignificación.” (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 117). Estos serían los rasgos estructurales de la acción que están presupuestos como condición previa a la narración, es la comprensión práctica, no narrativa, que la narración pre-supone por parte del narrador y el lector. Luego la narración le agregará rasgos sintácticos a la acción relatada, es decir elementos propios de la estructura de la lengua que distinguen la narración de una simple sucesión de frases de acción. Estos rasgos discursivos sintácticos, tales como “inmediatamente”, “entonces”, “en consecuencia”, etc., permiten ordenar una serie de acciones en un todo coherente narrativo. Así, comprender una narración implica comprender esa red conceptual que está a la base de la comprensión práctica y además manejar unas reglas lingüística que permiten la composición narrativa y que hacen posible disponer los hechos en un conjunto coherente. El mundo de la acción tiene una estructura semántica al modo de una red de relaciones que se comprende pre-narrativamente, o sea que se comprende pragmáticamente, y sobre esta pre-comprensión del obrar humano la narración le añadirá los rasgos sintácticos correspondientes que ayudarán a aunar la diversidad ordenando el conjunto de las acciones en un todo coherente.

El segundo anclaje de la composición narrativa que Ricoeur encuentra en el campo práctico de la acción son los recursos simbólicos, esto es, las mediaciones simbólicas que envisten de sentido a las acciones y las interacciones de la cotidianidad del obrar del hombre. El relato da por supuesto el significado cultural que se encuentra inscripto en las acciones e interacciones del campo práctico, haciendo así que cerrar el puño levantando solo el pulgar signifique “bien”, o que cierto tono de voz al decir ciertas palabras este queriendo decir algo más que la literalidad de la frase, o que el guiño de un ojo en ciertas situaciones signifique complicidad. Estos significados no están en el pulgar levantado, en el tono de voz o en el guiño en sí, sino que el sujeto a nacido en una determinada comunidad que ya ha entretendido

un sistema simbólico en el que las acciones tienen ese significado, es en ese sistema de símbolos que el lector del relato se basa para entender el sentido que se va formando en ese todo coherente de acciones de la narración. El significado de las acciones está mediado simbólicamente proporcionando de esta manera un contexto de descripción para tales acciones. La acción está articulada en signos y reglas aceptados culturalmente de tal modo que la narración de dichas acciones se encontrará atravesada por las mediaciones simbólicas que dotan de sentido la acción. Los diversos recursos simbólicos propios de cada cultura se relacionan unos con otros dotando de significado las acciones, de esta manera los símbolos están estructurados en forma de red constituyendo un sistema simbólico. Para comprender las acciones y posteriormente poder narrarlas se requiere estar familiarizado con un sistema simbólico que permita interpretar sus significados, de este modo el sistema simbólico viene a ser el contexto de descripción de las acciones particulares.

El tercer rasgo del campo práctico de la experiencia del obrar humano que la composición narrativa presupone es el referido a su carácter temporal. Así, la comprensión de la acción narrada se ancla en tercer lugar, además de en la semántica de la acción y sus mediaciones simbólicas, en una comprensión previa de las estructuras temporales presentes en el campo práctico de la experiencia. En la cotidianeidad del obrar del hombre, la acción manifiesta un intercambio de las dimensiones temporales (pasado, presente y futuro) pese a que comúnmente estas dimensiones se las suele pensar como tajantemente separadas, es decir, se las considera como tres unidades independientes, con límites demarcados claramente que impiden su entrecruzamiento; el pasado se encuentra “atrás” en tanto que ya pasó y ya no es, el presente sucede “aquí y ahora” en una fugacidad que pronto se irá, y el futuro está “adelante” en el horizonte de un porvenir incierto. Se piensa al tiempo como una larga línea recta en la que el pasado es un punto al inicio de la recta, el futuro es el punto del final, y el presente en que vivimos es el medio exacto entre los extremos; se vuelve irrisoria la idea de que las tres dimensiones temporales puedan coexistir conjuntamente de tal modo que en el presente haya una presencia del pasado y del futuro. Este es uno de los problemas que Ricoeur había considerado en el capítulo I a la luz del libro XI de las *Confesiones* de San Agustín. El autor medieval lo resuelve diciendo que pasado y futuro son modalidades del presente mediadas por el sesgo de la memoria y de la espera, así hay un presente con una multiplicidad interna en donde se encuentra un presente de las cosas pasadas (el recuerdo), un presente de

las cosas presentes (el ahora) y un presente de las cosas futuras (lo que uno planea o espera), que existen dentro del espíritu. En este punto Ricoeur continua con la idea agustiniana de un entremezclamiento de las dimensiones temporales en el campo práctico de la experiencia del hombre, pero lo hace retomando el análisis de la intra-temporalidad heideggeriano, dándole, en tanto que rasgo del mundo de la acción necesariamente presupuesto para la comprensión y composición de la narración, un carácter pre-narrativo.

Al afirmar que no hay un tiempo futuro, un tiempo pasado y un tiempo presente, sino un triple presente [...] Agustín nos ha encaminado hacia la investigación de la estructura temporal más primitiva de la acción. [...]

Lo importante es el modo como la praxis cotidiana *ordena* uno con respecto al otro el presente del futuro, el presente del pasado y el presente del presente. Pues esta articulación práctica constituye el inductor más elemental de la narración.

En este momento, el relevo del análisis existencial de Heidegger puede desempeñar un papel decisivo. (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 124-125)

Para San Agustín el futuro y el pasado no existen, el pasado porque ya no es y el futuro porque aún no es, lo que habría en la vivencia del ser humano sería un puro presente que puede referirse, según corresponda a partir de la memoria o la espera, a las cosas del pasado o del futuro. La forma que encuentra Agustín para considerar la estructura del tiempo es la de un triple presente en el que lo que se conoce vulgarmente por “pasado” es el recuerdo presente de lo que ya no es, el “futuro” viene a ser la proyección presente de lo que aún no es y que, mediante la expectativa, la promesa, la planeación, etc., sin embargo, se puede hablar de ello, y el “presente” sería el presente de las cosas actuales, el presente del presente, el presente de lo que el sujeto experimenta frente a lo que es. En consonancia, Ricoeur concuerda con la famosa cita agustiniana “¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, ya no lo sé” en cuanto que en la vida práctica se da una ordenación de las dimensiones del tiempo, que en la especulación filosófica son víctimas de aporías teoréticas; y va más allá de Agustín al agregar que dicha experiencia temporal puede ser re-figurada sin caer en aporías a partir de la función referencial de la trama. Para tal fin Ricoeur opta por tomar prestado el análisis de la intra-temporalidad heideggeriano para dar cuenta fenomenológicamente del mundo de la acción del hombre en el que *la cura (sorge)*, como todo estructural del *ser-en-el-mundo*, permite explicar el modo en que el *ser-ahí* es en la facticidad.

Comprender correctamente la cura es esencial para el paso al análisis de la temporalidad que quiere dar Ricoeur, él ve en la cura la estructura ontológica existencial, anterior a todo esquema epistémico, que rompe con la separación sujeto objeto. El esquema epistémico tradicional busca comprender un objeto independientemente del sujeto y del resto de las cosas del mundo, la *cura* viene a ser el sustrato ontológico que precede a toda relación epistémica sujeto-objeto poniendo al *ser-ahí* en un plexo de significaciones con el objeto que se estudiará y con todos los demás objetos con los que el hombre se relaciona, develando así la estructura del *ser-en-el-mundo*. En la cotidianidad el tiempo es vivido acorde a esta estructura de la *cura*, pero en su teorización se encuentra oculto por una concepción epistémica que trata de conceptualizar el tiempo separadamente del sujeto dando por resultado el considerar vulgarmente al tiempo como una sucesión lineal de horas. Antes de considerar epistémicamente al tiempo el sujeto experimenta al mismo como aquello “en” lo que cotidianamente actúa, el tiempo es vivenciado como aquello “en” lo que se está inserto y no se lo considera como un objeto externo al que se analiza abstractamente. Esta es la estructura de la *intra-temporalidad* que Ricoeur retoma de Heidegger para caracterizar la temporalidad propia de la acción. Este *ser-en-el tiempo* en el que el *ser-ahí* actúa cotidianamente se distingue de esta manera de una representación del tiempo lineal como una sucesión de instantes abstractos. En el todo estructural de la *cura* el *ser-ahí* se encuentra arrojado al mundo junto con una multiplicidad de entes que le hacen frente y ante los cuales el *ser-ahí* se “cura de...” y “procura por...”, en lo que Heidegger llama *preocupación* o *circunspección*, configurando un plexo de significaciones poniéndose a sí mismo como eje axiomático del mismo. La *intra-temporalidad* es la estructura temporal que caracteriza el estar volcado al mundo del *ser-ahí* “ocupándose de...”, en la que el *ser-ahí* se encuentra caracterizado en el todo estructural de la *cura*, contando con el tiempo. Estar en el tiempo es contar con el mismo para obrar en la vida diaria, la *intra-temporalidad* es el tiempo de la preocupación cotidiana. El *ser-ahí* en su cotidianidad cuenta con el tiempo como dependiente de las cosas respecto de las cuales se cura y en consecuencia calcula y lo mide, pero solo porque cuenta con él, no se debe caer en el error de pensar que el *ser-ahí* primero mide el tiempo y en consecuencia actúa acorde a esta medida, sino que es porque el *ser-ahí* cuenta con el tiempo y calcula que lo mide; la *intra-temporalidad* es un contar con el tiempo, pero no al modo de la representación vulgar del mismo que mide el tiempo a partir de patrones de medida, como

las horas por ejemplo, que lo dividen independientemente del obrar del hombre, sino que, justamente, a partir del ocuparse de... y del procurar por... el *ser-ahí* cuenta con el tiempo para obrar, es la preocupación la que determina el sentido del tiempo y no las cosas de nuestro cuidado. Es en este sentido que expresiones cotidianas como “tener tiempo para...”, “perder el tiempo”, “tomarse tiempo para uno”, “demorarse en...”, etc. se vuelven reveladoras de cómo la descripción de la temporalidad se vuelve dependiente de la descripción de la *preocupación*. No obstante, existe una propensión a interpretar el tiempo desde la representación vulgar porque las medidas que se suelen usar son tomadas por lo general de eventos naturales como el día y la noche, y las estaciones del año, pero el día, por ejemplo, no es una medida abstracta independiente del accionar del *ser-ahí*, el día es medida en tanto es “tiempo para...”, su luz “da lugar a hacer...”, el día es el momento en que el *ser-ahí* obra haciendo tal y cual cosa, mientras que en la noche es el tiempo oportuno para realizar tal o cual otra. Es de este modo que el *ser-ahí* es ser- “en” -el-tiempo, contando con él para curar de... El tiempo, de esta manera, se desustancializa, deja de ser un objeto abstracto y aislado del *ser-ahí*, para volverse una medida orientada por mor del *ser-ahí* para “procurar por...” y “ocuparse de...”. El “ahora” existencial propio de la *intra-temporalidad* es un “ahora que...” del tiempo de la preocupación que hace-presente aquello de lo que se cura, mientras que el “ahora” de la representación vulgar del tiempo dice “ahora son las tres de la tarde” sin que eso signifique nada para el *ser-ahí* y su obrar, ese “ahora” es un ahora abstracto. No son las tres de la tarde, hora de hacer esto o aquello, sino que son las tres de la tarde en abstracto, independientemente de lo que el *ser-ahí* tenga por hacer. La *intra-temporalidad* rompe con la representación vulgar del tiempo como sucesión lineal de horas abstractos. La *intra-temporalidad* en tanto modo de ser- “en” -el-tiempo cotidiano del *ser-ahí* caracterizado por la *cura* es la estructura temporal que da cuenta de la temporalidad de la acción; sin la previa comprensión de este modo en que el sujeto es en el tiempo contando con él que caracteriza el obrar del hombre, oculto, cabe decir, por la concepción vulgar del tiempo, no se podría comprender la narración de acciones.

A destacar es que Ricoeur le confiere al modo en que el ser es en el tiempo (la *intra-temporalidad*) un carácter pre-narrativo al ponerlo de presupuesto existencial para la construcción de la trama: “Sobre el pedestal de la *intra-temporalidad* se edificarán conjuntamente las configuraciones narrativas y las formas más elaboradas de la temporalidad

que le correspondan” (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 129). Este carácter pre-narrativo de la experiencia temporal del mundo de la acción se basa para el autor en su condición discordante, es decir, en una dispersión de la experiencia, que precisa de la narración para darse el aspecto concordante cohesivo que le falta, a partir de lo que más adelante llamará en mimesis II la síntesis de lo heterogéneo.

A esta objeción opondré una serie de situaciones que, a mi juicio, nos fuerzan a otorgar a la experiencia temporal como tal una narratividad incoativa que no procede de la proyección –como se dice– de la literatura sobre la vida, sino que constituye una auténtica demanda de narración. Para caracterizar estas situaciones no vacilaré en hablar de una estructura pre-narrativa de la experiencia. (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 144) ⁷

⁷ Existe controversia respecto a considerar la experiencia temporal humana como pre-narrativa puesto que esto marcaría una discontinuidad en la analogía entre la dimensión narrativa y la realidad. Ricoeur parece posicionarse del lado de los autores que bogan por la discontinuidad al considerar, tras el análisis de las *Confesiones* de San Agustín, que la experiencia del tiempo se encuentra caracterizada por una discordancia contraria a la concordancia propia de la narratividad. “Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que re-configuramos nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el límite, muda.” (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 34). Parece haber una discordancia basada en la heterogeneidad de elementos (agentes, fines, medios, circunstancias azarosas, etc.) y acciones distendidas en el tiempo que a posteriori serán integradas y configuradas narrativamente en la síntesis de lo heterogéneo generada por la trama. “Con este modo de ver se establece una desconexión entre narración y experiencia [...]” (Trujillo, S. 2020: Pp. 128), nótese que en la cita sobre la que se extiende esta nota al pie Ricoeur le profesa a la experiencia temporal una narratividad incoativa, es decir, incipiente pero aún no desarrollada.

Por otro lado, autores como Carr, D., Olafson, F. y Schapp, W. entre otros sostienen la idea de que la experiencia temporal está estructurada narrativamente desde su gesta sin necesidad de un elemento de concordancia como el relato. Los autores que defienden la tesis de la continuidad sostienen que las narraciones literarias son, en cuanto a su estructura, un reflejo del modo de ser de la experiencia y la acción. Para estos autores la narratividad se ontologiza como parte de la acción misma.

Considero que el hecho de dotar al mundo de la acción en general de un carácter pre-narrativo restringe la noción de narración ya que mantiene, como se mencionó al inicio de la sección II, una dependencia explícita respecto del discurso para que la experiencia se torne un todo coherente y de este modo pase de tener una estructura narrativa incoativa a una narratividad plena. A su vez, esta concepción pre-narrativista del mundo de la acción traería como consecuencia una imposibilidad de abordar narrativamente al *ser-ahí* en tanto que este tiene un carácter eminentemente pragmático, y solo derivadamente teórico, es decir, secundariamente vuelve ante los ojos, en forma de texto, aquello que vivencia en el mundo. Sobre cómo salvar esta dificultad se profundizará más adelante, por el momento considero pertinente sólo adelantar el

La *intra-temporalidad* es presentada por Ricoeur como la forma existencial en la que el *ser-ahí* vive su cotidianeidad y, en tanto tal, determina la estructura temporal de la acción que se presupone para la composición, por parte del autor, y la comprensión, por parte del lector, narrativa.

En síntesis, existe algo común al narrador y al lector, algo que se encuentra por base para que la comprensión de lo narrado y/o construcción de la narración sea posible, esto es la red de relaciones que caracteriza la acción, sus mediaciones simbólicas que le imprimen significados específicos a las acciones en cada cultura, y la estructura temporal que caracteriza todo quehacer humano. A partir de esta pre-comprensión del mundo de la acción es que el autor puede construir una narración que sea inteligible al lector. Para que la narración sea un todo coherente significativo debe darse por pre-supuesto, por parte del autor y del lector, la comprensión del mundo de la acción.

Se percibe cuál es la riqueza del sentido de mimesis I: imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria. (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 129)

1.3. La composición narrativa de la trama en mimesis II

El momento de la construcción de la trama es el momento de mimesis II, donde se retoman los elementos de la vida práctica para representar la acción en una narración coherente. Dicho momento activo de la composición narrativa cumple una función de integración y mediación tanto hacia el exterior de la propia mimesis II, como hacia el interior de su dinamismo interno. Externamente mimesis II integra y media entre lo que se comprende antes, el mundo de la acción, y después de la configuración narrativa. Al interior de la propia mimesis II la trama media en un triple sentido. Ricoeur entiende a la narración o trama como la disposición de hechos heterogéneos ordenados significativamente en un todo sistemático concordante, en

problema y explayar la concepción ricoeuriana para posteriormente poder realizar una crítica a la concepción de *narración* sobre esta base.

virtud de ello la narración mediará primeramente entre un conjunto de acontecimientos individuales y la historia narrada como un todo coherente, es decir que la narración toma una multiplicidad de hechos y los aúna en una entidad única significativa que toma la forma de una historia relatada coherentemente. La narración extrae una historia sensata de una multiplicidad de acontecimientos, pues ésta heterogeneidad de acontecimientos cobra un nuevo sentido al ser integrados en un relato. Será la *intriga* la “célula narrativa” que haga de mediación entre acontecimiento e historia narrada, gracias a ella se vuelve histórico un acontecimiento al interior de una historia, “un acontecimiento no es histórico sino en la medida en que contribuye a la progresión de una historia susceptible de ser contada; en este sentido un acontecimiento histórico se distingue [...] de un acontecimiento físico [...] por su lugar posible en un relato” (Ricoeur, P. 1982: Pp. 5-6). La *intriga* es la que mantiene la atención del lector en suspenso a partir de los acontecimientos históricos que conducen la historia narrada hacia su conclusión. La *intriga* media de esta manera entre el acontecimiento individual y el tema del texto, aquello de lo que el texto trata, llevando la atención del lector de acontecimiento en acontecimiento tras la persecución de la resolución del tema del texto. Se deja ver en esta mediación propia de la mimesis II entre el conjunto de los acontecimientos históricos y la historia narrada como un todo único significativo la bidimensionalidad del relato; por un lado se encuentra la dimensión episódica que pone su atención en la sucesión lineal de los acontecimientos uno tras otro que afectan el desarrollo de la historia; por otro lado se encuentra la dimensión configuracional que aúna conjuntamente los acontecimientos históricos sucesivos en una totalidad significativa. Es gracias a la dimensión configuracional que la *intriga* puede abrevarse bajo un pensamiento único que convierte la historia narrada en una moraleja, por ejemplo, o bajo los términos de coligación que permiten aprehender un conjunto de acontecimientos históricos a partir de una sola denominación, “revolución industrial” por ejemplo.

En segundo lugar, la trama integra factores heterogéneos como los personajes, sus motivaciones, sus razones, sus medios, los resultados inesperados, etc., hilando de esta manera la historia para convertirla en un todo coherente.

En tercer y último lugar, la trama es mediadora a razón de sus caracteres temporales que dan cuenta de la paradoja del tiempo que Ricoeur retoma de Agustín, pero la resuelve de forma

poética, es decir, narrativamente. La narración integra en un todo coherente las tres dimensiones temporales (pasado, presente y futuro) que la concepción vulgar del tiempo tiende a separar tajantemente y, como ya se anunció anteriormente en esta sección, lo hace tomando prestado el análisis temporal heideggeriano de *El ser y el tiempo*. En este sentido Ricoeur considera a la temporalidad como una estructura de la existencia del *ser-ahí* que llega al lenguaje en la narratividad, es decir que la temporalidad es la estructura de la existencia del *ser-ahí* que se vuelve inteligible al expresarse discursivamente en una narración, evadiendo así las aporías que conllevan los textos que toman al tiempo como un objeto de estudio abstracto. “Considero la temporalidad como la estructura de la existencia [...] que llega al lenguaje en la narratividad, y la narratividad como la estructura del lenguaje [...] que tiene como referente último la temporalidad” (Ricoeur, P. 1982: Pp. 1). Las dos dimensiones temporales de la trama que se han expuesto recientemente servirán de punto de partida para explicar la representación temporal poética, una de ellas de un talante cronológico y la otra de uno no cronológica. La cronológica es la dimensión episódica que caracteriza la historia como hecha de acontecimientos que se suceden uno tras otro. La no cronológica es la dimensión configurante que sintetiza los acontecimientos históricos en una historia que le da unidad a la totalidad temporal. Así el mismo acto poético de construcción de la trama otorga una solución a la paradoja temporal de Agustín, es decir, en el acto creador de la trama las dimensiones temporales, que la concepción vulgar del tiempo expone como irreconciliables, se convierten en un todo coherente consigo mismo. Esto se deja ver del lado del lector en la capacidad del mismo de ir avanzando en el relato, a través de los diversos acontecimientos de la dimensión episódica, manteniendo la *intriga* hasta la conclusión. Recuérdese que la dimensión configurante de la narración aporta una totalidad significativa y hace que la historia se pueda seguir al amparo del “tema” de la narración hasta su conclusión. En este sentido la conclusión de la narración es el polo de atracción que permite leer el tiempo al revés: leer el final en el comienzo bajo el suspenso de la *intriga*, y leer el comienzo en el final bajo la comprensión configurante. Se ha roto con la representación vulgar del tiempo que ve al mismo como una sucesión lineal de instantes con tres dimensiones (pasado, presente y futuro) bien demarcadas.

La construcción de la trama (mímesis II) es concebida de este modo como un dinamismo integrador que transforma un conjunto de acontecimientos en una historia una y completa,

dando cuenta de la experiencia humana del tiempo de un modo poético que no podría hacerse mediante la especulación teórica debido a las constantes aporías que surgen en el camino.

1.4. La refiguración del mundo de la acción en mimesis III

La narración constituida en mimesis II a partir de la representación en un todo coherente del mundo de la acción propio de mimesis I adquiere su pleno sentido cuando es apropiada por su destinatario, el lector, y se incorpora el mundo del texto al *ser-en-el-mundo* del lector. Mimesis III es el momento final del movimiento mimético de mediación entre tiempo y narración en el que se produce, en términos gadamerianos, la fusión de horizontes entre el mundo que propone la obra de arte literaria y el mundo del lector en el que se despliega el obrar humano y su temporalidad propia. Al refigurarse el mundo de la acción desde el que se partió en mimesis I a causa de la apropiación del mundo del texto desplegado en la narración, se corona el recorrido mimético que parte de una base común al lector y el autor (la pre-comprensión del mundo de la acción), continua en la configuración de la trama por parte del autor, y encuentra su cumplimiento en el lector que amplía su capacidad de auto-proyección al ensanchar su *ser-en-el-mundo* tras haber fusionado su horizonte con el del texto y al lograr comprender la estructura temporal de la experiencia humana, saltando las aporías teóricas, en la narración.

En consecuencia, se dejan ver primeramente dos aspectos que aparecen implícitos en la caracterización de mimesis III. El primero referido al famoso círculo vicioso que azota a toda teoría hermenéutica, pues la refiguración del mundo de la acción que acontece al final del recorrido mimético parece ser el lugar desde donde se comenzó en un principio, teniendo por resultado al final de la actividad mimética llegar al mismo punto de partida. Se parte del mundo de la acción, se culmina en el mundo de la acción, aunque re-figurado, y se vuelve a empezar y a terminar constantemente allí, es un círculo vicioso del que no se puede salir. El segundo se refiere al acto de lectura como la instancia que concluye el acto mimético. Aquí es donde se muestra que la configuración de la trama no concluye simplemente con la escritura de la narración, se lleva a término realmente en la recepción del texto. La intersección entre el mundo del texto y el del lector se da en el acto de leer, de otro modo no se puede uno apropiarse del mundo del texto propuesto por el autor, así la configuración de la trama propia de mimesis II demanda del acto de lectura para ser llevada a su término. De este

modo, es en la lectura dónde la trama tiene la posibilidad de mostrarse como una experiencia de acciones de la cual uno podría aprender. En ésta línea el lector asume el rol de ir configurando la trama con la ayuda del texto para finalmente incorporar el mundo que expone la obra de arte literaria a sus posibilidades de existencia.

En cuanto a la objeción de que el movimiento de la triple mimesis, que, recuérdese, media entre el tiempo y la narración para posibilitar una comprensión de la temporalidad del obrar humano, estaría basado en un argumento circular, y que por lo tanto no brindaría un verdadero conocimiento acerca de la interpretación de los textos, la narración, el tiempo, etc., Ricoeur responde diciendo que no se debe ver el movimiento mimético a la manera de una circularidad viciosa, sino más bien como una espiral de progresión. Hay una circularidad que es innegable, pero ese círculo no sería un error interpretativo, sino que sería una condición misma de la comprensión. El movimiento mimético es circular en Ricoeur, pero ésta circularidad no se cierra sobre sí misma, muy por el contrario, es una circularidad que se va haciendo cada vez más profunda sin cerrarse, es una circularidad que pasa sobre el mismo punto, pero a una profundidad diferente al modo de una espiral. En lugar de ser un círculo vicioso, la dialéctica de los tres estadios de la mimesis debe ser vista como un círculo virtuoso, porque si bien una vez terminado el último momento mimético en la lectura se retorna al campo práctico del obrar humano, se vuelve habiendo ampliado el *ser-en-el-mundo* del lector, con lo cual el habitar el mundo del *ser-ahí* ya no es el mismo, su manera de interpretar lo que acontece y de proyectar sus posibilidades de ser han sido modificadas. Volver al mismo punto de partida sería haber leído una narración y que no le haya quedado nada nuevo al lector. Cuando uno se apropia verdaderamente de un texto, tras haber concluido el proceso de lectura, uno ya no es el mismo. Uno vuelve al mundo de la acción, pero su *ser-en-el-mundo* no es el mismo, el horizonte del lector se ha movido más allá ensanchándose por haber comprendido verdaderamente la obra de arte literaria, por eso no es un círculo vicioso, sino una espiral de progresión que refigura el mundo de la acción.

El segundo aspecto es el referido al acto de lectura, como contraparte del acto de escritura, que posibilitará la apropiación del texto y a la vez culminar el movimiento mimético mediante el cual la narración da cuenta de la experiencia temporal del obrar humano. La lectura lleva a término el acto configurante iniciado en mimesis II de aunar lo diverso de la

acción en la unidad de la trama. Sin el acto de leer la narración escrita no puede realizar aquello que le es propio, esto es, el plasmar el mundo de la acción con su estructura temporal. Si lo escrito por el autor queda guardado y no se muestra, no puede dar cuenta de nada, “el texto sólo se hace obra en la interacción de texto y receptor” (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 148). La obra de arte literaria es una obra conjunta del texto y el lector, producto de la acción configurante de la lectura que, con la ayuda del texto y sus elementos objetivos, forma un todo coherente acerca de lo que el texto trata, constituyendo así la narración y posibilitando su apropiación. La lectura, de esta manera, hace de transición entre mimesis II y mimesis III al retomar el acto configurante de la trama propio de mimesis II y llevarlo a su conclusión. En consecuencia, si la lectura lleva a su término la configuración de la trama, y si en la lectura se da la fusión de horizontes entre el mundo del texto y el mundo del lector, puesto que el lector comprende lo que lee como una existencia posible que amplía su capacidad de auto-proyección, entonces en cada lectura no solamente hay una configuración de la trama, sino también una refiguración del mundo de la acción bajo la influencia de la trama. Se muestra nuevamente aquí que el círculo hermenéutico cobra la forma de una espiral de progresión que vuelve a pasar una y otra vez por el mundo de la acción, pero cada vez a una altura diferente puesto que el mundo de la acción ha sido refigurado. De este modo es que, si se muestra que es posible una concepción narrativista de *El ser y el tiempo* que permita al lector apropiarse e incorporar el mundo de esta obra literaria al propio *ser-en-el-mundo* del mismo modo que ocurriría con una obra de ficción, uno puede tomar una obra de arte literaria como *La Odisea* y al leerla ir configurando con la ayuda del texto una representación del mundo de la acción nueva que se encuentre atravesada por la impronta de *El ser y el tiempo*. Es decir, la apropiación de *La Odisea* por parte de un lector heideggeriano daría lugar a una fusión de horizontes que posibilitaría una interpretación del final del canto IX del poema épico de Homero a la luz de la cotidianidad del ahí y la estructura existencial del *pre-ser-se*. El proceso de lectura, de este modo, termina de configurar la trama y al mismo tiempo refigura el mundo de la acción que ha sido trastocado al apropiarse el lector de la narración leída.

De lo dicho en el párrafo anterior se desprende una nueva arista del acto de lectura que ya he mencionado en la sección anterior, pero ahora vista a la luz del momento de la lectura y la refiguración del mundo de la acción que caracteriza a mimesis III, esta es la cuestión de la referencia. Si en el acto de lectura se produce la fusión de horizontes, el del texto y el del

lector, que permitirá la refiguración del mundo de la acción es porque lo que se comunica en la obra literaria es el mundo y la estructura temporal del mismo proyectados por ésta a partir de una experiencia específica, lo que Gadamer llama el horizonte del texto. Esta sería la respuesta a cuál es la referencia del texto narrativo teniendo presente que en el mundo fáctico no están los objetos, las situaciones, los personajes, etc. que se mencionan en la obra de modo que puedan ser señalados ostensivamente. Para que se pueda entender esta afirmación voy a retomar brevemente un elemento que ya he explayado previamente, pero ahora en función de la refiguración del mundo de la acción producida por la fusión de horizontes: el texto, en tanto acontecimiento del discurso en general (retómese apartado 3.1. *Acerca del discurso escrito*), dice algo sobre algo. Todo discurso, sea oral o escrito, tiene un emisor que dice algo a alguien sobre algo. El emisor es quien está hablando o el autor de la obra literaria; el primer algo es eso que se dice, aquí Ricoeur toma prestada la teoría de los actos de habla de Austin y Searle; el alguien a quien está dirigido el discurso es el oyente que se encuentra con el hablante en una conversación o el lector de la obra literaria; y el último algo es sobre lo que se habla, puede ser una persona, una situación, un lugar, etc. Este último algo sería la referencia, eso sobre lo que el emisor dice algo, y la misma es referida de manera distinta en el discurso oral y en la escritura. En el habla viva ese algo al cual se refiere el discurso es la situación dialogal común a los interlocutores que es mencionada mediante la ostensión y los deícticos; en el discurso escrito la referencia de lo dicho es la experiencia que la obra literaria expone desplegada en un mundo y su temporalidad. Las experiencias que relata la narración expresan el modo en que los protagonistas habitan el mundo, de modo que leer un texto y comprenderlo verdaderamente es un ir al encuentro de nuevas vivencias estructuradas temporalmente que son recibidas como posibilidades de existencia en el mundo.

El texto abre así, a partir de una experiencia narrada, un mundo con su estructura temporal al que el lector le da acogida con un bagaje existencial propio, es decir que el lector va al encuentro del mundo que propone el texto con un *ser-en-el-mundo* personal, produciéndose así la fusión de horizontes. Esta fusión de horizontes es un ensanchamiento del horizonte existencial del *ser-ahí* a partir de interpolar entre el modo que tiene el sujeto de habitar el mundo las referencias abiertas por los textos que se han leído y comprendido. Es en la apropiación del texto, culminado en el acto de lectura, que se produce una intersección del mundo del texto con el del lector que amplía el horizonte de existencia del lector, es decir,

su *ser-en-el-mundo*, refigurando el mundo de la acción que se encontraba pre-comprendido en el plano del obrar humano. Lo que uno se apropia al leer un texto es de una propuesta de mundo a partir del relato de las vivencias que propone el texto que amplía la capacidad de proyectar las posibilidades de ser más propias de uno mismo, resignificando la legibilidad previa del mundo de la acción que guiaba el modo de habitar el mundo que se tenía.

1.5. Sobre el carácter narrativo de los textos filosóficos y la crítica ricoeuriana al carácter narrativo del *ser-ahí*

Una vez expuesta la forma en la que la construcción de la trama da cuenta del mundo de la acción y su estructura temporal sin caer en aporías, otorgando al lector nuevas posibilidades de existencia para proyectar sus propias posibilidades de ser, ampliando, de esta manera, su *ser-en-el-mundo*, se está en condiciones de indagar sobre el carácter narrativo o no de, por un lado, los textos propiamente filosóficos, y, por otro lado, de la fenomenología hermenéutica del *ser-ahí* en particular. Para ello abordaré el análisis heideggeriano de la temporalidad tal como Ricoeur lo toma prestado y adapta para su teoría narrativa, correspondiéndolo con su forma de manifestarse poéticamente en las narraciones.

Como se mencionó más arriba, la temporalidad del obrar humano se encuentra encubierta por una representación vulgar por la cual el tiempo es concebido como un objeto aislado e independiente del hombre y que cobra la forma de una sucesión abstracta de instantes que se suceden uno tras otro sin superponerse nunca entre sí. Sin embargo, la configuración temporal de la experiencia del hombre se encuentra estructurada en una unidad articulada de las tres dimensiones temporales (pasado, presente y futuro). Recurriendo al análisis de la temporalidad heideggeriana, Ricoeur, a diferencia de Agustín, pondrá el acento en el futuro, o, mejor dicho, en el por-venir. Recuérdese lo dicho en el apartado dedicado al comprender heideggeriano de la sección I para encontrar un indicio de tal primacía del por-venir. Allí he puesto de manifiesto que el *ser-ahí*, en tanto ser yecto en el mundo, es sobre todas las cosas proyecto, teniendo que darse irremediamente su ser a sí mismo. “La «esencia» de este ente [ser-ahí] está en su «ser relativamente a».” (Heidegger, M. 2018: Pp. 54). El *ser-ahí*, volcado al mundo, se encuentra inevitablemente en la constante tarea de darse a sí mismo su ser proyectando hacia delante lo que quiere ser. Es en su cualidad de ser el único ser al que le cabe su ser que se arroja hacia el por-venir eligiéndose constantemente a sí mismo. El *ser-*

ahí es el único ser al que le va su ser y por ende se comprende como “ser, proyectándose, relativamente a su más peculiar poder-ser”, es decir, se comprende como proyecto, aún no real, pero, en tanto proyecto, posible en el ad-venir. La estructura existencial de este “ser posible” es la proyección, el *ser-ahí* proyecta sus posibilidades de ser a partir de su “por mor de que”, es decir a partir de sí mismo eligiendo su ser en su accionar. La estructura temporal de la experiencia humana en la que se entretajan las tres dimensiones temporales en una unidad está envuelta en la estructura fundamental de la cura, pues es en su “cuidar de...” y “procurar por...” que es proyecto, poniendo el acento en la dimensión temporal del futuro, es aquí donde acontece la unidad. Una unidad proyectante en la que el *ser-ahí* asume su ser-yecto-al-mundo (haber-sido/pasado) y la responsabilidad de a partir de allí tener que ser, lanzándose así, desde lo que se le presenta (hacer-presente/presente) en la preocupación de la intra-temporalidad al por-venir y dándose su ser (advenir/futuro). Es en la estructura existencial de la cura donde se muestra la unidad plural de la experiencia humana del tiempo, destacando el futuro en virtud del carácter proyectante del *ser-ahí* que lo hace ser lo que es dándose su ser a sí mismo.

En lo que sigue me centraré en el hacer-presente (intra-temporalidad) y en el haber-sido (historicidad) que conforman la integralidad de la constitución total del tiempo en relación a sus correspondencias del lado del texto. Con esto no pretendo agotar la exégesis de la temporalidad heideggeriana, tarea que demandaría un trabajo aparte, sino destacar los rasgos que Ricoeur revaloriza aplicándolos a su teoría narrativa. Es desde aquí que Ricoeur termina respondiendo a la pregunta por el carácter narrativo de los textos filosóficos y específicamente a la narratividad del *ser-ahí*.

a. La intra-temporalidad en la obra literaria

La intra-temporalidad es el modo en que el *ser-ahí* obra en el tiempo como contando con él pragmáticamente del mismo modo con que se cuenta con un objeto cualquiera. Así como el sujeto cuenta con el lápiz para escribir y configura una red de referencias en la que relaciona a los diferentes entes entre sí y se pone a sí mismo como fin de ella, cuenta con el tiempo para actuar en esta conformidad referencial en la que uno se “conforma con” algo, es decir que cuenta con determinado ente, “para hacer” algo, es decir para cumplir un fin. La conformidad es un a priori en el que el *ser-ahí* se desarrolla poniendo en relación una

diversidad de útiles que conforman una totalidad en la cual las cosas cobran sentido en relación a un “para”. Hay una aplicabilidad en la conformidad que pone a aquello con lo que contamos en la situación de “servir para...”. De esta manera, por ejemplo, con el lápiz se guarda conformidad para escribir notas al costado del texto que se está estudiando, que a la vez guarda conformidad con otras totalidades mayores refiriendo, en última instancia, siempre al *ser-ahí*. Esta totalidad de conformidad es anterior al útil singular y le da sentido al mismo, de modo que el tener que trabajar sobre un texto le da sentido al lápiz como útil para hacer anotaciones. Con el tiempo pasa lo mismo, en el obrar del *ser-ahí* se cuenta con el tiempo como se cuenta con cualquier útil, de modo que uno puede contar con la luz del día para realizar las anotaciones que durante la noche no podría por verse limitada su visión. O puede contar con tal horario del día para broncearse sin que la resolana sea tan fuerte como para ser contraproducente. La intra-temporalidad pone el acento en el *ser-en-el-mundo* cerca de las cosas respecto de las cuales uno se cura guardando conformidad para... Se vuelve así a la temporalidad dependiente del “procurar por...” y del “ocuparse de...” dónde todo obrar es un hacer-presente, en el sentido de traer a la luz aquello de lo que uno se cura, que se vuelve datable a partir del “ahora que...” Que el tiempo del cuidado se vuelva datable significa que se fija una referencia temporal para el obrar en el mundo, todo actuar “ocupándose de...” y “procurando por...” se realiza en un momento oportuno para ello que es denotado por un “ahora que...” (ponerse a estudiar “ahora que” hay luz para leer, salir a tomar sol para broncearse “ahora que” sus rayos no son tan fuertes, salir a trotar “ahora que” el sol recién salió y no hace tanto calor, etc.). En la cotidianeidad uno vuelve presente, es decir, presenta, trae a escena, aquello de lo que se cura, y al hacerlo dice que “es tiempo de...”, así, por ejemplo, uno le saca el capuchón a la lapicera porque es tiempo de escribir, de esta manera hace-presente el destapar la lapicera datando tal acción bajo la égida de la cura. El tiempo tiene la característica de la databilidad en el sentido de que se hace referencia al momento en que el sujeto está haciendo uso del mismo en una conformidad. La característica de datación es el “es momento para...” donde se cuenta con el tiempo para este o aquél fin; la representación ordinaria del tiempo invierte este orden fechando el tiempo en abstracto e instituyendo medidas de tiempo que existen y se usan en abstracción al obrar del hombre. La intra-temporalidad no es fechable en el sentido de establecer días y horarios independientemente del quehacer del *ser-ahí*, sino datable en tanto tiempo del “ahora que”,

o sea, de ser el momento oportuno para tal o cual cosa. El hecho de que en la cotidianeidad se tienda a nivelar tal carácter datable de la intra-temporalidad con fechas y horarios preestablecidos radica en que las primeras medidas de tiempo que se han tomado para el obrar vienen del entorno mundano (la luz del sol, la noche, las estaciones del año, etc.) De modo que se malinterpreta el tiempo reduciendo el “ahora” a la hora del reloj y el día del calendario del momento. El tiempo tomado como instantes abstractos fechados es el tiempo de la representación vulgar que oculta la databilidad de un “ahora que” que articula en el discurso el hacer-presente de la intra-temporalidad.

Existen otras dos características de la intra-temporalidad que la concepción vulgar del tiempo ha nivelado, estas son la extensión y la publicidad. En cuanto a la primera se refiere al período de duración entre dos “ahora que” de la intra-temporalidad entre los cuales uno se cura de algo, pero en tanto que estos “ahora que” son los extremos de una acción en los que el *ser-ahí* se estuvo curando de algo deben ser releídos como un “desde que” y un “hasta que” dejando en evidencia la unidad de la acción que aconteció en la extensión temporal. Se podrá decir así que uno estuvo concentrado “desde que” empezó a leer “hasta que” terminó de leer. La extensión hay que entenderla como el lapso de tiempo en la preocupación en el que las cosas duran. Si a esta noción de la extensión se le suma lo que se mencionó sobre la databilidad, es decir la característica de la intra-temporalidad de considerar al tiempo como “momento para...”, se podrá comprender la extensión como un lapso utilizable. Se dirá de este modo que hemos empleado bien el lapso de la mañana para salir a correr sin que el calor del sol agobie, o que, al distraernos con el teléfono, hemos desperdiciado el tiempo de la tarde en el que el sol entraba por la ventana para poder leer con luz natural. Nótese aquí que no es el tiempo el que se consume, sino el propio “cuidar de...” y “procurar por...”, el lapso se refiere a la extensión de tiempo en el que el sujeto se ocupa de algo o alguien, y por tanto precede a toda extensión de tiempo preestablecida por la representación vulgar.

La publicidad se refiere a que el tiempo de la preocupación en el que el *ser-ahí* es en el tiempo contando con él es público en el sentido de compartido con los demás. Su atributo de público remite nuevamente al carácter de arrojado del *ser-ahí* en el que este se encuentra volcado al mundo siendo con los demás entes que lo rodean. En este *ser-arrojado-entre* el *ser-ahí* se relaciona con otros entes que tienen la forma de *ser-en-el-mundo* igual que él y por tanto su

contar con el tiempo es un contar con el tiempo entre otros, el “ahora que” se vuelve un ahora público siendo juntos en el mundo. Uno sale a correr al parque por la mañana “ahora que” la resolana del sol es menos fuerte “junto con” otros que salen a pasear en familia, “junto con” otros que sacan a pasear al perro, “junto con” aquél que trabaja cortando el pasto del parque, etc. El tiempo del cuidado es público en el sentido que uno “cuida de...” y “procura por...” a la par de otros con los que se relaciona durante el cuidado de.... En la intra-temporalidad el sujeto, en su condición de *ser-en-común*, cuenta con el tiempo públicamente en una suerte de anonimato, pero considerando a ese otro que se encuentra allí junto a uno como un *ser-ahí*. En la concepción ordinaria del tiempo el aspecto público se haya trastocado a tal punto de ser considerado universal, es decir que el tiempo es uno y el mismo para todos independientemente del *ser-en-el-mundo*. Las ocho de la mañana ya no es el tiempo de salir a correr sin que haga tanto calor en el que uno se encuentra con otros en su quehacer, la concepción vulgar del tiempo ha convertido a las ocho de la mañana en un horario universal tanto para el que sale a correr como para el vecino que sigue durmiendo.

Se debe recordar siempre que la intra-temporalidad es el tiempo de la preocupación interpretado en función de los demás entes respecto de los cuales uno se cura contando con el tiempo para ello como con cualquier otro ser, la representación vulgar del tiempo rompe con esta lógica y termina convirtiéndolo en un objeto abstracto independiente del cuidado del *ser-ahí* en el que se le da anterioridad respecto a este cuidado y convirtiéndolo en una unidad de medida aplicable a priori para todas las cosas por igual. El tiempo se ha nivelado al punto de convertirse en una unidad de medida previa a todo hacer-presente que es entendido como una sucesión de horas abstractos fechables que se van consumiendo con el simple devenir del siguiente ahora y que se vuelve universal para todos independientemente del “procurar por...” y “ocuparse de...” de cada quien.

En el texto, la célula narrativa de la intriga, de la que he hablado anteriormente, es la que instala el relato en el tiempo al modo de la intra-temporalidad. Pues es gracias a la intriga que los acontecimientos de la obra se vuelven históricos, allí el personaje actúa en pos de una meta curándose de las cosas del mundo, y en ese curarse de... el héroe cuenta con el tiempo para su obrar. Esta intra-temporalidad histórica de los acontecimientos marcados por la intriga corresponde a una temporalidad inmanente al relato mismo, entendiendo aquí relato

como *diégesis* al sentido de Genette en *El discurso del relato* (1989). Genette hace notar que el término relato es ambiguo, pues suele usárselo de tres maneras distintas corrientemente y ello ha generado ciertas dificultades en la narratología. En un primer sentido suele usarse la palabra relato haciendo alusión al enunciado narrativo, ya sea oral o escrito, que cuenta una serie de sucesos. El segundo sentido con el que suele usarse la palabra relato es designando a la sucesión de acontecimientos, que son el objeto de tal discurso, y las relaciones que guardan entre sí. Finalmente, en un tercer sentido, relato designa al acto de narrar mismo. El relato entendido en el primer sentido, es decir, como enunciado, es el que le permitirá al exégeta remitirse a su relación con el acto enunciativo (tercer sentido) y a su relación con los sucesos que relata (segundo sentido), y por ello el relato en el primer sentido será el punto de partida de la teoría narratológica de Gerard Genette. Para evitar la ambigüedad terminológica el autor llama, por un lado, *historia* o *diégesis* a lo significado o contenido narrativo; por otro lado, *relato* al significante, enunciado, discurso o texto narrativo mismo; y, finalmente, *narración* al acto narrativo productor. Y la interrelación de estos elementos constituye el discurso narrativo como totalidad. De este modo, para precisar el sentido de la historicidad de los acontecimientos dentro de la intriga y evitar dificultades narratológicas a causa de la ambigüedad del uso del término relato, hay que comprender a la intriga como aquella célula narrativa por la cual los acontecimientos se vuelven históricos al interior del relato mismo, entendido éste como *diégesis* o *historia*, al son que el personaje actúa curándose de las cosas del mundo y contando con el tiempo para ello; todo esto en pos de, teniendo por horizonte a, la conclusión de la historia. Así, Odiseo y los soldados que están bajo su mando, por ejemplo, esperan al anochecer para salir del interior del caballo de madera y atacar Troya porque es cuando el enemigo descansa. Es la intriga, guiada por el cierre de la historia, la que instala el relato en el tiempo y el recurso narrativo que mantiene atrapado al lector en el mundo de la obra, a la expectativa del cuidado del héroe que con su obrar se acerca momento a momento a la conclusión. Allí es donde el tiempo es aprovechado o desperdiciado en función de la conclusión de la trama. Por eso cuando el personaje principal se desvía de su meta, el lector se impacienta sabiendo que está desperdiciando el tiempo, cuando Odiseo pierde la memoria en una isla y nadie lo reconoce uno se impacienta sabiendo que el protagonista no puede desperdiciar el tiempo en competencias deportivas como lo hace mientras los pretendientes de Penélope acechan su palacio. Del mismo modo cuando el héroe hace lo justo en el

momento preciso se dice que ha aprovechado el tiempo porque su obrar lo acerca a la resolución. Cuando Odiseo le ofrece vino a Polifemo, trago tras trago, con la promesa de ser devorado después de terminar de beber no se dice que está perdiendo el tiempo por dilatar el momento de la batalla, sino que lo está aprovechando. Necesita del tiempo para que el alcohol haga su efecto y así poder escapar de la cueva del cíclope y retomar su vuelta a Ítaca. Odiseo ha hecho uso del tiempo y semejante acto de ingenio lo ha acercado un poco más al destino de su viaje; la intriga ha mantenido la atención del lector alerta y ha convertido dicho accionar en un acontecimiento histórico porque lo acerca a la conclusión de la trama. Cuando salen del caballo de madera, o cuando Odiseo le da de probar el vino por primera vez a Polifemo, es el momento justo para... El accionar del héroe es datable en virtud de que usa al tiempo en función de una conformidad que le da sentido al mismo siendo tiempo para..., y por eso es que el tiempo puede ser aprovechado o desperdiciado. La databilidad de la intra-temporalidad da lugar al uso provechoso o no del tiempo; teniendo presente que el tiempo se vuelve datable en el contar con el tiempo para tal o cual fin, el “ahora que” que caracteriza la databilidad permite considerar tal empleo del tiempo como provechoso o desperdiciado. Si Odiseo se hubiese quedado dormido en el estómago hueco del caballo de madera en vez de mantener la vigía para salir en el momento justo o si se hubiese dedicado a temblar y llorar cuando Polifemo se disponía a comérselo junto a sus hombres en vez de idear un plan de escape, se diría que desperdició el tiempo ya que se dispuso a dormir “ahora que” debía iniciar la matanza de los troyanos, o que lo paralizó el miedo “ahora que” debía evitar ser devorado por el cíclope. A sí mismo el accionar de los protagonistas se da en una extensión de tiempo que corresponde a la preocupación y durante el que la intriga se mantiene expectante, un claro ejemplo sería el lapso que Odiseo y los soldados esperan en silencio en la panza del caballo de madera, o el tiempo durante el que embriaga a su adversario. Por último, el tiempo del relato es también un tiempo público en tanto, por un lado, es tiempo común a los actantes ya que el héroe actúa en interacción con compañeros, antagonistas y adversarios. Hay otros junto al héroe del relato que en su relación direccionan la trama hasta su conclusión para cerrar la intriga. Por otro lado, es público en razón de su ser relatado para un lector o auditorio, el relato y su público son juntos en el tiempo. Ricoeur hace referencia a este doble aspecto de la publicidad del tiempo narrativo diciendo que el tiempo del relato es público en un sentido interno, en referencia al interior de la obra en la interacción de los

protagonistas, y, a su vez, externo por su *ser-junto* a su público. Un aspecto intra y uno extra-texto de la publicidad del tiempo en la narración.

De esta manera el relato, guiado por la célula narrativa de la intriga, representa al hombre activo que se orienta en circunstancias fortuitas que no ha escogido, contando con el tiempo para actuar, dándose de este modo a sí mismo su ser; en paralelo, el tiempo narrativo esquiva la nivelación del tiempo hacia su representación ordinaria donde el mismo se vuelve una medida artificial abstracta gracias a que los acontecimientos históricos de la narración se encuentran enraizados en la preocupación y concatenados por la intriga hacia su cierre, de este modo la intriga vuelve históricos los acontecimientos presentando los hechos en el momento oportuno en virtud de la conclusión narrativa.

[...] el acto de contar, considerado formalmente fuera de toda cuestión de verdad o ficción, despliega una temporalidad que corresponde a aquella de la intra-temporalidad heideggeriana. Mejor que corresponder al ser-en-el-tiempo, la temporalidad del acto de relatar revela allí las características de autenticidad e impide al entre-tiempo virar hacia el tiempo abstracto. (Ricoeur, P. 1982: Pp. 4)

Para Ricoeur la dimensión episódica de la narración se acerca hacia la representación vulgar del tiempo en tanto que presenta la historia como una sucesión de acontecimientos unos tras otros con un orden lineal que parece irreversible, el tiempo parece presentarse en la narración como una sucesión de instantes, una línea de tiempo, en la que las dimensiones temporales parecen no mezclarse entre sí.⁸ Ha ocurrido esto, más adelante aquello, después esto otro, etc. Sin embargo, el tiempo narrativo nunca se alinea del todo con el tiempo cronológico ni es tomado como un instrumento de medida a priori gracias a la dimensión configuracional.

⁸ Genette en *El discurso del relato* uno de los puntos que problematiza del discurso narrativo como totalidad es el de la relación temporal entre *relato* y *diégesis*, confrontando así: 1) la disposición de los acontecimientos en el *relato* con el orden de sucesión cronológico de la *historia/diégesis* (el problema de las relaciones de orden); 2) las relaciones entre la duración variable de los acontecimientos que suceden en la *diégesis*, y la pseudo-duración de su narración en el relato (el problema de las relaciones de velocidad); 3) las relaciones entre las capacidades de repetición de la historia y las del relato (el problema de las relaciones de frecuencia). En lo que respecta al problema de las relaciones de orden el autor, a diferencia de Ricoeur, profundiza sobre las discordancias entre el orden temporal del *relato* y el de la *historia* (anacronías). Las anacronías las hay de dos clases a grandes rasgos: prolepsis (toda maniobra narrativa consistente en contar o evocar de antemano un suceso ulterior, lo que vulgarmente se suele llamar anticipación) y analepsis (toda evolución posterior de un suceso anterior al punto de la historia en el que se encuentra, lo que vulgarmente se suele llamar retrospectión).

Gracias a esta dimensión del relato la intriga se sitúa bajo un pensamiento único que aúna los distintos momentos individuales de la dimensión episódica en función de la conclusión. En consecuencia, los diferentes momentos de la narración son leídos a partir del fin⁹, esto le da su dirección a la intriga y permite comprender el hacer-presente del héroe a la luz del futuro. En *La Odisea*, por ejemplo, todas las aventuras que vive el protagonista en su viaje están atravesadas por la idea del retorno de Odiseo a su patria, es en virtud de ello que los diferentes hechos se vuelven más o menos relevantes, que el protagonista aprovecha o desperdicia el tiempo, y que la intriga guía la lectura manteniendo la atención del lector.

Esta comprensión de un episodio puntual a partir del fin no solo evita que el tiempo narrativo sea nivelado hacia una representación vulgar, sino que también posibilita el movimiento de remonte hacia la historicidad puesto que, en tanto recapitulación de los episodios bajo el signo de su conclusión, se traza un puente con la *reiteración o repetición*. No se encuentra aún la idea de destino, pero sí la de una conclusión que guía mediante la intriga los acontecimientos, y, cuando la historia ya es conocida, la de una conclusión que retorna al lector a la recapitulación de los acontecimientos pasados para anticipar el sentido de la historia a la luz de su fin conocido, lo cual funciona de puente hacia la repetición narrativa.

b. Historicidad y repetición en la obra narrativa

El *ser relativamente a la muerte* es para Heidegger el fundamento oculto de la historicidad del *ser-ahí* debido, por un lado, a su deficiencia ante la pretensión de caracterizar su integralidad, y, por otro lado, porque su anticipación lleva al *ser-ahí* de retorno a su estado de yecto. Ambas cuestiones conducen en paralelo a la exégesis de la historicidad.

En el párrafo 53 Heidegger había tratado el tema de la proyección existencial del *ser relativamente a la muerte* de uno mismo, es decir, la proyección existencial de la muerte propia, en donde explicaba que la proyección de la muerte consistía en anticipar o adelantar la posibilidad en cuanto posibilidad sin convertirla en algo puramente disponible. Esta anticipación existencial de la muerte es el verdadero fundamento oculto de la historicidad

⁹ Otro autor que comparte esta tesis con Ricoeur es Frank Kermode en *El Sentido de un final*.

de la que habla Heidegger. El *ser relativamente a la muerte* pretende, en un primer momento, dar cuenta del ser total del *ser-ahí*, es decir, de su integralidad, ya que el *ser-ahí* no es lo que puede ser sino hasta el momento de su muerte. Mientras se es siempre habrá una posibilidad de ser ineludible que falta, el momento de la muerte, pero cuando se muere ya no se es. Este abismo es salvado por la proyección existencial del *ser relativamente a la muerte* propio. Allí la anticipación existencial de la muerte significa la posibilidad de una totalización de la existencia a partir de un pre-cursar la muerte. No obstante a la posibilidad de pre-cursar aquella posibilidad nunca posible de realizar, la muerte, en la anticipación existencial, la totalidad del *ser-ahí* sigue inconclusa ya que la muerte es sólo uno de los extremos que comprende el *ser-total* del *ser-ahí*, el otro extremo es el nacimiento, es decir, su comienzo. Así como la muerte es el fin del *ser-ahí*, el nacimiento es su comienzo, y la totalización del *ser-ahí* es tanto un estar vuelto hacia la muerte (*ser relativamente al fin*) como un estar vuelto hacia su origen (*ser relativamente al comienzo*). Por esta condición de *ser relativamente al comienzo* el *ser-ahí* no solamente orienta su existencia hacia el fin, es decir, hacia el futuro, sino también hacia el comienzo, es decir, hacia el pasado. La totalidad del *ser-ahí* entonces hay que buscarla en el prolongarse diacrónicamente desde el nacimiento hasta la muerte, su integralidad está en la cohesión de la vida en la que se mantiene constantemente el *ser-ahí*. La vida no es una totalidad conformada por ahora discontinuos, sino una cohesión dinámica entre los extremos del nacimiento y la muerte. La historicidad será la estructura temporal que dará cuenta de la extensión de la vida y de su cohesión, y es en virtud de esta cualidad cohesiva que Ricoeur verá la historicidad como el elemento de unidad narrativa ante la dispersión de la experiencia temporal humana. Hablar de cohesión ante el prolongamiento diacrónico entre el nacimiento y la muerte permite comprender la unificación del flujo temporal y evita considerar el tiempo como una sucesión de instantes abstractos bien diferenciados y a la vida como una secuencia de vivencias abstractas. Con la cohesión de la prolongación entre el nacer y el morir, el *ser-ahí* no puede ser considerado como una suma de vivencias independientes entre sí; Heidegger muestra que es el propio *ser-ahí* el que, desde sí mismo, se prolonga unificando sus vivencias en un todo coherente. El entre-nacimiento-y-muerte ya está incluido en el propio ser del *ser-ahí*. Nacimiento y muerte no son irrealidades que rodean al *ser-ahí* ajenas a su estructura, sino que son los extremos que constituyen su propio ser. Para Heidegger el nacimiento y la muerte no son momentos irreales, ya sea porque

en tanto pasado no está ya ante los ojos o porque en tanto futuro todavía no está ante los ojos, el *ser-ahí* fáctico existe con los horizontes de su origen y de su fin como extremos que lo constituyen. La cohesión de la vida entre el nacimiento y la muerte es la cuestión de la historicidad.

En el párrafo 74 Heidegger vuelve sobre el tema de la proyección existencial de la muerte propia, pero agrega que en la anticipación existencial de la muerte las posibilidades de la existencia fáctica del *ser-ahí* no pueden tomarse de la muerte misma, es decir, no se puede hacer partir de la muerte las posibilidades desde las cuales el *ser-ahí* se proyecta. Con la resolución anticipatoria el *ser-ahí* retrocede hacia sí mismo en tanto ser arrojado al mundo y encargado de su propio ser, esto es la facticidad. Aquí se guarda relación con el origen del *ser-ahí* y en consecuencia las posibilidades según las cuales el *ser-ahí* se proyecta son extraídas del comienzo, donde se encuentran un conjunto de potencialidades que no son escogidas por el *ser-ahí*, sino que son heredadas, asumidas y reapropiadas. De este modo, la resolución anticipatoria abre las posibilidades fácticas desde una herencia. “El «estado de resuelto», en el que el «ser-ahí» retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso *partiendo de la «herencia» que toma sobre sí en cuanto yecto.*” (Heidegger, M. 2018: Pp. 414). Hay un retornar a la condición de arrojado donde el *ser-ahí* asume un bagaje de posibilidades transmitidas por la tradición y las repite en su reapropiación. Esta herencia no es un bien cultural ajeno a la constitución del *ser-ahí*, sino un aspecto que lo constituye existencialmente, de modo que la tradición heredada es algo que el propio *ser-ahí* es. Así, las posibilidades según las cuales el *ser-ahí* se proyecta son abiertas por un estar vuelto hacia el comienzo donde se encuentra con un conjunto de potencialidades entendidas como una tradición heredada, y todo esto se logra gracias a la anticipación existencial del fin, es decir, de la muerte, que hace retornar al *ser-ahí* a su estado de arrojado. Es por esto que el ser-para-la-muerte es el fundamento oculto de la historicidad, pues la proyección existencial de la muerte propia alude a un futuro inminente, en tanto que es la posibilidad inescapable, que hace retroceder al *ser-ahí* hacia su facticidad. El enfrentarse ante la muerte hace retornar la existencia hacia el haber-sido, repitiendo así la tradición heredada. Esta repetición o reiteración que surge de la proyección existencial ante la muerte no significa entregarse a lo heredado, esto es sólo el pasado real que constituye al *ser-ahí*, la repetición/reiteración es un volver a asumir la posibilidad de la existencia *sida ahí*

que en su obrar trae de nuevo lo que sigue presente siendo pasado. La repetición viene a ser el elemento de concordancia frente a lo discordante en tanto se constituye la unidad de la anticipación del futuro, el retorno al estado de yecto y el instante del cuidado. La repetición parece compartir con la narración la función de concordancia-discordante que le otorga cohesión a la heterogeneidad dispersa. Por esta razón Ricoeur profundizará sobre los modos en que la repetición puede acontecer narrativamente.

En *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo* Ricoeur menciona tres niveles en los que en una narración puede funcionar la repetición otorgándole cohesión a la trama. Primeramente, se pueden encontrar aquellas narraciones en las que el héroe, al comienzo de su viaje, atraviesa una situación fantástica de talante cuasi onírico que lo condicionará en su aventura. Este es el caso de caperucita roja que al emprender su camino debe adentrarse en un bosque sombrío dónde se encuentra con un lobo hambriento que desde entonces la asechará tenazmente. Estos acontecimientos iniciales marcan al héroe para el resto de la trama de modo que la cadena lineal del tiempo en el que se va desarrollando la aventura es trastocada por esta dimensión onírica del acontecimiento inicial que se mantiene presente a lo largo del desarrollo de la historia. El héroe avanza en la narración linealmente de acontecimiento en acontecimiento, pero marcado siempre por aquel hecho inicial determinante. En consecuencia, se entrecruza la linealidad del viaje del héroe con la circularidad temporal de un trauma a superar. La repetición que sucede en esta clase de narraciones tiene el carácter de un retorno al acontecimiento inicial tenebroso que debe ser superado (por ejemplo, con los leñadores abriéndole el estómago al lobo con sus hachas) puesto que la dimensión circular de este tiempo primordial se presenta solamente como lo contrario del tiempo lineal del viaje del héroe.

En segundo lugar, se encuentran aquellos relatos en los cuales la historia toma la forma de un viaje por el espacio en la que el héroe debe retornar al origen, este es el caso de narraciones como *La Odisea*, *Dos años de vacaciones* o *El señor de las moscas*. En todas ellas la aventura de el o los héroes se ve retratada en la búsqueda de volver a su hogar. Aquí la repetición se encuentra representada en este retorno al origen donde el protagonista se encuentra a salvo. En el estar lejos de casa los héroes no se comportaban como de costumbre y añoraban volver a ser ellos mismos, y ese “ser ellos mismos” lo iban a lograr retornando a sus hogares. Odiseo

en Ítaca no estaba todo el tiempo batallando, en su epopeya extraña el estar con Penélope, con su hijo, cuidar de sus tierras y demás; los chicos de *El Señor de las moscas* o de *Dos años de vacaciones* al estar perdidos en una isla desierta sin supervisión de los adultos, sin ley y sin un sustento de sus necesidades se ven obligados a actuar muchas veces en contra de sus deseos, guiados por el hambre, el miedo, la desesperanza, etc. El retorno a su hogar representa para los héroes un volver a ser lo que ellos eran, reasumiéndose en sus orígenes. La vuelta a casa de los héroes en la historia no es solamente una vuelta a la comodidad de sus hogares, es también un volver a la tradición. El viaje que hacen los protagonistas en este tipo de narraciones es un regreso a ellos mismos. La repetición es entonces el eje del relato, el regreso a la patria es el tema de este tipo de historias, y en consecuencia el carácter temporal de la repetición queda conferido únicamente al retorno geográfico de los héroes a sus hogares.

En el primer tipo de narraciones la repetición era una fase preparatoria del relato principal, en el segundo tipo de narraciones la repetición era el tema mismo del relato, pero se encontraba encarnada en un viaje geográfico circular de retorno, en el tercer tipo de narraciones la repetición es el tema central de los relatos a partir de una búsqueda por la identidad del héroe y se la expresa temporalmente sin hacer uso del espacio para fijar un lugar de retorno. El ejemplo paradigmático que pone Ricoeur en su artículo es el de las *Confesiones* de Agustín, ampliando así el abanico de narraciones a textos que no son estrictamente de ficción (como en los escritos que se han tratado en la primera sección y en *Tiempo y narración*) o históricos (como incluye Ricoeur en *Tiempo y narración*). En este nivel de la repetición narrativa se muestra el viaje introspectivo del héroe que lo llevó a ser quién es. Haciendo uso del recurso de las anécdotas y de los recuerdos, la narración rompe con el orden episódico lineal y se vuelve una espiral hacia el interior del héroe y el conjunto de potencialidades que se repiten a lo largo del relato y que lo convirtieron en quién es, igualando así, al final del recorrido introspectivo, el presente con el pasado. En el viaje hacia sí mismo que realiza el protagonista de la narración se termina reconociendo su poder-ser en su haber-sido, de modo que se logra comprender la forma en que llegó a ser quien es hoy en día a partir del recorrido de sus memorias pasadas. De esta manera las *Confesiones*, por ejemplo, relatan cómo Agustín llegó a ser cristiano.

Pese a que el ejemplo paradigmático de este tipo de repetición narrativa es un texto filosófico, no se puede afirmar con esto que Ricoeur incluye a todas las obras de talante filosófico como narrativas, pero sí que la concepción narrativista que tiene en mente no se limita a las obras literarias de ficción e historiográficas como parece mostrar en los tres tomos de *Tiempo y narración*. A partir de la profundización que Ricoeur hace en *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo* del modo en que la narratividad permite expresar la temporalidad del hombre, se abre la posibilidad de pensar en otros tipos de textos que, guiados por un recorrido biográfico por los recuerdos del protagonista, den cuenta de la estructura temporal que atraviesa al sujeto, no obstante, la particularidad de que esta temporalidad se muestre mediante el contar la historia de vida del héroe impide desembarazarse del estilo narrativo de las obras de ficción e historiográficas. *Las Confesiones* de Agustín no es una obra de ficción, sin embargo, la forma en que el autor medieval escribe su filosofía es a partir de un relato que cuenta los diferentes hitos y sucesos por los que tuvo que pasar el protagonista en su recorrido del mismo modo que lo hace una narración de ficción, por eso Ricoeur lo compara con *En busca del tiempo perdido* de Proust. En ambas se cuenta la historia por la cual el protagonista llega a ser quien es, Agustín cristiano y Proust un artista, a partir de sus memorias.

A partir de esto, considero que Ricoeur presenta un concepto estrecho de narración al punto que impide ver a los textos filosóficos en su totalidad como narrativos por más que exponga tres niveles diferentes en los que puede darse la repetición narrativa. No obstante, considero que se podría considerar a los textos filosóficos y científicos como narrativos si, por un lado, se piensan sus disciplinas a la luz del pensamiento de Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* y, por otro lado, se ensancha el modo en que la repetición heideggeriana podría acontecer en estos tipos de narraciones.

Recuérdese antes que nada que la narración es el elemento de cohesión que organiza en un todo coherente la experiencia humana, por lo tanto, los textos filosóficos deben tener, sobre todas las cosas, esta característica de re-configuración e integración de la heterogeneidad.

Teniendo esto en mente mostraré primeramente cómo Deleuze y Guattari conciben la realidad para desde allí, en un segundo momento, plasmar el modo en que el texto filosófico y científico, desde una plataforma conceptual, no sólo la describe y explica, sino que también

re-configura el modo de comprenderla. Pues, como se verá a continuación, tras reorganizar conceptualmente el caos general de la realidad a partir de sus elementos anticaóticos, es decir, un ordenamiento concordante-discordante, el texto filosófico y científico modifica la manera de ver y concebir el mundo del sujeto que ha comprendido tal obra literaria. Acontece una transformación en la percepción del mundo a partir de la comprensión de estos textos. Aquella persona que suelta desde un tercer piso una piedra, una pluma y un globo con helio a la vez, después de leer y comprender la ley de gravedad concebirá el mundo de una manera diferente, de igual modo quien lea *El ser y el tiempo*, por ejemplo, concebirá su modo de ser cotidiano, entre otras cosas, de una manera distinta a antes ya que se modifica la comprensión de la realidad confusa a partir de la vertebración de la misma desde sus elementos anticaóticos. Esta transformación puede considerarse como narrativa, pues presenta la realidad confusa como una concordancia discordante, se produce una transformación ante los ojos del sujeto de ésta realidad que antes, aunque contaba con una pre-comprensión propia de la mimesis I, se presentaba como confusa, y tras el texto filosófico o científico, aparece reconfigurada en una comprensibilidad narrativa. Finalmente, como intentaré mostrar al final de este apartado, estos textos tendrán como referente en última instancia, al igual que las novelas, al tiempo.

Deleuze y Guattari ven la realidad como una instancia en principio caótica, pero que al mismo tiempo cuenta con elementos anticaóticos que permiten dar cuenta del ordenamiento de la realidad espacial y temporalmente. Dichos elementos anticaóticos son los que posibilitan volver comprensible al mundo evitando que la fantasía de los hombres vea gigantes en donde hay molinos de viento.

Sólo pedimos un poco de orden para protegernos del caos. [...] Sólo pedimos que nuestras ideas se concatenen con un mínimo de reglas constantes, [...] que nos permiten poner un poco de orden en las ideas, pasar de una a otra de acuerdo con un orden del espacio y del tiempo, que impida a nuestra «fantasía» (el delirio, la locura) recorrer el universo en un instante para engendrar de él caballos alados y dragones de fuego. Pero no existiría un poco de orden en las ideas si no hubiera también en las cosas o estado de cosas un anticaos objetivo. (Deleuze y Guattari. 2001: Pp. 202)

La realidad se presenta como un caos general que cuenta con ciertos elementos anticaóticos que permitirían que el hombre no se encuentre totalmente perdido en dicho desorden. Según

Deleuze y Guattari, la ciencia y la filosofía son las disciplinas que, a partir de la tematización de estos elementos anticaóticos, crean conceptos que vuelven comprensible la realidad. De este modo, teniendo en mente que la función de tales conceptos es volver comprensible la realidad y no una mera descripción de un estado de cosas, considero que dichos conceptos cumplen el rol de re-configurar la experiencia humana confusa y darle un nuevo sentido a la misma al presentar la discordancia caótica en una cohesión conceptual. Así, aquella confusa experiencia cotidiana del hombre se reorganiza conceptualmente en los textos filosóficos y científicos posibilitando una re-significación de la misma. Por tanto, veo consecuente considerar que el concepto en las obras filosóficas y científicas es un retorno desde la experiencia humana confusa a sus elementos anticaóticos originales para desde allí re-configurarla y ver el mundo con otros ojos. Desde ya que estas ideas están sujetas a replicas, correcciones, complementaciones, sus rechazos, etc., pero todas ellas se caracterizan por ser creaciones del pensamiento que salen del caos para volverlo comprensible. La filosofía y la ciencia transforman la realidad confusa en comprensibilidad cohesiva. De este modo, tanto la filosofía como la ciencia, vienen, en palabras de Deleuze y Guattari, a trazar planos en el caos. Los relatos filosóficos lo hacen a partir de conceptos infinitos que dan cuenta del caos de forma abstracta, general y ordenada, y que en consecuencia se relacionan por sus propiedades teóricas generales; los relatos científicos lo hacen mediante conceptos que cercenan el caos y lo particularizan en un fragmento de naturaleza que se relacionan bajo coordenadas finitas. Tanto en los textos científicos como filosóficos los autores trazan planos que dan cuenta del caos y sus elementos “anticaos” re-configurando la realidad así en un todo coherente y comprensible. Las obras filosóficas y científicas crean conceptos a partir de la exégesis de los elementos anticaóticos de la realidad que posibilitan una re-configuración de la experiencia humana en una cohesión discordante que, sin la obra filosófica o científica, permanecería como una experiencia confusa.

A continuación, haciendo uso de lo dicho hasta aquí de los textos filosóficos y científicos, intentaré ampliar los márgenes del modo en que se puede dar la repetición narrativa en esta clase de relatos, expandiendo, de esta manera, los límites de lo que se puede considerar narración.

Los textos filosóficos y científicos, en tanto un género particular de narración, dan cuenta de la experiencia humana del tiempo, pero lo hacen a partir, no de la teoría misma que estén explanando, sino de la cronologización de la que da cuenta su estructura, manteniendo la capacidad de expresar la temporalidad del obrar humano y de ser apropiados por el lector. Téngase presente que Ricoeur mismo pone como ejemplo de narración las *Confesiones* de Agustín, libro que en varias ocasiones él destacó su carácter aporético respecto de su concepción del tiempo, con lo cual no sería forzado pensar en narraciones que tengan la cualidad esencial de expresar, en su estructura, la temporalidad humana sin caer en aporías y ampliar el mundo del lector, pero que no puedan evitar el caer en variadas aporías en lo que respecta a su ideología. La manera que tienen los textos filosóficos de dar cuenta de la temporalidad propiamente humana se podría basar a partir de tomar los conceptos como los protagonistas de este tipo de narraciones. Son ellos los que aparecen en los relatos, se relacionan entre sí, mutan a lo largo de la historia, se enfrentan a obstáculos, se emparentan, apoyan, etc. La aventura de los conceptos que buscan dar cuenta del caos o de un fragmento de él son el tema del texto, y en su desarrollo irán dando cuenta del modo en que el hombre vivencia el tiempo y de su estructura existencial.

La intra-temporalidad se expresaría en la dimensión episódica y configuracional por la cual los conceptos aparecen y se concatenan en tanto que es momento para su exposición guiados por la célula narrativa de la intriga que mantiene la atención del lector llevándolo de acontecimiento en acontecimiento hasta su conclusión, dándose el carácter datable, extensivo y público de los acontecimientos por los que van pasando los conceptos sin forzar la concepción narrativa ricoeuriana. Los acontecimientos que suceden con los conceptos como protagonistas en este tipo de narraciones son datables en el sentido que no aparecen en cualquier momento del relato, sería incomprendible la historia sino, cada concepto aparece en un momento que lo vuelve oportuno al tema del texto, el tiempo en que aparecen no es una hora o una fecha, sino que acontecen en el momento de la explicación de una temática dentro de la temática general del texto. A sí mismo la explicación de los conceptos y las dificultades que va superando se dan en una extensión de tiempo que corresponde a la preocupación y durante el que la intriga se mantiene expectante. Por último, el tiempo del relato es también un tiempo público en tanto, por un lado, es un tiempo común a los diferentes

conceptos que protagonizan la obra y se relacionan de diversas maneras entre sí, y, por otro lado, en razón de ser juntos en el tiempo a su lector.

En cuanto a la repetición narrativa, ella estaría marcada por la característica de este tipo de relatos de retornar a los elementos anticaóticos presentes en la realidad caótica y conceptualizarlos para lograr una cohesión que permita re-configurar el caos y hacerlo comprensible. “Lo que el filósofo trae del caos son unas *variaciones* que permanecen infinitas” (Deleuze y Guattari, 2001: Pp. 203), “[...] la ciencia toma uno [un trozo de caos] en un sistema de coordenadas y forma un caos referido que se vuelve Naturaleza, y del que extrae una función aleatoria y unas variables caoideas” (Deleuze y Guattari, 2001: Pp. 207). Hay una vuelta al origen, al caos dirían Deleuze y Guattari, en el que se rescatan ciertas variables para re-configurarlo y volverlo comprensible. Los relatos filosóficos y científicos retornan al caos sin necesidad de verse encarnados en un viaje geográfico ni de descubrimiento identitario como sucede en los dos últimos niveles de la repetición ricoeuriana, lo hacen de manera abstracta¹⁰; hay un retorno al origen en el que se refleja el caos y sus elementos cohesivos. Los textos filosóficos y científicos al enfrentarse a la realidad retornan a sus componentes de discordancia concordante para desde allí volver a la cotidianidad y comprenderla. De esta manera se podría ampliar la concepción de “narración” de Ricoeur al punto que abarque a textos científicos y filosóficos, además de los

¹⁰ Heidegger, tanto en *El ser y el tiempo* como así también en varias de las lecciones de los semestres que dicta en los años veinte, toca esta temática al plantear, por un lado, al discurso objetivante, el cual contiene a la filosofía y al saber científico, como un retorno de forma abstracta a la practicidad del mundo y, por otro lado, un vínculo de estos discursos con la identidad narrativa. El discurso objetivante es un dirigir la mirada a la vida fáctica, a la praxis humana, y su modo de iluminar significativamente el mundo; en este “dirigir la mirada” el sujeto se aleja de las relaciones semánticas prácticas de la vida cotidiana y toma una actitud cognoscitiva hacia ella. El discurso objetivante implica una conducta teórica frente al sí mismo fáctico e histórico, en el caso de las ciencias teniendo por objeto una región determinada del ente, en el caso de la filosofía teniendo por objeto al ente en cuanto lo que él es, es decir, al ente en tanto ser. Con esto no debe entenderse que el discurso objetivante carezca de toda relación semántica con el *ser-ahí* y el mundo; por el contrario, el discurso objetivante es un modo de ser del hombre que da cuenta de una determinada manera de comprender, al mismo tiempo el discurso filosófico y científico deja al descubierto el modo en que el sujeto se comprende a sí mismo y al mundo en cierto momento histórico-social. Tal manera de comprenderse no es neutra, nace de las tradiciones históricas previas de la que el sujeto es producto. El discurso objetivante posee supuestos históricos de los que no puede escindirse, se da así en ellos una elipsis del sí mismo histórico, con lo cual habría que afirmar que todo discurso objetivante presupone un nivel narrativo dónde se da un relato en el que se pone en juego la teoría de la identidad. En los textos filosóficos, “Los modos por los que el Dasein se interpreta provienen de aquellas tradiciones dominantes en las que históricamente existió. Hacer filosofía significa tomar como punto de partida esas tradiciones y, desde los conceptos que ellas aportan, explicitar el sentido del acontecimiento de la vida.” (Bertorello, A., 2005: Pp. 122-123)

de ficción e históricos, como relatos que dan cuenta de la estructura temporal del obrar humano sin caer en aporías.

c. Sobre la crítica ricoeuriana a la historicidad heideggeriana

Por último, para terminar el tema abordado en el apartado anterior referido a la historicidad narrativa, voy a volver sobre una crítica que hace Ricoeur a la historicidad heideggeriana y que terminaría por rechazar el carácter concordante-discordante de la repetición que Ricoeur creyó encontrar en un primer momento como elemento narrativo de la vida misma. Así como la intra-temporalidad narrativa evitaba caer en la representación vulgar del tiempo, la historicidad narrativa rectifica, desde la perspectiva ricoeuriana, un error en el que incurre Heidegger y que impediría un carácter narrativo al interior del propio *ser-ahí*.

Como se mencionó previamente, Heidegger hace partir el análisis de la historicidad desde el ser relativamente a la muerte propia, con lo cual las nociones de herencia y repetición que caracterizan la historicidad son abordadas desde una perspectiva puramente monádica. La proyección existencial de la muerte propia comporta un carácter tan personal, incompatible e intransferible que terminaría cerrando al *ser-ahí* sobre sí mismo, de modo que cada uno se recibe a sí mismo como destino en la repetición de la propia herencia transmitida, recibida y reasumida. Para Ricoeur el paso de esta idea de destino individual que conlleva la repetición a la de un destino común con otros es dado en *El ser y el tiempo* sólo por la aclaración de que el *ser-ahí* es en el mundo con otros y que por tanto su historizarse es un co-historizarse que daría lugar al haber-sido de una comunidad y a su destino. Desde la perspectiva de Ricoeur, tal transición no tiene la suficiente fuerza como para sacar al *ser-ahí* de su ensimismamiento sobre sí mismo. Es decir, Ricoeur no entiende cómo llega Heidegger de la idea de una herencia personal que es heredada, aceptada y reasumida como destino individual -que se desprende de la proyección existencial de la muerte propia- a la de una herencia y destino comunitario de una sociedad.

Ricoeur ve en Heidegger una clara preeminencia de la forma privada de destino a la forma comunitaria de destino, sin embargo, para el autor francés, el análisis narrativo corrige este déficit argumentativo del esquema heideggeriano y por ello se siente habilitado para aplicar la repetición en la narrativa literaria. Así, Ricoeur sostendrá que cuando se impone la forma

narrativa a la repetición se muestra la prioridad del *ser-en-común*. Ya desde la intratemporalidad narrativa se despliega un tiempo público en el que los protagonistas del relato interactúan entre sí. Ricoeur rectifica la estructura del esquema heideggeriano del tiempo al poner como piedra angular del análisis temporal al *ser-en-común* en vez de la incomunicabilidad del morir que caracteriza para él al ser relativamente a la muerte. Ricoeur propone que al liberar la investigación de la historicidad de la “obsesión de la lucha frente a la muerte”, la narratividad abre el análisis de la historicidad a la comunicación y la herencia de uno mismo consigo mismo, con contemporáneos, sucesores y predecesores (Ricoeur, P, 1982: Pp. 18-19.), pues el tiempo narrativo sobrepasa la muerte de los protagonistas en la historia privilegiando, con la intriga narrativa, el destino común sobre el singular. La intriga que guía la historia va más allá del destino individual del héroe y apunta a una conclusión que presenta a una comunidad que intenta retomar la tradición de sus orígenes.

De este modo, para nuestro autor, una repetición articulada sobre el modo narrativo permitiría una dimensión comunitaria, social, del *ser-ahí* que una repetición que parte del monadismo del ser relativamente a la muerte propia no puede dar, de caso contrario se terminaría recayendo en una transición forzada y endeble que busca llegar al pasado común desde la repetición de las posibilidades propias del *ser-ahí* singular. “No se ve cómo la repetición de las posibilidades heredadas, por parte de cada uno, de su propia derelicción en el mundo podría igualarse a la amplitud del pasado histórico.” (Ricoeur, P. 2003b: Pp. 746).

Por un lado, la solución de Ricoeur saca a la historicidad de su campo pragmático al interior del propio *ser-ahí* para hacerla jugar en los textos narrativos, con lo cual corre de escena la posibilidad de un carácter narrativo de la cotidianeidad existencial del *ser-ahí*, esto es comprensible si se recuerda que el autor considera que la experiencia misma tiene un carácter pre-narrativo, pues esta es “confusa y sin forma”. Y, por otro lado, esta crítica al carácter monádico de la historicidad traería como consecuencia, por un lado, como se vio anteriormente, la aparente necesidad de re focalizar la repetición heideggeriana poniendo el énfasis, que supuestamente no tiene, en el *ser-en-común* para poder ser aplicada a la narrativa literaria, y, por otro lado, que la repetición, ese rasgo que Ricoeur creyó ver en un primer momento como el elemento que comparte con la trama la característica de proporcionar la síntesis concordante-discordante que daría cohesión a la discordancia de la experiencia

humana del tiempo, fracase como elemento cohesivo al no poder sintetizar el haber-sido de la comunidad y, por tanto, que el *ser-ahí* carezca, además de óptica-existencialmente, ontológica-existencialmente de narratividad propia. De este modo hay que considerar una doble vía por la que el *ser-ahí* carecería de narratividad desde el análisis de Ricoeur: primeramente, porque en la cotidianidad, la experiencia humana del tiempo no está estructurada narrativamente, tiene un carácter pre-narrativo, con lo cual la cotidianidad del *ser-ahí* jamás podría ser narrativa; en segundo lugar, porque, aunque ontologizara la narratividad como parte de la acción misma que acontece en la cotidianidad, para Ricoeur la historicidad tal y como la plantea Heidegger no podría funcionar como elemento de concordancia-discordante al interior de la fenomenología hermenéutica porque no logra llegar al pasado social del *ser-ahí*. Sin embargo, así como anteriormente ampliando la estrecha concepción de “repetición narrativa” que se abordó en el apartado 1.5.b. se volvió posible incluir a los textos filosóficos como narraciones, considero que también es posible rectificar la crítica ricoeuriana al carácter monádico de la historicidad para que el *ser-ahí* tenga su narratividad propia.

2. La restitución del carácter narrativo del *ser-ahí*

A lo largo de los distintos sub-apartados del apartado 1 de esta sección he mostrado cómo para Ricoeur la narrativa es la forma que tiene el hombre de organizar su experiencia del tiempo, experiencia que carece de forma y cohesión, volviéndola comprensible sin que estas caigan en las aporías en las que incurre temáticamente toda fenomenología o estudio del tiempo. Ricoeur plantea que, frente a la experiencia humana del tiempo caracterizada por la discordancia, la narrativa literaria dota de concordancia el obrar del hombre por medio de la trama. Al ser alcanzada la cohesión discordante de la experiencia humana del tiempo sólo por medio del relato literario, la narratividad plena parece ser considerada por Ricoeur una estructura ajena al mundo de la acción, pues la experiencia del mundo que puede tener el hombre -aunque consta de una narratividad incoativa, es decir incipiente- necesita imprescindiblemente del relato para volver comprensible todos los aspectos discordantes de dicha experiencia del tiempo, necesita del relato para que esa narratividad incoativa se vuelva plena, de modo contrario la experiencia del hombre permanecería confusa. Sin el relato literario parecería que para Ricoeur es imposible que el mundo de la acción se organice

narrativamente de forma plena para el hombre, como si el mundo de la acción careciera por sí mismo de una cohesión discordante total. De esta manera Ricoeur termina escindiendo el mundo real y la obra literaria al exponer una discontinuidad entre ambos por reducir la estructura narrativa concordante plena exclusivamente a la literatura. En consecuencia, el despliegue de la cotidianeidad existencial del *ser-ahí* no podría tener narratividad sino hasta el momento de organizar la experiencia discordante mediante la recepción o creación del relato literario, ya sea este oral o escrito. A este respecto es que el pensamiento de David Carr puede ser de ayuda para ampliar la concepción estrecha de narración que plantea Ricoeur, pues Carr, lejos de considerar la narración como el medio de unir significativamente la diversidad heterogénea y sin forma del obrar del hombre, sugiere que la narratividad es parte de la estructura de la acción y experiencia humana.

Carr hace uso del ejemplo de un saque de tenis para mostrar que la acción y la experiencia humana se encuentran estructuradas narrativamente desde su gesta, en tal acción el jugador tira la pelota al aire en línea recta, alzando el brazo con la raqueta, cargando su peso en la pierna de atrás para golpear la pelota con determinada dirección y fuerza. Todo esto lo hace con la intención de marcarle un punto al adversario, ganar el set, el partido, clasificar a la siguiente ronda del torneo, mejorar su ranking mundial, etc. Con este pequeño ejemplo el autor busca mostrar, por un lado, que las diferentes acciones que componen el saque no se hayan en un desorden caótico, sino que, muy por el contrario, están ordenadas temporal e intencionalmente.

Intencionalmente porque cada acción es realizada en pos de un objetivo que le da sentido como un paso dentro de una historia que la abarca y la dota de significado. En un caso a pequeña escala, el lanzar la pelota al aire es una acción necesaria para golpearla y concretar el saque. A gran escala, el ejecutar el saque correctamente es indispensable para sumar puntos y ganar el partido. Cada acción es un “acontecimiento histórico” que contribuye a la conclusión de la trama de igual manera que la dimensión configurante de la que habla Ricoeur.

Temporalmente, Carr retoma el conocido esquema retencional-protencional husserliano para dar cuenta de cómo las acciones del obrar humano se hayan desde su ejecución estructuradas temporalmente. En el ejemplo a pequeña escala del saque de tenis, cada una de las pequeñas

acciones que componen el saque son fases temporales que se concatenan protencional y retencionalmente acorde a su fin de golpear la pelota. En consecuencia, cada una de las acciones que componen el saque (lanzar la pelota al aire, alzar el brazo con la raqueta, cambiar el peso del cuerpo, etc.) debe considerarse como una fase que compone la acción del saque y que le da sentido a las pequeñas acciones individuales.

En base a las retenciones y protenciones en que está estructurada la experiencia en el momento en que se hace efectiva, Carr hace ver cómo esta, lejos de resultar informe, se encuentra organizada y ordenada. Los análisis sobre la experiencia del tiempo lo llevan a rechazar la idea de una secuencia “sencilla” o “pura” de episodios aislados. (Trujillo, S. D. T. 2020: Pp. 122)

Así, retomando el ejemplo de Carr, el jugador tiene una aprehensión prospectiva y retrospectiva de las fases pasadas y futuras de la acción necesarias para concretar el saque. El esquema retencional-protencional señala el carácter estructurado y organizado temporalmente de la acción.

En un caso a gran escala el esquema funciona igual con la adhesión de la rememoración para poder tener presentes fases pasadas lejanas que se vieron cortadas de la sucesión de las fases temporales de la acción. Piénsese en el primer acto de una obra de teatro que debe ser recordado después de un intervalo de media hora en que los espectadores se dispersaron, fueron al baño y compraron bebidas, y que al regresar a la sala deben volver a retomar el hilo de la historia para comprender el segundo acto. O en un partido de tenis que se ha suspendido porque se alargó mucho y debe finalizarse al día siguiente, en estos casos la sucesión de las fases temporales que componen la acción se ha visto interrumpida y debe retomarse para concluir. El jugador de tenis debe recordar cómo va el marcador, los defectos de su adversario para explotarlos a su favor, las virtudes de este para evitar que pueda explotarlas, etc. para poder culminar la acción. Los eventos de la experiencia humana, sean vivenciados activa o pasivamente, se encuentran siempre estructurados significativamente gracias a las retenciones y protenciones que funcionan como sus horizontes de sentido.

A sí mismo, Carr ve que la estructura principio/medio/final que caracteriza a la literatura se da en la vida misma como un rasgo que compone a la narratividad más allá de su expresión literaria. El mundo de la acción tiene comienzos, partes medias y finales. Cada una de las

experiencias del hombre tiene un cierre temporal, que solo puede ser expresado en términos de un comienzo, un desarrollo y un final y que le es inherente a la acción misma más allá de su expresión literaria.

A partir de estos puntos Carr expone cómo la acción está estructurada narrativamente de tal modo que se haya siempre organizada y colmada de sentido, sin necesidad de que uno tenga que contarle a otro o a sí mismo un relato para darle sentido a la experiencia. La narratividad es la estructura misma inherente de la experiencia y la acción humana que le otorga cohesión y sentido a la misma antes de su encarnación literaria, la literatura es una forma narrativa que emerge de y representa a la experiencia del obrar humano ya organizada narrativamente. Los relatos escritos son concebidos así como prolongaciones de la estructura narrativa que se encuentra inserta en la propia experiencia. De este modo, frente a la concepción ricoeuriana que considera al mundo de la acción como una estructura pre-narrativa discordante que precisa de la creación literaria para organizar la experiencia “confusa, sin forma, y en el límite, muda” (Ricoeur, P. 2003a: Pp. 34), considero que la observación de Carr permite superar el desorden estructural de la experiencia temporal que le impide a Ricoeur, pese a sus intenciones, salvar la oposición entre arte y vida que trata de evitar en *Tiempo y narración*, y que, al interior de este trabajo, impide un abordaje narrativo de la cotidianidad existencial del *ser-ahí*.

Esto en cuanto al carácter pre-narrativo de la acción que plantea Ricoeur y que acarrearía la imposibilidad de cohesión interna en el obrar diario del *ser-ahí* sin un relato literario que le dé forma a la experiencia; en lo que sigue me centraré en el segundo problema que mencioné al final del apartado anterior: que la historicidad heideggeriana no podría funcionar como elemento narrativo de síntesis de lo heterogéneo y cohesión al interior de la fenomenología hermenéutica del *ser-ahí* porque no logra dar el paso del pasado individual al social.

En la búsqueda por la totalización del *ser-ahí* Heidegger se remite a la historicidad como aquella estructura temporal del *ser-ahí* que comprende su gestarse desde el nacimiento hasta la muerte integrando el pasado del *ser-ahí*, tanto individual como social, que lo ha hecho ser quien es y sobre el que se proyecta hacia el futuro retomando la tradición heredada. Es en virtud de esta concepción que Ricoeur considera que podría funcionar como elemento de síntesis de lo diverso y cohesión que le otorgaría narratividad a la ontología fundamental del

ser-ahí y a la experiencia humana con la temporalidad que ella conlleva. Sin embargo, Ricoeur termina desechando esta idea porque considera que Heidegger no logra justificar suficientemente cómo el pasado social puede llegar a constituir al *ser-ahí* a partir de la aclaración de que, en tanto el *ser-ahí* es un ser-con, su historizarse es un co-historizarse y por ende engloba el pasado social. Ricoeur acepta que la proyección existencialista frente a la muerte vuelve al *ser-ahí* hacia su condición de arrojado donde asume la tradición heredada, es decir un bagaje de posibilidades de ser que lo han formado desde su nacimiento y el cual no ha elegido, sino que forma parte de su facticidad, de su ser arrojado al mundo, pero no llega a vislumbrar el vínculo entre este pasado individual del sujeto y el pasado social. Ricoeur parece entender que la herencia transmitida y reasumida en Heidegger tras la anticipación existencialista de la muerte solo puede remitir a la tradición con la que el *ser-ahí* tiene contacto explícito en el lapso de tiempo que se da entre el nacimiento y la muerte propia.

Carr se hace eco de esta objeción y responde que la clave para una correcta comprensión de la historicidad y del salto al pasado social está en la idea de “generación”, el *ser-ahí* al nacer pertenece a una generación de la cual se nutre intersubjetivamente y la cual retoma el legado dado por las generaciones previas, que es transmitido por los mayores. La relación del *ser-ahí* con los demás al retomar la tradición heredada es una relación con contemporáneos, antecesores, de los cuales uno hereda, y sucesores, a los que uno les hereda. Al proyectarse en su cotidianeidad, el *ser-ahí* se irgue sobre la base de una tradición heredada que lo constituye y de la cual no puede escindirse, el *ser-ahí* hace uso de todo un bagaje que le ha sido legado por las generaciones previas que condiciona su propio destino. Sobre este legado social heredado por las generaciones pasadas uno se para o bien continuando con él, o bien de forma crítica, reciclándolo, para reconstruir sobre ello, pero es inevitable el tenerlo de plataforma sobre la cual apoyarse al actuar en el mundo porque le ha sido legado a uno y lo constituye como parte de su derelicción. Carr hace uso de la labor académica para ejemplificar este punto: en los trabajos de investigación académicos se aprovecha la labor de los predecesores ya sea para contribuir a una teoría o para refutarla y reformularla, pero, de cualquier modo, el pensamiento de los otros atraviesa al investigador sin que este pueda eludir tal tradición.

El “ser-ahí” “es” su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, “se gesta” en todo caso desde su “advenir”. El “ser-ahí”, [...], está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella. Partiendo de ella se comprende inmediatamente y dentro de cierto círculo constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su peculiar pasado –y esto quiere decir siempre el de su “generación”- no sigue al “ser-ahí”, sino que en cada caso ya le precede. (Heidegger, M. 2018: § 6, Pp. 30)

De este modo, el retorno que sufre el *ser-ahí* frente a la anticipación existencial de la muerte hacia su estado de arrojado lo pone en contacto no tan sólo con su pasado individual que comprende a sus contemporáneos, sino también con un pasado social pre-temático que abarca un continuo de predecesores de generaciones anteriores que, en su conjunto, constituyen el ser del *ser-ahí* y condicionan las posibilidades desde las cuales este se proyecta. El *ser-ahí* hereda esta tradición en su ser y la repite con su impronta, transmitiéndola a las generaciones venideras. Esta repetición no significa entregarse a lo heredado reproduciéndolo tal cual ha sido legado, lo heredado es sólo el pasado real que constituye al *ser-ahí*, la repetición es un asumir la tradición y desde allí proyectarse en un obrar que trae de nuevo lo que sigue presente siendo pasado. De esta manera, la repetición de la tradición heredada viene a ser la célula de concordancia frente a lo discordante en tanto se constituye la unidad de la proyección hacia el futuro, el retorno al estado de yecto y el instante del cuidado. La repetición es la célula narrativa de la historicidad que cumple la función de concordancia-discordante que le otorga cohesión a la heterogeneidad. La historicidad entendida de esta manera sí cumple con el rol de cohesión al interior de la fenomenología hermenéutica del *ser-ahí* al sintetizar el haber-sido, tanto individual como el de la comunidad, el hacer-presente y el advenir proyectante, posibilitando óntico-existencialmente y ontológico-existencialmente una concepción narrativista del *ser-ahí*; al mismo tiempo, al mostrar su conexión con el pasado social del *ser-ahí*, da cuenta que no es necesario, como creía Ricoeur, re orientar la repetición hacia el *ser-en-común* para poder aplicarla a la narratividad literaria.

Consideraciones finales de la sección II

Al finalizar la sección I, la presente tesina se encontró con la dificultad de que la concepción hermenéutica ricoeuriana abrazada para realizar una interpretación del canto IX de *La Odisea* a partir de la lectura de *El ser y el tiempo* se había concebido pensando en el modo en que las obras de arte literarias de ficción amplían el mundo del lector y con ello su modo de ver,

habitar e interpretar el mismo, pero el texto de Heidegger no es una obra de ficción, sino una obra filosófica.

Para superar esta dificultad me he volcado al estudio que hace Ricoeur del concepto de narración y de su construcción a partir de la triple mimesis. Primeramente, se ha expuesto que la función principal de toda narración es la de dar cuenta de la experiencia humana del tiempo de un modo poético que no podría hacerse mediante la especulación teórica debido a las constantes aporías que surgen en el camino.

En el análisis de mimesis I referido al mundo de la acción que la narración representará por escrito ha surgido la idea de que este mundo de la acción tiene la particularidad de ser pre-narrativo y que será la narración la que le otorgue sentido a la heterogeneidad dispersa que lo caracteriza. Esto significaría que la cotidianidad del obrar de *ser-ahí* no tiene sentido sino hasta su representación en un relato. Este problema que ha surgido en el camino es retomado al final de la presente sección mostrando cómo, bajo la guía de *Tiempo, narrativa e historia* de David Carr, es posible ampliar este concepto de narración de Ricoeur ontologizándolo para que el *ser-ahí* cuente con narratividad en su obrar cotidiano.

El estudio de mimesis II ha mostrado el modo en que se construye la trama de un texto volviéndolo comprensible al integrar y mediar entre los diferentes elementos que la componen. Al hacerlo, el relato resuelve de forma poética las aporías del tiempo que la teoría no puede salvar. Aquí Ricoeur piensa el tiempo tomando prestado el análisis temporal heideggeriano de *El ser y el tiempo* y la tendencia del *ser-ahí* a caer en una representación vulgar del mismo en su vida diaria.

Al abordar el momento de la mimesis III se volvió y se explayó sobre la capacidad que tiene la literatura de ampliar el mundo del lector otorgándole nuevas posibilidades de ser, al mismo tiempo que da cuenta de la temporalidad del obrar humano.

Una vez expuesto, mediante el abordaje de la triple mimesis, el proceso de construcción de la narración de una obra literaria se pudo tratar el problema de que Ricoeur efectivamente cuando habla de estas narraciones con la capacidad de poder dar cuenta de la experiencia humana del tiempo sin caer en aporías solo considera a los textos de ficción e

historiográficos, con lo cual efectivamente termina dejando por fuera de la literatura con la capacidad de ampliar el mundo del lector y expresar la estructura temporal del *ser-ahí* a los textos filosóficos, entre ellos a *El ser y el tiempo*. En consecuencia, he retomado el modo en que se expresa la temporalidad en los relatos para Ricoeur y me he permitido ampliar el mismo para que de esta manera se ensanche el concepto de narración incluyendo a los textos filosóficos y científicos.

Finalmente he retomado la crítica que realiza Ricoeur a la noción de historicidad de la temporalidad heideggeriana identificando un doble problema en su crítica: el carácter pre-narrativo del mundo de la acción (el cual imposibilita ver la historicidad como el elemento de concordancia discordante de la vida ya que esta sería el elemento narrativo en el cotidiano desenvolverse del *ser-ahí*), y la supuesta incapacidad de la historicidad de llegar al pasado social del *ser-ahí* desde el pasado personal con el que entra en contacto tras el retorno a su estado de yecto por la proyección existencial de la muerte. Ampliando nuevamente el concepto de narración de Ricoeur, esta vez, bajo la tutela del pensamiento de Carr, y retomando su lectura de la historicidad heideggeriana, respondí a dichas objeciones de Ricoeur esbozando así un camino posible para un abordaje narrativo de la fenomenología hermenéutica de *El ser y el tiempo* en el que la historicidad cobra un papel fundamental, y al mismo tiempo se mostró que la historicidad, y en particular la repetición, sí pone el foco en el *ser-en-común* y que por tanto puede ser utilizada sin modificaciones para su aplicación en la estructura narrativa de textos.

De esta manera, tras ampliar el concepto de narración es posible, por un lado, el concebir un camino posible para un abordaje narrativo del *ser-ahí*, y, por otro lado, el incluir a los textos filosóficos dentro de las obras literarias con el poder ampliar el mundo del lector para, desde allí, justificar una interpretación heideggeriana a uno de los interrogantes que deja abierto el héroe homérico en *La Odisea*.

Sección III.

El nombre de Odiseo en el canto IX. Impropiiedad, propiedad y pre-ser-se

Una vez aclarada la concepción hermenéutica que se encuentra de trasfondo en el trabajo interpretativo que se realizará del canto IX de *La Odisea*, una concepción hermenéutica

aplicada a la interpretación narrativa de textos aunada a un espesor ontológico que dé cuenta del enriquecimiento existencial del lector tras la apropiación de un texto –sección I-, y tras haber superado ciertas dificultades teóricas que presenta tal concepción hermenéutica en lo que respecta a la presente tesina –sección II-, se está ya en condiciones de abordar el momento en que el héroe homérico, tras enfrentar al cíclope que amenazaba su vida y la de su tripulación y salir victorioso, termina por revelar su verdadero nombre a su adversario de manera aparentemente innecesaria.

En el canto IX de *La Odisea*, el héroe, agradeciendo la hospitalidad del rey de los feacios Alcínoo, le narra su aventura en la tierra de los cíclopes. Al arribar con su tripulación al país de los cíclopes, Odiseo decide marchar junto a doce de sus mejores hombres hasta la caverna donde vivía uno de estos seres tan extraños para conocer su naturaleza, Odiseo deseaba ver si eran hospitalarios y pacíficos o violentos e insociables. Una vez llegados a la caverna el héroe homérico conoce a Polifemo, quien tras taponar la única salida con una enorme y pesada roca responde al pedido de hospitalidad de Odiseo devorándose a dos de sus subordinados. Al día siguiente el monstruo se comió a otros dos hombres, y Odiseo, sabiendo que la elocuencia de sus palabras no podría conmover al gigante para dejarlos en libertad, y conteniendo el instinto de arrojarse contra el enemigo con espada en mano, urdió un plan para lograr escapar. Odiseo le ofrece a Polifemo un poco del vino que traía consigo, el cíclope, quien no estaba acostumbrado a la ingesta de alcohol, rápidamente comienza a embriagarse y mientras la bebida hacía su efecto Odiseo le comenta que su nombre era “Nadie”. Luego de cuatro tragos el cíclope se hecha a dormir abatido por el vino, en ese momento Odiseo toma una estaca que había hecho a escondidas con una rama de olivo que se encontraba en la cueva, la calienta en las brasas que quedaron de la fogata de la noche anterior y se la clava en su único ojo cegando así al cíclope. Polifemo comenzó a gritar llamando a los otros cíclopes de la isla, pero ellos no lo auxiliaron porque el monstruo les decía que “Nadie” lo había herido. Ante tal desconcierto los demás cíclopes le respondieron que si nadie lo había lastimado que le rogara a su padre, Poseidón, dios de los mares, que lo socorra pues ellos no tenían contra quien hacer caer venganza, e inmediatamente se fueron de allí. Polifemo corrió la gran roca de la entrada y se puso él en su lugar, y con su enorme mano empezó a sentir con el tacto todo aquello que se encontraba cerca de la salida y si era un animal de su rebaño lo sacaría de la cueva, pero si era humano se lo devoraría de

inmediato. Sin embargo, tal táctica fue inútil, pues el ingenioso héroe les ordenó a sus hombres que se ataran al vientre de las ovejas de tal modo que cuando Polifemo sintiera el lomo lanudo de las ovejas con su mano sacara a los animales de la cueva sin sospechar que escondidos bajo ellas estaban los hombres. Una vez afuera, Odiseo y sus hombres corrieron hasta sus naves para emprender la huida, y cuando estuvieron ya en mar abierto pero lo suficientemente cerca como para que la voz de un hombre llegara a ser oída en la caverna, Odiseo, ignorando a sus compañeros que trataban de callarlo y pese a saber que el coloso era hijo de un Dios, le gritó al cíclope para revelar que quien lo había cegado realmente era Odiseo de Ítaca, hijo de Laertes, y no “Nadie”. Desde entonces el héroe fue perseguido por la ira de Poseidón, progenitor del gigante de un solo ojo.

Se propone hacer una relectura de tal momento de *La Odisea* resignificándolo a la luz de los nuevos modos de ser revelados tras la *apropiación* de *El ser y el tiempo* que han ampliado el *ser-en-el-mundo* de uno como lector. Se defenderá que la razón para revelar su verdadera identidad más allá de todo peligro imaginado se corresponde con una revalorización de la estructura existencial del *pre-ser-se* que caracteriza al *ser-ahí* como aquél ser al que le cabe ineludiblemente su ser; Odiseo, resistiéndose a la reacción de cualquier hombre de lanzarse a la lucha contra Polifemo al ver amenazada su vida y al elaborar la ingeniosa treta de hacerse conocer por el nombre “Nadie” para esconderse en el anonimato, abraza la propiedad, y, al revelar al final su verdadera identidad a Polifemo, sabiéndolo hijo del dios de los mares, se reafirma como arrojado al mundo a su propia responsabilidad frente al inconmensurable poder divino que pretende todo destino poder rediseñar y hacer cumplir.

1. El cíclope Polifemo y su representación homérica

La tradición ha considerado el encuentro entre Odiseo y Polifemo como una representación del choque entre la civilización y el salvajismo, y el triunfo sobre la muerte por parte del hombre civilizado.¹¹

¹¹ Véase entre otros autores a Álvarez Rodríguez, B. en *Lotófagos, Sirenas y otros seres: la construcción de la alteridad neutra en la épica griega*, Castro, M. A. en *Monstruos y mitos: Polifemo el Cíclope*, Llinares, J. B. en *La construcción del tipo del "salvaje" en Homero*, y en *La gestación del mito del "hombre salvaje" en los orígenes de la racionalidad occidental: el cíclope Polifemo en Homero y Eurípides*.

Ya desde el momento en que se presenta en el relato la tierra en la que habitan los cíclopes y la isleta que se encuentra frente a su costa, estas son descritas como lugares que no han sido explotados por las ciencias, costumbres y saberes del hombre, dejando ver indirectamente que quienes allí habitan no gozan de civilización.

Desde allí continuamos la navegación entristecidos y los vientos nos llevaron al país de los Cíclopes [...] fiando de la benevolencia de los dioses, no siembran, plantan ni trabajan la tierra, nutriéndose de lo que ésta produce sin ser cultivada. El trigo, la cebada y la vid crecen allí en abundancia; las lluvias que Júpiter envía les hacen prosperar y, al llegar la estación oportuna, los frutos maduran solos. [...]

Delante del puerto de esta isla habitada por los Cíclopes hay una pequeña isleta poblada de bosques e infinidad de cabras monteses, pues el hombre no las espanta, y los cazadores, que tanto trabajan recorriendo los bosques y subiendo a las cimas de las montañas, no van allí a perseguirlas. No se ven en ellas rebaños ni labradíos, sino que el terreno está siempre sin sembrar y sin arar, pues no hay hombre y sí tan sólo muchas cabras. (Homero. 1943: IX, 105-123)

Parece que Homero está preparando el escenario para presentar a seres que no han sido atravesados por la cultura humana; las tierras en las que habitan no son trabajadas y su riqueza se debe a la fortuna del clima y la tierra. El espacio geográfico que ocupan los cíclopes se encuentra en los márgenes de la cultura humana, es un territorio natural y salvaje, al igual que las cabras que allí habitan. Odiseo, en cambio, era amo y señor de sus tierras en Ítaca, las cultivaba y trabajaba sobre ellas para obtener diversos beneficios.

Por otro lado, la isleta que se encuentra delante del país de los cíclopes no es explotada, pese a tenerla a tan sólo unos metros de distancia, y por eso su vegetación es frondosa y sus animales no se espantan con la presencia humana, pues no conocen a los cazadores. Tal isleta es un espacio de naturaleza virgen que no conoce la agricultura, la ganadería o la caza. Dicha isleta está deshabitada porque, según Odiseo, los cíclopes no conocen de carpintería ni navegación, y por tanto no se lanzan a su explotación para comerciar sus beneficios con otras ciudades. Tal característica contrasta de sobremanera con Odiseo, quien en el Canto V fue capaz de construir un navío desde cero, y con su interlocutor, Alcínoo, cuyo pueblo, los feacios, es conocido por tener grandes marineros y hábiles remeros (Canto VII y VIII).

Homero presenta así un territorio en los márgenes de la cultura y el trabajo humano, el lugar que es plasmado es el ámbito de lo "salvaje" y lo natural. Así es que, al divisar Odiseo un fuego y al oír voces en tal territorio salvaje, surge en él un deseo por conocer a los individuos que allí moran y averiguar si son seres "violentos, salvajes y sin ley, u hospitalarios y temerosos de las deidades." (Homero. 1943: IX, 175-176) Pues el terreno indicaba la ausencia de hombres civilizados, pero el fuego y las voces confirmaba que allí había hombres o seres que se le parecían.

Cuando el autor presenta a los cíclopes, tanto a Polifemo en particular como la especie en general, otras ausencias de la cultura humana son resaltadas:

No tienen ágoras dónde reunirse a deliberar, ni tampoco leyes, sino que viven en las cumbres de elevadas montañas, en cuevas profundas. Cada uno manda a sus mujeres e hijos y no se cuidan ni preocupan los unos de los otros. (Homero. 1943: IX, 112-115)

Al remarcar que no tienen asambleas, legislación, un monarca que reine ni jueces que hagan aplicar la ley se está diciendo que no forman una verdadera sociedad civil, una "polis". Para los griegos la polis representaba más que una simple ciudad o territorio en el que se vivía, era el símbolo de la cultura y civilización, era lo que los separaba de los "salvajes". Los cíclopes, por su parte sólo pueden constituir sociedades naturales, como son la familia, y con una forma de gobierno patriarcal. Aristóteles hizo alusión a la forma de vida de los cíclopes que describe Homero en dos ocasiones y en ambas los describe como seres salvajes que no se organizan socialmente en una instancia evolucionada como sí lo son las ciudades; primeramente lo hace en *Política* 1252 b citando expresamente este mismo pasaje de *La Odisea* para ejemplificar que en los orígenes, cuando el hombre salvaje no había constituido aldeas ni organización colectiva alguna, se asociaba, como los animales, familiarmente en vistas a la generación y supervivencia. En segundo lugar, en *Ética Nicómaquea* X 9, 1180 a 28, menciona a esta forma de gobierno familiar patriarcal de los cíclopes como una representación mítica de asociación que vive en los márgenes de una organización estatal. Esta forma de organizarse y de gobierno primitiva, salvaje e insociable de los cíclopes resalta en contraste con las asambleas y reuniones del hospitalario rey Alcínoo que Homero narra en los dos cantos anteriores.

El segundo signo de salvajismo que aparece en la cita es el hecho de que viven en cuevas, los cíclopes no construyen palacios, casas o edificaciones, ellos se resguardan en cuevas naturales como lo haría un animal salvaje, o bien como la haría el hombre salvaje.

Así, entonces, los cíclopes son presentados como seres que no trabajan la tierra, no se lanzan al comercio o la conquista de nuevos territorios, no navegan, no construyen casas, no se asocian colectivamente en un gobierno ni respetan ley alguna más que la propia. Sin embargo, estos no son bestias, sino seres salvajes con cierta humanidad, pero aún no civilizados o alcanzados por la cultura. Cuando se encuentra Odiseo con Polifemo, el héroe describe al cíclope como

“[...] un hombre de talla gigantesca, que apacentaba solitario sus rebaños, lejos de los demás cíclopes, sin mezclarse jamás con ellos y llevando una vida brutal y salvaje. Era un monstruo horrible, y más que un hombre parecía una montaña inmensa [...]” (Homero. 1943: IX, 187-192)

Polifemo es un hombre con cualidades que lo hacen monstruoso, un tamaño enorme, una fuerza gigantesca proporcional a su tamaño, una voz temible (Homero. 1934: IX, 257) y un único ojo en el centro del rostro, pero hombre al fin. Es un hombre, incluso pastorea rebaños, el único rasgo humano junto con la presencia del lenguaje y el uso del fuego, no obstante, vive aislado de los demás de su especie “llevando una vida brutal y salvaje”. Polifemo es un salvaje tanto físicamente como en su forma de vida solitaria y sin ley. Hay dos elementos más que terminan de cerrar el aspecto salvaje del cíclope, estos son su antropofagia, por un lado, y su falta de hospitalidad por otro. No me detendré mucho en la antropofagia, pues el devorar la carne cruda de hombres, por obvias razones, lo despoja de su humanidad y lo acerca más a una bestia salvaje que a un hombre.

En cuanto a las normas de hospitalidad de la antigua Grecia y su relación con las deidades, empezaré por resaltar que Odiseo, por su parte, va al encuentro con el cíclope abierto a la tradición de hospitalidad, lleva consigo sus mejores hombres, un gran odre de su vino más deliciosos y una gran cantidad de provisiones para compartir con aquél ser que habitaba en la caverna; y al encontrarse con Polifemo se presenta identificándose como un aqueo que vuelve de haber conquistado Troya bajo el mando de Agamenón, temeroso de los dioses y cierra su presentación con una súplica de hospitalidad y citando el deber divino, emanado

por Zeus, de parte de cualquier anfitrión de cuidado de los suplicantes a riesgo ser castigado severamente por el rey de dioses a quien no lo cumpla¹². Odiseo apela a un ser hospitalario y temeroso del castigo divino, recuérdese que el héroe fue al encuentro con el cíclope con ánimos de averiguar si estos eran seres “violentos, salvajes y sin ley, u hospitalarios y temerosos de las deidades.” (Homero. 1943: IX, 175-176), además Odiseo le está narrando este hecho a Alcínoo, quien lo acogió respetando las leyes de la hospitalidad. En contraposición, Polifemo responde negándoles la hospitalidad y expresándose más poderoso que los dioses, y por tanto nada teme de ellos.

¡Extranjero! Eres un incauto, y bien se ve, además, que vienes de muy lejos, cuando pretendes que tenga piedad y que me cuide de los dioses. Pues aprende que los cíclopes no se preocupan de Júpiter ni de los demás dioses, pues somos más fuertes y poderosos que ellos. De modo que de no dictarme mi corazón y mi ánimo piedad hacia ti y tus compañeros, en vano tratarías de obtenerla invocándolos. (Homero. 1943: IX, 273-278)

El cíclope se muestra inhospitalario y sin temor a los dioses, es decir en el lado opuesto de la fórmula que había planteado Odiseo. Instantes después el monstruo devora a dos de los hombres de Odiseo sin previo aviso (véase que no comete simplemente el aberrante hecho de alimentarse de carne humana, sino de dos extranjeros que habían llegado suplicando hospitalidad), mostrándose así, junto con la descripción del terreno que habita, su morada y sus palabras, “violento, salvaje y sin ley”.

¹² “La acción de acoger a un extranjero como huésped en la casa propia constituye una institución social enormemente arraigada entre los nobles homéricos, que se conoce como “deber de *xenia*” (ξενία) o “deber de hospitalidad”. Cuando un extranjero (un noble) llegaba a una casa o a una corte de un país extraño, lo primero que hacían sus anfitriones era ofrecerle comida, bebida y lavado, para que el extraño se pudiera recuperar del cansancio del viaje. Luego, se le hacían las típicas preguntas sobre su procedencia, qué le había llevado a viajar hasta allí, etc. Después, se le ofrecía alojamiento por el tiempo que fuera necesario. Finalmente, antes de su partida, el anfitrión le ofrecía al huésped algunos presentes para que se los llevara a su casa, como símbolo de su hospitalidad. Gracias al deber de *xenia*, el viajero gozaba de una garantía, de un respaldo, cuando salía de su comunidad, ya que sabía que, por regla general, en cualquier sitio al que fuera iba a encontrar una ayuda en el camino, tanto de cara a su alojamiento como a su manutención. El deber de *xenia* era recíproco, de manera que quien fuera acogido como huésped en casa de alguien, debía en el futuro recibir a esa misma persona en su hogar (o a sus descendientes, pues el estatus de “huésped de” era hereditario), y corresponder con nuevos regalos. Además, los vinculados por una relación de hospitalidad no podían mantener en el futuro relaciones hostiles entre sí, y estaban obligados a prestarse ayuda mutuamente si la ocasión así lo requería.” (Álvarez Rodríguez, B. 2019.: 5)

El cíclope Polifemo es descrito en el canto IX de *La Odisea* no tan sólo como un enemigo de Odiseo, sino como el reverso del héroe. Todo lo que Polifemo es, Odiseo no lo es, y todo lo que Odiseo es, Polifemo no. El salvajismo del coloso, su cuerpo monstruoso, su falta de ingenio, de habilidades socio-culturales como la agricultura, carpintería y navegación, su carencia de sociabilidad con otros seres de su misma especie, su falta de temor a los dioses, su ausencia de leyes, su gran fuerza y su inhospitalidad son el reverso exacto de como se ha venido caracterizado a Odiseo hasta el momento. Un hombre no simplemente civilizado, sino también rey de Ítaca, es decir, el jefe de su civilización, con un cuerpo que no destaca por su fuerza, pero que todo lo puede gracias a su astucia, habilidoso en los trabajos socio-culturales como la carpintería, la navegación y la agricultura, con familia, amigos, súbditos y soberanos, respetuoso de las leyes y temeroso de los dioses, capaz de ser hospitalario con extranjeros y de recibir la hospitalidad. Uno vive en una cueva con restos de comida y excremento repartidos por ella, el otro es el señor de un palacio con sirvientes que mantienen la morada limpia y ordenada. Odiseo, conocido por su ingenio y su capacidad de oratoria para engañar a sus adversarios se contrapone con la credulidad de Polifemo, su voz monstruosa y su pobreza para darse a entender. Polifemo no es un igual que deviene enemigo de Odiseo como Héctor y Aquiles en *La Ilíada*, tampoco una alteridad a la que pueda enfrentársele casi de igual a igual como con Circe, el cíclope es el reverso de la moneda del héroe homérico. Cuando Polifemo es fuerte, Odiseo está en una situación de debilidad y cuando el héroe se vuelve fuerte, el cíclope se encuentra debilitado y en inferioridad de condiciones, nunca se da una pelea entre iguales, uno se fortalece en el debilitamiento del otro.

Polifemo es presentado de este modo, inversamente a Odiseo, como violento, salvaje, sin ley, sin amo, inhospitalario, sin temor ante los dioses, etc., pero falta un rasgo más del coloso que considero de vital importancia para comprender el final de este canto y que no suele reconocérsele demasiada trascendencia. Rasgo del que el propio Odiseo se percató y es consciente al momento de revelarles su verdadero nombre a Polifemo mientras parte a mar abierto. Esto es que Poseidón, dios de los océanos, es el progenitor del cíclope que el héroe ha cegado. Tras haber clavado la estaca en el único ojo de Polifemo, Odiseo y sus hombres se esconden en la cueva mientras el monstruo llama a gritos a los demás cíclopes de la isla, una vez llegados estos a su rescate y preguntarle el motivo de su pedido de auxilio, Polifemo,

producto de la artimaña de Odiseo, les responde que “Nadie” lo había herido. Ante tal respuesta los cíclopes le respondieron:

Pues si nadie te hace lo que tienes, ¿qué quieres que le hagamos nosotros? ¿Cómo podemos evitar los males que Júpiter nos envía? Ruega a tu padre, el soberano Neptuno, y que él te socorra. (Homero. 1943: IX, 409-412)

Los compañeros de Polifemo han revelado que él es hijo de Poseidón, dios de los mares, y tanto Odiseo como sus hombres lo han oído. El coloso no sólo no siente temor de los dioses debido a su gran fuerza, sino que también cuenta con la protección y la gracia de uno de ellos por ser su progenie. Polifemo es hijo de Poseidón, esto es importante porque los dioses griegos tienen la particularidad de sentir y actuar como los humanos, tienen deseos, caprichos, sienten amor, lujuria, odio, vergüenza, ira, celos, etc. tanto entre ellos mismos como así también para con los humanos, pero su poder para actuar acorde a sus sentimientos supera por mucho al de los hombres. Esto significa, por un lado, que Poseidón no es un dios imparcial, va a tomar partido acorde a lo que siente y piensa, y, por otro lado, debido a su gran diferencia de poder con los hombres, puede cambiar la situación de estos a voluntad si se siente irritado por ellos. Ser hijo de un dios y ser reconocido y querido por este conlleva cierta garantía, pues este tiene un poder magno para vengar cualquier ofensa contra sus hijos.

2. El nombre de “Nadie”, impropiedad y propiedad

Cuando Odiseo arriba a la isleta que se encontraba delante del país de los cíclopes su comportamiento no se diferencia del de cualquier sujeto, los hombres a su cargo obedecen sus órdenes como si estuvieran solos, pues eran órdenes esperadas por todos y que cualquiera en su lugar hubiera tomado. Llevó las naves al puerto natural que se veía más favorable, una vez dentro del puerto en medio de la noche amainaron las velas y se entregaron al sueño, al amanecer recorrieron la isla, cazaron cuanto animal salvaje encontraron en su camino, bebieron vino y al divisar el fuego y las voces que venían de la tierra de los cíclopes decidió ir en pedido de hospitalidad hacia las luces y voces. En los demás cantos, Odiseo casi siempre repite estas mismas acciones al llegar a las distintas islas, aparca los barcos, recorre el territorio, caza, come y va en busca de hospitalidad. Recuérdese que el deber de Xenia de la hospitalidad es una costumbre con fuerza de ley, pues emana de Zeus mismo, y es

comprendido tanto por el anfitrión como por el huésped. Hasta ese momento el héroe homérico hizo lo que cualquier griego en su situación hubiera hecho. Si se tomaran estas primeras páginas del canto IX y se preguntara quién es Odiseo se podría responder que es cualquier noble griego que vuelve de la guerra y se topó con una isla mientras navegaba hacia su tierra. Un griego que ha navegado como se navega, que ha saciado sus necesidades como las saciaría cualquier otro y ha ido en busca de hospitalidad como el sentido común de cualquier hombre lo hubiera dictado. Odiseo es hasta aquí, en términos heideggerianos, la representación del “uno”. El uno es el modo en que el *ser-ahí* se despliega cotidianamente, es el modo de ser de término medio en la que uno se maneja públicamente con los otros. Cuando Heidegger se pregunta por el quién del *ser-ahí* no se está preguntando por una persona determinada, sino por el modo en el cuál el *ser-ahí* se comprende diariamente, y este modo es el uno. De esta manera, Odiseo apela a la hospitalidad al llegar a una isla porque es lo que uno hace en un país extranjero para gozar de cierto resguardo y ayuda en sus expediciones fuera de su comunidad. Odiseo no actúa como una persona en particular lo haría, sino como todos lo harían, uno cualquiera iría en busca de hospitalidad en la situación de Odiseo. Así, cuando Odiseo se deja guiar por el uno, haciendo lo que se hace y del modo en que se hace, acontece un aplanamiento de sus posibilidades de ser, pues no empuña su ser propiamente, sino que se deja llevar por lo que el uno dicta. Las posibilidades de ser del *ser-ahí* quedan allanadas por lo que cualquier *ser-ahí* haría en tales situaciones, el *ser-ahí* se encuentra “bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado su ser.” (Heidegger, 2018: §27, Pp. 143) Pero, como se dijo anteriormente, estos otros no son un grupo de personas en particular, son nadie y todos al mismo tiempo, es cualquier otro, incluso uno mismo pertenece a los otros, por eso los otros son “uno” en el sentido más impersonal posible en el que “uno” hace lo que “se” hace cotidianamente en determinada situación. Odiseo va en busca de hospitalidad en el desamparo de un territorio nuevo, lejos de su hogar, como “uno” lo haría en ese contexto. Odiseo hace lo que cualquier otro haría y de la manera en que cualquiera lo haría. Hay una indiferencia del *ser-ahí* en su modo de ser de término medio en tanto no se diferencia un *ser-ahí* en particular de otro, pues uno es como todos los demás.

Este modo de ser cotidiano de la co-existencia regido por el uno es la impropiedad. Sin embargo, Odiseo no ha perdido la posibilidad de ser sí mismo por dejarse llevar

cotidianamente por la impropiedad del uno. La impropiedad es el modo de ser de término medio en la que el *ser-ahí* se desemboza corrientemente, y eventualmente tiene momentos de propiedad. La existencia del *ser-ahí* es una especie de modulación en la que éste va y viene de un modo de ser a otro, no hay tal cosa como existencias puramente propias que toman al ser en sus manos y eligen su camino sin dejarse guiar por lo que el uno dicta y otras puramente impropias, eso sería tener una interpretación moral de las existencias y Heidegger lo que trata de hacer, tal como se dijo en el punto 1 de la sección I, es un análisis ontológico a partir de una fenomenología hermenéutica del *ser-ahí*, es decir que busca describir las estructuras y modos en el que el *ser-ahí* es. El *ser-ahí* de término medio, es decir, cotidianamente, es en el modo de la impropiedad.

La impropiedad como modo de ser cotidiano del *ser-ahí* se da en tres aspectos: las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. Las habladurías son el dejarse llevar por aquello que se está diciendo relegando aquello de lo cual se está hablando, es decir que el modo de ser cotidiano del *ser-ahí* hace que ya no se cuestione aquél ente del cual se está hablando, sino que la charla se queda en la superficialidad de aquello que se está diciendo. Las habladurías constituyen la forma de ser del comprender y del interpretar (sección I, apartado 1.5. b) de término medio del *ser-ahí*; en lo que se dice se encuentra implícita una comprensión e interpretación del mundo, del “*ser-ahí* con” de otros y del “ser en”, o sea el existencial estar volcado al mundo de manera familiar en la que el *ser-ahí* habita el mundo relacionándose con los demás entes que en él comparecen familiarmente, peculiar de cada caso. Cotidianamente el habla comunicada es comprendida sin que el que oye comprenda verdaderamente sobre lo que se está hablando, el *ser-ahí* de término medio pierde de vista el ente de que se está hablando para concentrarse en lo hablado sin más. Las habladurías de esta manera consisten en el transmitir y repetir lo que se habla sin detenerse en el ente del que se habla, las habladurías hablan de lo hablado, pero no del ente del que se habla hasta el punto que lo hablado cobra un estatuto de autoridad al modo de “esto es así porque así se dice que es y se hace así porque así se dice que se hace”. De esta manera se comprende aquello de lo que se habla sin que uno tenga que apropiarse del ente hablado. Esta consolidación de autoridad de lo hablado sin necesidad de fundamentarse en el ente del que se habla, sino sólo porque es lo que “se dice”, no solo favorece al aspecto público de la impropiedad en la que uno hace lo que “se” hace, dice lo que “se” dice, siente como “se” siente, sufre como “se”

sufre, etc., sino que también encubre los entes en una interpretación que determina lo que es tal ente y cómo este es. Cuando Odiseo profiere su súplica de hospitalidad apelando a las costumbres de un señor con sus huéspedes y a la tutela de Zeus de dicha costumbre no hace más que dejarse guiar por las habladurías, sin detenerse en a quién le pide hospitalidad y en qué consiste dicha hospitalidad. Y Polifemo se lo hace notar, primeramente, cuando le dice que los cíclopes no se cuidan de los dioses por ser más fuertes que ellos y que por tanto no seguirá tal costumbre emanada de Zeus, y, en segundo lugar, cuando, alegre de embriaguez por el sabroso vino que Odiseo le regala, le dice que el don de hospitalidad que finalmente le dará será el comérselo de último entre sus hombres. Así, cuando el héroe homérico habla pidiendo hospitalidad, lo hace sin cuestionarse lo que la hospitalidad es. Odiseo, primeramente, va a pedir hospitalidad cuando ya había descansado, comido y llenado sus naves con provisiones porque es lo que un noble griego hace cuando llega a un país extranjero, y, en segundo lugar, una vez frente al cíclope, pide hospitalidad remitiéndose a la garantía divina de tal costumbre y a los deberes del anfitrión para con él sin cuestionarse por el ente del que está hablando, en este caso la hospitalidad. No se detiene a pensar a quién le solicita hospitalidad, lo que la misma significa, ni la razón para recibirla y darla con fuerza de ley.

En cuanto a la avidez de novedades, el *ser-ahí*, absorto en el mundo, curándose de... y procurando por..., nunca termina de profundizar en aquello sobre lo que se está abocando, sino que constantemente va detrás de algo nuevo sobre lo cual volcar su cura. El *ser-ahí* de término medio, sumido en la impropiedad, no termina de comprender aquello sobre lo que se está ocupando que rápidamente persigue algo nuevo frente a lo cual ser relativamente a ello. De este modo el *ser-ahí* entra en una vorágine de persecución constante de lo nuevo sin demorarse sin embargo en ninguna de estas novedades. De este modo todo se encuentra abierto para el *ser-ahí*, aunque en ninguna cosa se demora. Esta avidez de novedades que caracteriza la impropiedad típica del *ser-ahí* de término medio se encuentra íntimamente relacionada con las habladurías, pues aquello que las habladurías dictan que se debe leer, hacer o de lo que se debe hablar es la novedad detrás de la cual correrá el *ser-ahí* a ocuparse.

En tercer lugar, la ambigüedad describe el confuso estado de comprendido con el que el *ser-ahí* se desenvuelve cotidianamente. Resulta que en el diario ser en el mundo el *ser-ahí* cree

comprender su proyectarse a partir de las promesas del uno, y al hacerlo no hace más que cerrarse a las posibilidades de ser que creyó haber abierto. El *ser-ahí* se encuentra constantemente proyectándose hacia delante curándose de ... y procurando por ..., y en esa curaduría de los otros entes y de sí mismo el *ser-ahí* abre un mundo en el que se desenvuelve interpretándolo según lo que cree que acontecerá. En el modo de ser de término medio del *ser-ahí* todo lo que este hace, dice, siente, etc. tiene el aspecto de genuinamente comprendido y, sin embargo, no siempre lo está, pues se genera una ambigüedad en lo comprendido nacida de lo que el uno dicta. El uno anticipa promesas de lo que debe suceder ante tales situaciones, aunque aún estas no se hayan desarrollado, de tal modo que si uno dice o hace determinada cosa ya sospecha de antemano como acabará dicha situación, pero no siempre lo hace porque haya genuinamente comprendido lo que está pasando, sino más bien porque se deja guiar por las promesas del uno, es decir, lo que el uno dice que pasará si actuamos de tal o cual manera. Todos saben hablar de lo que aún falta por suceder y en consecuencia la falsa certeza de las promesas del uno que vaticinan lo que falta por acontecer se confunden con lo realmente comprendido por el *ser-ahí*, generando una ambigüedad sobre que se ha genuinamente comprendido.

En *La Odisea*, el héroe homérico desencadenó el conflicto del canto IX por haber creído comprender una situación, cuando en realidad se estaba dejando llevar por las promesas del uno. Odiseo al llegar a la isla de los cíclopes, guiado por la publicidad, hace lo que haría cualquier noble griego, esto es: ir en busca de hospitalidad, pese a que ya había obtenido lo necesario para continuar su viaje, pero al ver fuego y escuchar voces comprende falsamente, guiado por las promesas del uno, que allí habitaban hombres y que en tanto tales se gobernaban por la costumbre divina de la hospitalidad. Una vez en la cueva de Polifemo, el héroe homérico realiza la súplica de hospitalidad tal y como se profiere al encontrarse con el señor de la casa, pero guiado por las habladurías dice la súplica por la súplica misma sin comprender a quién la remitía ni lo que la hospitalidad significaba para un ser que no es humano. Es más, hasta que el coloso habla con voz aterradora y se devora a los primeros dos hombres, Odiseo no siente temor, sino curiosidad, pues el uno no le dictaba sentir temor. Odiseo había entrado a la morada de un extraño sin permiso, visto que tal morada se asemejaba más a la cueva de una fiera que a la casa de un hombre, comido y bebido su alimento y leche sin permiso, y sin embargo no sintió que el peligro estuviese cerca porque

para la sociedad griega de ese entonces la costumbre de hospitalidad era por sobre todas las cosas el deber que cualquier hombre cumpliría. Odiseo actuó estando bajo el modo de ser de término medio de la impropiedad como lo haría cualquier griego en su situación.

En el modo de ser de la impropiedad el *ser-ahí* se encuentra absorto en el mundo del que se cura, dejándose guiar por la publicidad del uno, las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad en su desenvolverse diario. Este modo de ser impropio del *ser-ahí* es una fuga de su poder ser sí mismo propio en el que el *ser-ahí* se absorbe en el mundo del que se cura amparándose en la protección del uno, hay una huida del *ser-ahí* ante sí mismo que termina por verterse hacia el mundo y los dictámenes del uno. A diferencia del temor en el que el *ser-ahí* huye del ente intramundano amenazador, en la impropiedad se huye hacia los entes intramundanos en los que el uno establece cómo curar de ellos ahogando las posibilidades de ser bajo la adormecedora familiaridad del “ser en” (en la que, como se mencionó anteriormente, el *ser-ahí* se maneja familiarmente con los entes que lo rodean como un “estar familiarizado con” o “estar habituado con”) guiada por la publicidad, las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. La fuga del *ser-ahí* hacia la familiaridad del “ser en” de la impropiedad es una fuga ante la no familiaridad del *ser-ahí* yecto en el mundo y entregado a la responsabilidad de darse a sí mismo su ser. Sólo el *ser-ahí* puesto ante su sí mismo puede huir de él hacia la impropiedad y la protección del uno, no podría el *ser-ahí* fugarse de su sí mismo si antes no fue puesto de alguna manera ante él. Es necesario que el *ser-ahí* se encuentre existencialmente en un estado de ánimo fundamental que sea capaz de salirse de la dictadura del uno y colocarse ante su sí mismo. En *El ser y el tiempo* Heidegger se concentra en la angustia como aquél temple anímico fundamental que pone al *ser-ahí* ante la responsabilidad de darse a sí mismo su ser, revelando la no familiaridad del *ser-ahí* en cuanto ser en el mundo yecto al mundo y entregado a su propia responsabilidad; pero también existen otros estados de ánimo fundamentales, tratados en otros textos, pero no así en *El ser y el tiempo*, que cumplen la misma función como pueden ser el aburrimiento, la nostalgia y el tedio. La angustia se angustia ante el ser en el mundo mismo, ningún ente del mundo funciona como aquello ante que se angustia la angustia, lo que angustia es revelado en el estado de abierto como el mundo mismo que le es inherente al *ser-ahí* en cuanto ser en el mundo. La angustia arroja al *ser-ahí* contra su “poder ser en el mundo” propio, el *ser-ahí* se angustia porque es puesto ante su “ser posible”, es decir que es descubierta como proyecto

que parte de sí mismo y no sujeto a las cadenas de la dictadura del uno. El mundo mismo es aquello ante lo cual se angustia la angustia sin ser ningún ente intramundano a la vez, el *ser-ahí* se encuentra angustiado ante el mundo que ha perdido su significatividad en tanto familiaridad del “ser en”, no es el mundo en abstracto el que angustia al *ser-ahí*, sino más bien su propio ser en el mundo revelado como suyo. El *ser-ahí* se comprende como arrojado, obligado a existir y a cargar con la responsabilidad de su existencia. La apertura que se da en la angustia abre la posibilidad de la existencia propia que se encontraba oculta en la impropiedad del uno. La angustia abre al *ser-ahí* ante su sí mismo, ante la posibilidad de empuñar su propio ser, siendo libre así para ganarse a sí mismo o para perderse en la impropiedad. En la impropiedad el *ser-ahí* está familiarizado con el mundo y sabe lo que debe hacer porque todos harían lo mismo en su lugar, sabe de qué hablar y sabe qué esperar tanto de lo que dice como de lo que hace. La angustia viene a romper con esta cotidiana y cómoda familiaridad del mundo que protege al *ser-ahí* de la intemperie del ser sí mismo en la que tiene la responsabilidad de ser relativamente a su más peculiar poder ser. Allí, en la angustia, es puesto el *ser-ahí* ante la posibilidad de escoger el refugio del uno o la angustiante responsabilidad de su ser relativamente a sí mismo.

Cuando Odiseo recibe de Polifemo la respuesta de que no reconoce el deber de hospitalidad, niega su temor a los dioses y acto seguido devora a dos de sus compañeros, la familiaridad del mundo le es rota; aquello que las habladurías le indicaban que debía tener por respuesta no sucedió, lo que se suponía que debía realizar el cíclope no pasó y la situación que creía comprendida no lo estaba. Todo aquello que el uno le había dictado al héroe homérico de repente choca contra las palabras del cíclope, y para coronar tal resquebrajamiento de la significatividad del mundo que creía comprendido por medio de los dictámenes del uno, Polifemo se come vivos a dos de los compañeros de Odiseo anunciándole la inminente muerte tanto de él como del resto de sus hombres. En ese momento la familiaridad del mundo con la que se manejaba el héroe homérico queda rota. Inevitablemente la angustia de reconocerse como un ser entregado a la responsabilidad de sí mismo en tanto su condición de yecto en el mundo invade al héroe griego. Ante tal angustia Odiseo puede volver a buscar refugio en la familiaridad del uno agarrando su espada, como se suponía que haría cualquier hombre, y lanzarse contra Polifemo por más que después no tenga manera de mover la pesada roca para salir de la caverna, o puede empuñar la responsabilidad de darse a sí mismo su ser

esperando y urdiendo un plan original que solamente él podría fraguar y que lo salve de la muerte, esto último es lo que decide Odiseo (Homero. 1943: IX, 287-318). Ante la no familiaridad de su ser en el mundo que la angustia ha revelado el héroe homérico tiene la opción ampararse en la familiaridad del uno que le dice cómo debe actuar y lanzarse a atravesar al cíclope con su espada, o bien puede abrazar la propiedad y actuar como solamente él lo haría más allá de los dictámenes del uno. Odiseo decidió no dejarse llevar por la impropiedad y a la mañana siguiente, luego de que Polifemo haya desayunado a otros dos de sus compañeros, mantuvo la calma y elucubró un plan que le permitiría vengarse y al mismo tiempo escapar de la muerte.

El plan era elaborado y de gran astucia: Primero, mientras Polifemo pastoreaba sus animales fuera de la cueva y Odiseo y sus hombres estaban encerrados en ella solos, tomaron una rama de olivo, la afilaron con sus espadas hasta que su punta se volvió una estaca y la escondieron para que su captor no sospechara nada; cuando el cíclope regresó a la cueva con su rebaño Odiseo le ofreció como ofrenda el vino que había llevado consigo para obsequiarle al anfitrión que se suponía que les brindaría hospitalidad; una vez ebrio el cíclope, Odiseo le dijo que su nombre era “Nadie”; cuando Polifemo se recuesta a dormir vencido por el alcohol Odiseo y sus hombres calientan la punta de la estaca con las brasas de la fogata de la noche anterior y le clavan la estaca al rojo vivo en el único ojo del cíclope cegándolo dolorosamente; Polifemo pide ayuda a sus compatriotas cíclopes, pero el falso nombre de “Nadie” vuelve inútil la súplica de auxilio pues termina diciéndole a los demás cíclopes que “Nadie” lo había lastimado y por lo tanto no pudieron vengar la herida de su compañero ya que no había ser alguno sobre quien hacer recaer su braveza; por último Odiseo y sus hombres se atan al vientre de las ovejas para cuando el cíclope ciego palpe el lomo de los animales que liberará para que pastoreen y así solo queden sus enemigos en la cueva, puedan ellos salir junto con los animales sin ser detectados. Odiseo debía herir a su captor a tal punto de dejarlo incapacitado para pelear contra ellos, pues los cíclopes superan por mucho la fuerza de los hombres, pero no debía matarlo tampoco, porque si terminara con su vida no tendría forma de mover la pesada roca que cubría la entrada y moriría junto con sus hombres de una forma terrible, consumido por el hambre y la sed. Es en este punto donde el nombre falso juega un papel primordial, pues de caso contrario Odiseo se vería ante una encrucijada en la que sólo podía perder: o bien hería a Polifemo sin matarlo para usar su fuerza para mover la roca que

obstruía la entrada, pero al llegar los coterráneos del cíclope debería habérselas con ellos también y sería una pelea que ningún hombre podría ganar; o bien mataba a Polifemo y moría junto con sus hombres atrapado en la cueva. Hasta el momento el cíclope no conocía el nombre del héroe homérico, con lo cual al lastimarlo les diría a los demás cíclopes que unos forasteros lo habían herido. Odiseo necesitaba no ser notado por el resto de los habitantes de la isla y para ello necesitaba darle un nombre a Polifemo, pero uno con el cual él se vuelva inidentificable. “Nadie” fue el nombre perfecto para el plan de Odiseo, “Nadie” lo hunde en el anonimato invisibilizándolo ante los demás cíclopes. “Nadie” lo salva de la represalia de estos monstruosos gigantes, pero más que eso, lo ampara de la represalia de Poseidón, padre de Polifemo. Este plus no estaba contemplado en el plan de Odiseo, pues cuando elucubró su plan aún no sabía de la ascendencia del cíclope. Es cuando llegan los otros cíclopes por los gritos de Polifemo y le dicen que no pueden ayudarlo si la causa de su sufrimiento es nadie y que debería evocar a su padre, el dios de los mares, para que lo auxilie, que Odiseo se entera que el padre de su enemigo era Poseidón (Homero. 1943: IX, 409-412). “Nadie” lo ampara de la furia de un dios hambriento de venganza por la ceguera de su hijo. De Polifemo y los demás cíclopes podía protegerse echándose a la mar pues estos no conocían de navegación, pero de un dios no hay distancia terrenal que lo proteja. El anonimato ponía un velo ante los ojos de Poseidón volviendo impracticable su venganza. Odiseo había logrado herir a su captor, escapar de él, evitar su furia y eludir la venganza de los demás cíclopes y de Poseidón mismo.

3. Afirmación del pre-ser-se ante la predestinación divina

Odiseo ya había escapado de la cueva de su captor sin que este se enterara, el nombre de “Nadie” le dio la impunidad ante los demás cíclopes y ante Poseidón por haber cegado a Polifemo, llegó junto a sus hombres a su nave y se estaba yendo sin ser notado, pero pese a todo decide revelar al monstruo su verdadera identidad. ¿Por qué hace esto Odiseo? Él ya sabía que Poseidón era el padre de Polifemo, pues lo había escuchado de los demás cíclopes, y sabía que este dios gobierna en los océanos y sobre las tempestades que en los mares puedan ocurrir, y como si fuera poco, cuando Polifemo responde, al oír que Odiseo revelaba su verdadero nombre, que su padre, el dios Poseidón, tiene el poder de curarlo y de garantizar o no la vuelta a su patria, Odiseo se regocija sobre Polifemo diciéndole que ni siquiera el poder

divino de su padre podrá revertir la herida que le había acabado de hacer para cegarlo (Homero. 1943: IX, 500-525). Pareciera que está provocando al dios de los mares, como si desafiara el poder de los dioses con su astucia. Como se dijo, Poseidón rige en los mares y sobre las tempestades que en estos suceden, y Odiseo estaba lanzándose a mar abierto para regresar a su hogar después de 10 años de guerra, sin embargo, dos veces se afirma el héroe ante la idea del poder divino de Poseidón y la capacidad que este tiene para torcer el destino de los hombres en altamar.

No se puede decir que Odiseo haga tal cosa por imprudencia, pues durante todo el canto IX, en los cantos anteriores y posteriores y en *La Ilíada* ha demostrado ser el más prudente de los griegos. Tampoco considero que sus emociones lo hayan sobrepasado, ya que ni en su paso por el reino de Hades cedió su razón a la emotividad del momento, tampoco lo hizo al regresar a su hogar y ver a su hijo y esposa después de 20 años; ni el temor de estar en el reino de los muertos ni la alegría de regresar a su hogar con su familia logró torcer su calmado ingenio y astucia. Entonces, ¿por qué lo hace?

Poseidón es un dios con un poder divino con la capacidad de todo destino puede torcer, y Odiseo lo desafió. Al revelar el héroe homérico su verdadero nombre, desafía el poder divino y su capacidad de dirigir el destino de los hombres; Odiseo ya había tomado en sus manos su poder-ser en el modo de la propiedad reconociéndose como dirigido por mor de sí mismo a su más peculiar poder-ser en el momento en que decide esperar y elucubrar un plan para escapar de la cueva en vez de lanzarse, espada en mano, contra Polifemo. En ese momento, ante la angustiante inhospitalidad o “no familiaridad” de su “ser en”, a Odiseo se le reveló su “ser libre para” la propiedad de su ser en tanto posibilidad que todo *ser-ahí* es siempre ya. Y en el revelamiento de su nombre propio en la parte final del Canto IX lo que hace el héroe homérico es reafirmarse como ser al cuál le cabe irremediablemente la responsabilidad de su ser, le saca a la divinidad el poder de predestinar su ser y reafirma que la esencia del *ser-ahí* está en su existencia en tanto que el ser de uno mismo es, en cada caso, suyo, es decir, es la posibilidad a la cual éste se dirige relativamente por mor de sí mismo en la facticidad.

En el revelamiento de su identidad Odiseo se afirma como un ser al cual le cabe su ser, es decir que el ser de él es, en cada caso, suyo y por tanto se conduce constantemente a éste mismo. El *ser-ahí* es siempre y en cada caso el darse, en su proyectarse, su posibilidad de ser

a sí mismo, y justamente porque es el *ser-ahí* un ente que es posibilidad y como tal se da a sí mismo su ser, es que Odiseo pudo elegir el modo de ser de la propiedad por sobre la impropiedad para escapar de Polifemo ante la angustia que lo abordó en la cueva del cíclope cuando la familiaridad del mundo se le derrumbó. La angustia le abrió a Odiseo la posibilidad de optar entre la propiedad y la impropiedad, y pudo elegir la opción de la propiedad gracias a su determinación existencial de ser-posible-yecto-en el mundo que constantemente se haya proyectándose a su más peculiar poder-ser. Ontológicamente esto quiere decir que el *ser-ahí* es constantemente ya previamente para sí mismo en su ser. El *ser-ahí* es el único ser al que le va su ser, y por ende se comprende como “ser proyectándose relativamente a su más peculiar poder-ser”. Así el *ser-ahí* es siempre “ser relativamente al poder-ser” que este es ya él mismo. Esta estructura del ser del “le va” o “le cabe” su ser es el previo ser relativamente al ser que es ya él mismo, conocida como *pre-ser-se*, y esta es la estructura existencial que afirma Odiseo en el revelamiento de su nombre propio ante la idea de un dios, Poseidón, con el poder de determinar su futuro. Al descubrir su verdadera identidad cuando había escapado de todo peligro y posibilidad de represalia alguna con su falso nombre “Nadie” lo que hace Odiseo es erguirse como ser arrojado al mundo y entregado a la inexorable responsabilidad de sí mismo en tanto ser al que le va su ser, frente a la idea de un dios que amenaza con la posibilidad de cercenar su “ser libre para” escoger su poder-ser.

Conclusión final

La presente tesina busca interpretar el final del Canto IX de *La Odisea*, cuando el héroe homérico revela su verdadera identidad a Polifemo pese a que ya había escapado de él y se había librado de toda posible venganza mediante el artilugio de hacerle creer a su enemigo que su nombre era “Nadie”, desde la analítica existencial fundamental del *ser-ahí*.

Se propone así un trabajo hermenéutico de interpretación de un texto de ficción desligando al mismo de su época, su autor y su público originario para resignificarlo a la luz de los ojos de un lector que ha incorporado a su mundo propio el mundo propuesto por *El ser y el tiempo*. De esta manera el texto cobrará un sentido nuevo a partir de la fusión de horizontes que se produce entre el mundo que exhibe *La Odisea* y el ser-en-el-mundo de un lector que ha transitado el pensamiento de Heidegger. Esto se vuelve posible a partir de las categorías de

“autonomía semántica”, “distanciamiento”, “apropiación”, “proyección de mundo” y “autoproyección” propias de la hermenéutica ricoeuriana.

Quien se deje verdaderamente absorber por el mundo que Heidegger propone en esta obra de juventud no puede permanecer inmovible ante ella, al igual que con cualquier genuino estar absorto en el mundo de un texto. La apropiación de un texto por parte del lector es una apertura de sí mismo al mundo que la obra literaria propone y un dejarse envolver por este al punto que el propio mundo del lector termina por enriquecerse al fusionarse con aquél mundo del texto que lo ha cautivado, terminando así por ampliarse el propio *ser-en-el-mundo* del lector. En la presente tesina, es al ir al encuentro del proyecto de mundo que propone *La Odisea*, con el *ser-en-el-mundo* ampliado tras leer *El ser y el tiempo*, que se vuelve posible una reinterpretación del revelamiento del nombre de Odiseo ante Polifemo a la luz de la propiedad, la impropiidad y la estructura existencial del *pre-ser-se*.

Sin embargo, para tal proyecto hermenéutico es menester previamente ampliar la noción de relato o narración de Ricoeur para que un texto filosófico tenga la capacidad de exponer un mundo propio al igual que una obra de ficción, de caso contrario no cabría la posibilidad de ampliar el mundo de *La Odisea* desde la analítica existencial fundamental del *ser-ahí*. Inclusive, ampliando lo suficiente la concepción de relato ricoeuriano y redirigiendo la lectura de Ricoeur de la historicidad heideggeriana, se ha vuelto posible no sólo el incorporar a los textos filosóficos en general como narraciones con la capacidad de ampliar el *ser-en-el-mundo* del lector, sino también pensar en un abordaje narrativo de la fenomenología hermenéutica de *El ser y el tiempo* en particular. De este modo se han ensanchado los márgenes del concepto de relato o narración ricoeuriano volviéndolo a este aún más abarcativo para alcanzar a una mayor cantidad de textos, lo que va a permitir reinterpretar el motivo por el cual Odiseo le profiere su verdadera identidad a Polifemo desde una perspectiva heideggeriana.

En el canto IX de *La Odisea* puede verse como en el héroe homérico acontece una modificación existencial de su modo de ser de término medio de la impropiidad a la propiedad tras una situación angustiante en la que se le derrumba la significatividad del mundo y el “ser en” de Odiseo pasa al modo existencial de la inhospitalidad o no familiaridad. En tal situación Odiseo se reconoce como *ser-en-el-mundo* yecto, entregado a

la responsabilidad de sí mismo siendo siempre ya previamente en su ser. Habiendo escogido el modo de ser de la propiedad el héroe griego elucubra un plan único, que solamente él podría haber fraguado, y que logra cegar a Polifemo, esconderlo en el anonimato del nombre “Nadie” para que su enemigo no pueda solicitar ayuda o venganza y permitir su escape sin ser notado. Sin embargo, al final decide salir del anonimato y revelarle su verdadero nombre al cíclope para reafirmarse, frente a la fuerza del poder divino de Poseidón de impedir su vuelta a Ítaca y pre diseñar su destino, como aquél ser al que le cabe su ser y que por ende tiene la responsabilidad ineludible y personal de darse a sí mismo su ser en un constante proyectarse relativamente a su más peculiar poder-ser.

De esta manera, a lo largo del trabajo se ha expuesto una reflexión filosófica personal partiendo, por un lado, de un poema épico, *La Odisea*, y, por otro lado, de la ontología fundamental heideggeriana presente en *El ser y el tiempo* sustentada en una mirada crítica de la hermenéutica ricoeuriana. Así, a partir de dos narratividades diferentes, la filosófica y la poética, se ha dado lugar a un pensamiento filosófico propio resultante de haber ampliado el propio *ser-en-el-mundo* tras la apropiación de *El ser y el tiempo* (narratividad filosófica) y *La Odisea* (narratividad poética).

A este respecto, Heidegger en su curso *Introduction to philosophy—Thinking and poetizing* (1990) considera al filósofo y el poeta, aunque distintos en sus estilos narrativos y en su forma de expresar el pensamiento, idóneos para, bajo su tutela, fomentar un “genuino pensar”. Este “genuino pensar” sería un pensamiento marcado por la pregunta “¿qué es ahora?” abordada de manera histórica, una interrogación que surge por lo que se presenta en el ahora, pero entendiendo que lo que es se encuentra entretelado por lo que fue y será. Los filósofos y los poetas, aunque diferentes en sus estilos narrativos, son los pensadores genuinos que ha escogido Heidegger para ser de guías y dar lugar al pensamiento genuino en los demás. Cabe aclarar que para Heidegger en este curso ponerse bajo la tutela de los filósofos y los poetas no significa adquirir un conocimiento enciclopédico de su pensamiento, sino más bien pensar con su pensamiento, esto es filosofar con su filosofía y poetizar con su poesía en la lectura de sus textos. Es un sumergirse en su lectura para acompañar el filosofar y/o poetizar que el pensador propone. De esta manera bajo la guía de su pensamiento uno puede llegar a tener un “pensamiento genuino” pensando y poetizando junto con el filósofo y el poeta. Desde ya

que cada uno lo hará narrativamente a su modo, el poeta mediante imágenes figurativas, símiles, metáforas, etc. que hagan remitir o ilustrar un pensamiento; y el filósofo mediante conceptos abstractos.

En la presente tesina se ha pretendido alcanzar un “pensamiento genuino” a partir del poetizar de Homero y el filosofar de Heidegger y Ricoeur preguntando por lo que ahora es en el final del canto IX de *La Odisea*.

Bibliografía

Álvarez Rodríguez, B. (2019). *Lotófagos, Sirenas y otros seres: la construcción de la alteridad neutra en la épica griega*. Synthesis, 26.

Aristóteles. (1998). *Libro I en Política*. Madrid, España. Gredos

Aristóteles. (1985). *Libro X en Ética Nicómaca*. Madrid, España. Gredos

Barragán, M. Á. y Cepeda, J. (2018). *Hermenéutica existencial en Ser y tiempo de Martín Heidegger*. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 39(118), 115-141.

Bertorello, A. (2005). El discurso sobre el origen en las Frühe Freiburger Vorlesungen de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal. *Revista de filosofía*, 30(2), 119-141.

Bertorello, A. (2008). Texto, acción y sentido en la fenomenología del mundo de M. Heidegger. *Revista de filosofía*, 33(2), 111-130.

Bertorello, A. M. (2006). *Una lectura crítica de la recepción de M. Heidegger en la teoría narrativa de P. Ricoeur en XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires.

Carr, D. (2015). *Tiempo, narrativa e historia*. Buenos Aires. Prometeo Libros.

Castro, M. A. (1999). *Monstruos y Mitos: Polifemo, el cíclope*. *Revista de arqueología*, 20(214), 14-23.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2001). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona. Editorial Anagrama S.A.

Gabriel, S. UBA. (2013). *La "dialéctica" del habla y de la escritura en la hermenéutica de Paul Ricoeur. Un estudio crítico.* En *III Jornadas Internacionales de Hermenéutica*.

Gadamer, H. G. (1977). La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico. *Verdad y método I*, Pp. 143-222. Salamanca. Ediciones Sígueme.

Genette, G. (1989). *Discurso del relato*. Figuras iii, 75-327.

Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona. Empresa Editorial Herder, S.A.

Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona. Herder Editorial, S.L.

Heidegger, M. (2018). *El ser y el tiempo* (Gaos, J., Trad.). Ciudad de México. Fondo de cultura económica.

Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo* (Rivera, J. E., Trad.) Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1990). *Introduction to philosophy—Thinking and poetizing*. Translated by Phillip Jacques Braunstein. USA. Indiana University Press.

Homero. (1943). *La Odisea. La Batracomiomaquia, himnos y epigrama*. Madrid. Ediciones Ibéricas.

Homero. (1982). *Odisea*. Traducción de Manuel Fernández-Galiano y José Manuel Pabón. Madrid, Gredos.

León, E. A. (2009). *El giro hermenéutico de la fenomenológica en Martín Heidegger*. Polis. Revista Latinoamericana, (22).

Llinares, J. B. (1996). *La construcción del tipo del "salvaje" en Homero*, en *Ludus Vítnlis*. Revista de filosofía de las ciencias de la vida. Vol. IV, nº 6, México, pp. 101-125.

Llinares, J. B. (2010). *La gestación del mito del “hombre salvaje” en los orígenes de la racionalidad occidental: el cíclope Polifemo en Homero y Eurípides*. Kleos, 2010, vol. 20, núm. 2010, p. 81-130.

Maceiras, M. (2003). *Presentación de la edición española en Ricoeur, P. Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato histórico (Vol. 1)*. Siglo xxi.

Ricoeur, P. (1995). *Apropiación* (Gabriel, S., Trad.) en *Hermeneutics and the Human Sciences* (Thompson, John, trans. and ed.), Cambridge University Press. Pp. 182-193.

Ricoeur, P. (2002). *El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto, La función hermenéutica del distanciamiento y La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México. Fondo de cultura económica.

Ricoeur, P. (2006). *El lenguaje como discurso, Habla y escritura, La explicación y la comprensión y Conclusión*. en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México. Siglo xxi editores, s.a. de c.v.

Ricoeur, P. (1982). *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo*. En: *Escritos de teoría*, V, Santiago de Chile, pp. 70-91. Traducción: Victoria Undurraga.

Ricoeur, P. (1999). *Lenguaje y filosofía y ¿Qué es un texto?* en *Historia y narratividad*. Barcelona. Paidós.

Ricoeur, P. (2003). *Existencia y hermenéutica en El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. México. Fondo de cultura económica.

Ricoeur, P. (2003a). *Introducción y Primera parte: El círculo entre narración y temporalidad en Tiempo y narración: Configuración del tiempo en el relato histórico (Vol. 1)*. Siglo xxi.

Ricoeur, P. (2003b). *Primera sección. La aporética de la temporalidad en Tiempo y narración III: El tiempo narrado (Vol. 3)*. Siglo xxi.

Trujillo, S. D. T. (2020). *Lenguaje, identidad y psicoterapia. La filosofía narrativa de Paul Ricoeur* (Doctoral dissertation, Universidad de La Laguna (Canary Islands, Spain)).

Índice

Introducción	1
Sección I. El método hermenéutico para una correcta exégesis filosófica	2
1. El proyecto ontologizador de la hermenéutica de <i>El ser y el tiempo</i>	3
1.1. Dos caracteres generales de los existencialistas	8
1.2. <i>Ser-en-el mundo</i> como estructura fundamental del <i>ser-ahí</i> sobre la que se hará la analítica existencialista	9
1.3. La constitución existencialista del mundo	10
1.4. La constitución existencialista del quién	12
1.5. La constitución existencialista del <i>ser-en</i> : Encontrarse, Comprender y Habla ...	13
a. El encontrarse	14
b. El comprender	16
c. El habla	20
2. Límites del proyecto ontologizador de la hermenéutica de <i>El ser y el tiempo</i>	22
3. La hermenéutica de Ricoeur, retorno a la epistemología conservando la ontología	26
3.1. Acerca del discurso escrito	28
3.2. Autonomía semántica del texto y distanciamiento	34
3.3. Apropriación, proyección de mundo y autoproyección	36
Consideraciones finales de la sección I	42

Sección II. La narratividad de los textos filosóficos en general y de <i>El ser y el tiempo</i> en particular	44
1. <i>El ser y el tiempo</i> en la teoría narrativa de Ricoeur	45
1.1. Aproximación al binomio <i>narración-mímesis</i>	45
1.2. La pre-comprensión del mundo de la acción en mímesis I	49
1.3. La composición narrativa de la trama en mímesis II	57
1.4. La refiguración del mundo de la acción en mímesis III	60
1.5. Sobre el carácter narrativo de los textos filosóficos y la crítica ricoeuriana al carácter narrativo del <i>ser-ahí</i>	64
a. La intra-temporalidad en la obra literaria	65
b. Historicidad y repetición en la obra narrativa	72
c. Sobre la crítica ricoeuriana a la historicidad heideggeriana	82
2. La restitución del carácter narrativo del <i>ser-ahí</i>	84
Consideraciones finales de la sección II	89
Sección III. El nombre de Odiseo en el canto IX. Impropiiedad, propiedad y pre-ser-se	91
1. El cíclope Polifemo y su representación homérica	93
2. El nombre de “Nadie”, impropiiedad y propiedad	99
3. Afirmación del pre-ser-se ante la predestinación divina	107
Conclusión final	109
Bibliografía	112
Índice	115