

La poética de lo posible en los textos: Una aproximación ontológica y hermenéutica

Lo posible como tarea e invención perpetua, aunque es nada menos que el poder-de-ser dentro de la verdad del ser, no ha recibido la debida atención en filosofía, particularmente en la tradición metafísica de la sustancia. En este trabajo se le va a dar alguna atención, lo que se hará principalmente a través del enfoque hermenéutico que al arrojar luz sobre el «mundo de los textos», hace que éstos nos aparezcan como mundos de posibilidades (Primera Parte); en la Segunda, se aportan las categorías ontológicas necesarias para la lectura de lo posible en los textos. Finalmente, en la Tercera Parte, se analizan algunos de los aportes de la hermenéutica de lo posible.

I. EL MUNDO DEL TEXTO, UN MUNDO DE POSIBILIDADES

Una vez que el discurso hablado queda in-scrito en un texto, el discurso se independiza de su autor, de la intención que éste tuvo al escribirlo, y, por supuesto, queda libre de las emociones que el autor experimentó cuando lo concibió en su mente cuando o cuando lo escribió. El texto, dice Gadamer, no es una manifestación vital de su autor ¹.

1 Cf. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud y R. Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, 468 y ss.

Un texto es un habla extrañada de su autor, y, consiguientemente, «comprender no es un acto de transposición psíquica»². Sin embargo, las pérdidas que la inscripción impone al discurso hablado quedan muy compensadas con las enormes ganancias: el texto se hace autónomo, inicia una vida propia que puede alcanzar milenios. Si el discurso hablado iba dirigido a sólo unos pocos oyentes, al ser fijado en el texto, queda abierto a todo el que sepa leer; por tanto, abierto a multitudes que el autor original del discurso no pudo prever. El texto despojado de las circunstancias materiales y sociales del discurso hablado se condensa en la idealidad pura del sentido, y se espiritualiza.

I.1. LEER ES CONVERSAR

El lector que se aproxima al texto, lo lee y apropia su sentido. Pero este sentido del texto pide ser restituido por el lector. Debemos entender bien esta restitución: no se trata de repetir algo pasado como si fuese un «primum» originario. Leer «es participar un sentido presente», es «participar en lo que se dice»³. Pero sólo hay participación mediante la comprensión; la lectura es una de las más altas tareas de la comprensión. Si el lector fuese mero oyente, captaría directamente el sentido de las referencias ostensivas del discurso, y no precisaría de la interpretación. Pero esta ventaja —si es que es una ventaja— no la tiene el lector, el cual, mientras lee, ha de interpretar al autor. Se crea así una suerte de conversación⁴ *hermenéutica* entre ambos. Gadamer asigna a la hermenéutica precisamente la tarea de entrar en diálogo con el texto⁵. Si al leer, conversa, el lector ha de seguir las reglas de

2 Cf. *ibidem*, p. 474.

3 Cf. *ibidem*, p. 470.

4 Decimos una suerte de conversación porque leer no es rigurosamente conversar: el texto no habla —o sólo lo hace por mediación del lector; éste puede hacer al texto cuantas preguntas desee, pero el texto no le ayuda, y permanece mudo a esas preguntas. Más bien, habría que decir, siguiendo la doctrina de Collingwood, que es el texto quien formula las preguntas cuya respuesta es el mismo texto.

5 Cf. *Verdad y método...*, p. 447.

toda conversación, a saber: no debe llevar argumentos en paralelo a los argumentos del texto. Una buena conversación no «se lleva», sino que se «entra o no» en ella. Análogamente, tampoco debemos llevar una lectura-conversación, sino que hemos de saber entrar en el texto.

El que lee ha de someterse a la lógica de las preguntas y respuestas que le guiarán en la dirección del tema. Esto es lo decisivo en toda conversación: ser llevado por ella en la dirección del tema para acabar en lo común de la interlocución. El que se adentra en la lectura ha de esforzarse por entrar en esa zona del acuerdo dentro de la cual el lector mantiene sus razones a la vez que hace valer las razones del texto. Este dejar valer lo extraño es la clave para conversar bien, y para saber leer en conversación. Es, como se ve, un asunto de saber. Saber, dice Gadamer, «quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario... Es algo fundamentalmente dialéctico... Y sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas»⁶. Si nos resulta difícil leer, es porque nos resulta difícil preguntar, esa difícil tarea que es más difícil que responder. Es más difícil porque quien responde prosigue un movimiento ya iniciado por el derrotero —esto es: el sentido— de la pregunta. Lo difícil es alumbrar la pregunta, esto es, el sentido de la cuestión. La pregunta va siempre por delante en las pesquisas intelectuales, porque preguntar es abrir el tema en cuestión.

Pues bien: cuando el lector logra entrar en conversación con el texto, entra en el *mundo del texto*. El discurso textual ya no ofrece referencias ostensivas a los objetos manipulables del entorno; pero en su lugar, nos conduce a un nivel más importante de la referencia, el nivel que Heidegger denominó «in-der-Welt-sein» o del «ser-en-el-mundo». En ese mundo del texto se alumbran nuevas figuras de sentido que no son sino nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo. Aquí es precisamente, en este nuevo campo de las referencias textuales, donde la hermenéutica encuentra su tarea más propia: explicitar qué tipo de ser-en-el-mundo se propone en el texto. Con mayor o menor fortuna,

6 Cf. *ibidem*, p. 442.

todo texto (religioso, filosófico o literario) ofrecen un mundo (el mundo del texto) dentro del cual el yo del lector pueda habitar y desplegar sus posibilidades más propias. El texto muestra al lector no tanto un *ser-dado* cuanto un *poder-de-ser*.

I.2. LA TRADICIÓN FILOSÓFICA DE LO POSIBLE

Desde Aristóteles corren dos tradiciones ontológicas: la de la metafísica clásica que es una tradición de la sustancia como estructura necesaria y permanente, y la tradición de lo posible. Ambas tienen sus raíces en Aristóteles. Este filósofo fue el primero en reconocer lo posible en la sustancia misma del mundo; sin embargo, por fidelidad a Platón, abandonó esta fecunda veta de la ontología. Y por este abandono es el responsable de la prioridad que la tradición metafísica confirió a lo actual sobre lo posible. Aristóteles, en su *Metafísica* (9, 8, 1059), otorga superioridad al ser en acto sobre el ser en potencia o *dinamis*. Los filósofos árabes y medievales hicieron suya la metafísica de la sustancia, y relegaron —o condenaron— la ontología de lo posible, cuyas categorías fueron poco o nada estudiadas. La hegemonía de la metafísica de la sustancia ha alcanzado tal plenitud y pervivencia que, Ernst Bloch cree que «puede decirse que los filósofos no han escrito prácticamente nada o, al menos, nada sustancial sobre lo posible»⁷. Las categorías de lo posible han permanecido muy descuidadas e indeterminadas fuera de los ámbitos de la lógica formal. En lo que sigue se harán unas rápidas determinaciones de semántica filosófica para hacer más practicable la tesis de este ensayo.

Si dejamos a parte el sentido de posible como sinónimo de lo probable, nos quedan dos sentidos muy netos de lo posible: uno en el plano objetivo y el otro, en el subjetivo. Posible subjetivo sería aquello de lo que un sujeto habla sin saber a ciencia cierta si lo que dice es verdadero o falso. Si digo «hoy puede llover», mi juicio se

⁷ Cf. *Principio esperanza*, t. I, Madrid, Aguilar, 1977.

mueve en el plano de lo posible subjetivo porque sé que hay otras premisas que desconozco. Aquí nos interesan los sentidos objetivos de lo posible. Siempre se ha visto lo posible vinculado a las condiciones de su existencia. En el caso de estas condiciones se cumplan en los diferentes órdenes objetivos de la realidad, tenemos los diferentes significados de lo *posible lógico* (porque se satisfacen las condiciones lógicas, o no hay contradicción con este orden).

Hay un posible físico o psicológico o moral, cuando algo satisface las condiciones o leyes establecidas válidamente para estos órdenes. El orden que más nos importa en este ensayo es el orden ontológico: en este orden lo posible es lo que está en potencia, no en acto; en potencia, esto es, las condiciones objetivas aun no han iniciado el movimiento hacia un fin en el que se actualiza la potencia. Pero el que algo esté en potencia no significa que sea irreal: hay un posible real del que vamos a hablar algo a continuación.

I.3. EL POSIBLE REAL

Lo posible real es lo posible *en la cosa*. El mundo de las cosas presentes no es un mundo concluso y cerrado, un mundo lleno de hechos fijos. Lo que hay en el mundo de las cosas son los procesos de lo que todavía no ha llegado del todo a ser eso que es. Es un mundo todo él tejido por redes de relaciones dinámicas, relaciones en las que se teje el presente «in fieri» con el pasado ya concluso y el futuro posible que aun está por hacer. Pues lo real posible es «todo aquello cuyas condiciones no están todavía reunidas todas ellas en la esfera del *objeto mismo*: bien sea porque tienen todavía que madurar, bien sea, sobre todo, porque surjan nuevas condiciones —aunque siempre en mediación con las existentes— con la entrada de un nuevo algo real». Para entender debidamente esta definición, es preciso añadir algunas determinaciones conceptuales sobre la noción de lo posible real.

Se habla de lo posible, en primer lugar, no porque nosotros lo conozcamos insuficientemente, sino que la insuficiencia viene de los mismos «fundamentos condicionantes *que se muestran*». Captamos

vagamente lo posible debido a que se nos ofrece envuelto en la condicionalidad parcial. Hay que advertir que esta parcialidad no está en nuestro conocimiento, sino en los *objetos mismos y en sus situaciones de hecho*. Así cuando Bloch habla de situaciones de hecho para enfatizar la condicionalidad parcial de lo posible, no se refiere al plano gnoseológico de la objetividad, sino al mismo «comportamiento de las cosas».

Si se hacen estas diferenciaciones, accederemos al ámbito de lo posible abierto (como un dinamismo inagotable), siempre abierto, aun en el caso de que nuestro intelecto crea que haya cerrado el conocimiento de las condiciones del paso de lo posible a lo real. Lo posible aparecerá como «un estrato reproductivo de lo posible «en la cosa», a diferencia de la mera realidad, de la objetividad»⁸. Penetraremos en ese estrato, si logramos traspasar los estratos objetivos, pero sólo procederemos por la vía de la objetividad gnoseológica. Sin embargo, la condicionalidad parcial de lo posible es una apertura hacia lo real, pero, debido a que no todos los condicionantes se muestran todavía, no se puede deducir —pasar— de lo posible a lo real. Dicho con los términos del célebre adagio: si se puede decir que «de esse ad posse valet illatio», también se puede añadir: «a posse ad esse non valet consequentia».

Finalmente, resta aún señalar que esa condicionalidad parcial de lo posible está sometida a dos suertes de situaciones:

1.^a Condiciones externas. Pese al optimismo lírico de tray Luis de León, que veía en las flores de su huerto la promesa de un fruto cierto, sabemos que condiciones externas (climatología, etc.) pueden malograr el proceso de fructificación de la floración, la cual no deja de ser un mero posible sometido a condiciones externas.

2.^a Puede también lo posible estar sometido a condiciones internas, que pueden ser débiles en tanto que las condiciones externas se mantienen fuertes y propicias.

Ambas condiciones se entrelazan e implican muy frecuentemente. Y así resultan dos modos de posibilidad: existe lo posible en tanto

8 Cf. *ibidem*, p. 235.

que *poder-ser* interno, activo. Es lo posible como capacidad o potencia activa. Y existe lo posible en tanto que *poder-ser-hecho*: se trata entonces de una potencia pasiva o mera potencialidad.

II. PARA UNA ONTOLOGÍA DE LO POSIBLE

Hemos de agradecer a Bloch la abundancia de ideas sobre la filosofía de lo posible, pero el filósofo que primera y más profundamente ha pensado el problema de lo posible es Heidegger. Él mismo lamenta que nadie antes se hubiera ocupado de rescatar esta fundamental dimensión ontológica. Heidegger se propone trascender la tradición metafísica que privilegia el ser actual y presente a expensas del ser posible. Con su habitual estilo de repensar viejos temas, alcanza de hecho una noción de lo posible, muy diferente de la que se usaba tradicionalmente. Hay que notar que en este tema, como en tantos otros, hemos de diferenciar Heidegger I y II, ambos separados por la «Kehre» ocurrida en su pensamiento en la década de los años 1930-1940. En la primera época, la del opus magnum *Ser y tiempo*, Heidegger piensa lo posible en la modalidad del *Dasein*; en la segunda época lo hace en la modalidad del *Sein*. Hoy se reconoce por los comentaristas que la «Kehre» no es una ruptura sino que el Heidegger posterior a la «Kehre» elabora una filosofía que es sólo el cumplimiento y la profundización de la primera. Por lo menos, en el tema de lo posible, esta interpretación continuista es patente. Tanto cuando Heidegger habla de la posibilidad (*Möglichkeit*) óptica de la existencia auténtica o inauténtica, como cuando habla de la potencialidad o capacidad de ser (*Sein-können*) y el «poder de ser» (*Ermögen* y *Vermögen*), está hablando del mismo posible.

II.1. PENSAR ONTOLÓGICAMENTE

Vamos a repensar y reseñar con brevedad estos importantes conceptos heideggerianos. Vamos a empezar tomando el consejo del

mismo Heidegger que nos dice que pensar «en su elemento» no es una simple operación que produce un resultado cognitivo de cierta utilidad o interés; pensar es llevar a cabo algo: un discurso, un proceso de razonamiento. Pero acabar, llevar a cabo un proceso es desplegarlo en plenitud: es producir y alcanzar esa plenitud. Y ¿qué es lo que despliega el pensamiento? «El pensamiento lleva a cabo (vollbringt) la relación (Bezug) del ser a la esencia del hombre». Dado que podríamos caer en la tentación de creer que es nuestro pensamiento el que «produce» esa relación, Heidegger se apresura a añadir: cuando se piensa correctamente, el pensamiento está en su *elemento*. Por largos siglos —y ésta es una queja recurrente en los textos de Heidegger—, el pensamiento ha estado operando, como el pez, fuera de su elemento. Es, pues, ya hora de devolver el pensamiento a su elemento. «El elemento es aquello a partir de lo cual, el pensamiento puede ser un pensamiento». Y, según Heidegger, el elemento «es propiamente aquello que tiene poder: el poder (eigentlich Vermögende: das Vermögen)»⁹. Si se comparan los textos de *Ser y tiempo* con los de la *Carta sobre el humanismo*, se apreciará una progresión en el pensamiento de Heidegger: primeramente, se ocupó de hacer análisis de las posibilidades del Desein, esto es, de la posibilidad (Möglichkeit) presente; posteriormente, se ocupó de la condición de posibilidad, esto es, de la potencia inmanente que hace posible, hace ser (Seinkönnen) esas posibilidades del Desein concreto.

II.2. LAS POSIBILIDADES DEL «SER-EN-EL-MUNDO»

Puesto que se trata de las posibilidades humanas, no hay modo más apropiado que proceder partiendo del concepto de hombre como «ser-en-el-mundo», que es la definición que mejor expresa el hecho primario de la realidad humana. Esta definición contiene tres términos. Dejemos de lado el término «mundo», que entenderemos como

⁹ Cf. *ibidem*, p. 223.

el mundo de la vida, el mundo de los hombres, y detengámonos brevemente en la preposición «en» y en el verbo «ser-en». El hombre es *en* el mundo no al modo como un contenido es en un continente; más que en términos espaciales, hay que hablar en términos ontológicos y referenciales, según los cuales, estar es estar-en-relación; estar es, en realidad, trascender. Yo no soy un ser completo que se ubica en un lugar del mundo, sino que soy una relación a lo otro que yo.

Ser-en-el-mundo. Todo este complejo de ideas lo expresa Heidegger con el nombre de Ek-sistenz. Pero esta ex-istencia no es existir tal como se entendía en la Edad Media: «qua actualitas», es decir, como lo realmente real, como lo actualmente presente, como la realidad de la esencia. El hombre no es —únicamente— una «existencia», sino un ser que tiene «Ek-sistenz». Por no haber distinguido debidamente estas dos nociones, la filosofía clásica no tuvo la oportunidad de pensar lo posible, y dejó escapar lo ex-stático. Para pensar lo posible, es preciso que determinemos algo más este concepto de Ek-sistenz. Heidegger nos dice que «la Ek-sistenz designa la determinación de lo que el hombre es en el destino de la verdad (im Geschick der Wahrheit) ¹⁰. Por lo que toca a su contenido, la ek-sistenz «significa la posición extática en la verdad del Ser» ¹¹. Y todavía en otra fórmula pregnante, a las que nos acostumbra Heidegger, dice: «La sustancia (Substanz) del hombre es la ek-sistenz» ¹².

Ésta es la dimensión ontológica más profunda, el hecho primario, y, en definitiva, la realidad más próxima a nosotros, y, sin embargo, como Heidegger reconoce: es la cuestión más difícil (schwersten) de pensar» ¹³. De hecho, la filosofía no consiguió pensarla debidamente hasta nuestros días. Ello fue debido a que las categorías de

10 Cf. *Lettre sur l'humanisme* (texto alemán y francés presentado por Roger Munier), París, Aubier, 199.

Hemos de prestar atención a los vocablos alemanes para expresar la posibilidad que se reúnen en este texto de 1946, y que son los mismos que Heidegger empleaba ya diecinueve años antes en *Ser y tiempo: Möglichkeit, Seinkönnen, Vermögen, Ermögen*.

11 Cf. *Über den Humanismus*, *loc. cit.* en nota 10, p. 62.

12 *Ibidem*, *loc. cit.*, p. 60.

13 *Ibidem*, *loc. cit.*, p. 71.

persona o de objeto enmascaran eso que hace que la ek-sistencia histórico-ontológica despliegue su esencia ¹⁴. Comprendemos así que mucho más productiva que esas categorías de persona o de objeto, es la categoría del ser-en-el-mundo.

«*Ser-en-el-mundo*». Hemos despejado ya qué signifique la preposición del «ser-en...», ahora aun debemos decir dos palabras sobre el «*Ser-en-el-mundo*». Este ser no es la simple repetición de momentos presentes, actuales e impersonales; mi «ser-en-el-mundo» es un ser-para-la-muerte. Entre todas las incontables posibilidades que me depare el mundo, la muerte es mi posibilidad última. Por eso la idea de la muerte, que como decía Schopenhauer, ha sido siempre la musa de la filosofía, nos enseña decisivas verdades sobre el ser y la ek-sistencia. «*Sub specie mortis*», podemos ver a plena luz la dimensión ek-tática del ser-en-el-mundo. Además, —y este esclarecimiento es importantísimo—: la posibilidad última de la muerte nos enseña que el ser del ser-en-el-mundo es una *temporalidad ek-tática y finita*. «*Mors certa, hora incerta*»: es incierto el curso temporal de mi vivir ex-tático, pero dispongo de plena certidumbre sobre su final: sé, consiguiientemente, que mi ex-istencia es finita.

Estas constataciones «*sub specie mortis*» derraman luz, además, sobre otras tres importantes magnitudes. Primeramente, sobre el «mundo» del ser-en-el-mundo. Este mundo no aparece como un mundo físico ni sociológico, sino como el horizonte de mi transcendencia hacia la muerte. En segundo lugar, por lo que concierne a mis posibilidades dentro de ese horizonte del mundo, veo «*sub specie mortis*» que todas mis biográficas posibilidades quedan fundadas, unificadas, constituidas e individualizadas por/desde ese horizonte.

Y, finalmente, ¿cómo aparezco yo mismo «*sub specie mortis*»? Como el que «*quotidie morior*», y como el que está indefectiblemente llamado a rendir cuentas en la hora de la última cuenta. Esta luz me lleva asimismo a caer en la cuenta de que mis posibilidades (esto es,

14 *Ibidem, loc. cit.*, p. 58.

de mi posible ex-istencia: lo que puedo ser) es algo más importante que mi esencia, la actualidad de lo que soy. Caigo en la cuenta de que en la actualidad soy un compuesto de facticidad (Faktizität) y posibilidad. Por lo primero, me reconozco yecto pero con capacidad de pro-yecto hacia el horizonte de posibilidades. Así pues, dado que el sentido significa dirección, reconozco que el sentido de mi vida no está en la actualidad del «hic et nunc»: el sentido me viene del futuro posible. El horizonte de posibilidades se abre ante mí, pero yo tengo que saber ordenar de un modo auténtico el tránsito de lo presente que tengo a lo futuro y posible que no tengo.

II.3. POSIBILIDADES INAUTÉNTICAS

Tener posibilidades no significa que éstas sean auténticas. Hay por lo menos dos situaciones en las que mis posibilidades pueden dejar de ser mías: una es la situación de ambigüedad (Heidegger la denomina «Zweideutigkeit»); la otra es la situación producida por la dictadura del «se» (Man).

Las «habladurías» y el «afán de novedades»

La primera situación de ambigüedad está producida por las «habladurías» (*Ser y tiempo*, párrafo 35) y el «afán de novedades» (párrafo 36)¹⁵. Aunque el lenguaje es lo que abre y trae a la comprensión, las «habladurías» que usan profusamente del lenguaje, «llegan a convertirse en su contrario: en un cerrar»¹⁶. Ese interpretar sin apropiación que efectúan incesantemente las «habladurías» crean un desarriago de la vida por el que se cortan las posibilidades más primarias, originales y genuinas.

15 Cf. *loc. cit.*, p. 63.

16 Puede verse en la traducción de José Gaos, 8.ª edición de 1991, en las pp. 186-189 y 189-192, respectivamente.

Esta situación se agrava todavía más con el «afán de novedades». Podría sospecharse que este afán conduce a nuevas posibilidades. Pero resulta lo opuesto. El afán de vivir nuevas posibilidades salta de lo actual a lo posible; pero hace esto para tornar a esta actualidad de aquí y ahora, a la que encuentro acrecida con las nuevas posibilidades. En cambio, el «afán de novedades», tal como nos lo describe Heidegger, «sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a lo nuevo»¹⁷. Lejos de afanarse por las nuevas posibilidades, que primero grana y luego desgrana fruitivamente, el «afán de novedades» sólo genera frutos huecos. «Si se cura de saber, es sólo para tener sabido»¹⁸, no para entrar en una nueva relación genuina con la cosa sabida.

El resultado tanto de este afán de habladurías como de las «habladurías» es una situación de completa ambigüedad en la que ya no se sabe lo mucho que se ignora o se ignora eso precisamente que se cree saber. Pero lo más grave desde el punto de vista de nuestro tema, es que en semejante situación, las posibilidades que se me ofrezcan ya no son verdaderamente más. Son posibilidades mostrencas que son para todos y para nadie. No tengo campo propio de acción real y personal, sino que me entrego al mundo del hombre medio, un mundo gobernado por la dictadura del «se»: del «se» dice, «se» oye, «se» hace, «se» lleva... De esta situación del «se» en la que tampoco se abren posibilidades, vamos a hablar a continuación.

El dominio del «se», y sus efectos sobre las posibilidades

Esta categoría (el «Man») de la Analítica Existencial de Heidegger nada tiene que ver con la categoría «hombre masa», que emplean los sociólogos. El «Man» tiene más que ver con la «plebs» de que habla Kierkegaard, puesto que la mayor parte de sus rasgos respectivos son coincidentes. El efecto más saliente del «Man» es la nivelación general a que somete toda diferencia de la personalidad. Los «ellos», que son

17 Cf. *ibidem*, p. 188.

18 *Ibidem*, pp. 191-192.

los que componen el «se», practican esta nivelación a la baja con rotundidad y sin contemplaciones. Lo que aquí más nos interesa señalar es que el «se» (das Man) se esfuerza por enmascarar las apariciones de lo posible por todos los medios a su alcance. El resultado de esta tendencia a los «términos medios» se patentiza en la disolución de la responsabilidad personal. La dictadura de la «grex» persigue a los e-gregios, reniega de sus talentos y les dificulta tanto la vida que cada vez se le hace a éstos más difícil el perseguir sus posibilidades.

Quien haya de realizarse en sus posibilidades tendrá que evadirse de la presión homogeneizadora de la masa. Ahora bien, la masa, como decimos, no permite fáciles evasiones al mundo de lo posible. Entre otras razones, porque al aparecer la novedad de lo posible en medio de la masa nivelada del «se», quedaría al descubierto toda la mediocridad y decadencia de los «ellos» que en esa masa ejercen la dictadura del «término medio». Quienes no sepan luchar y triunfar sobre el «se» —con frecuencia pagando un dramático precio— verán convertidas sus genuinas posibilidades ontológicas en simples posibilidades ópticas, que son simples variaciones cotidianas¹⁹, dentro de los estrechos límites del «termino medio» y bajo la dictadura del «se».

II.4. LAS CATEGORÍAS DE LO POSIBLE

Descubiertos los estratos productivos de lo posible, necesitamos todavía disponer de instrumentos o categorías para pensarlo ontológicamente. Bloch utiliza las siguientes categorías que pasamos a reseñar brevemente.

Categoría «FRENTE»

Ésta es la categoría del optimismo militante de la esperanza. Es esperar en contra del límite de lo no realizado aún (o lo incier-

¹⁹ *Ibidem*, p. 192.

to). Hay que reconocer que esta esperanza «frente» al límite está amalgamada con el temor: es tanto un temor esperanzado como una esperanza temerosa. Pero el temor no le rebaja a esta esperanza su capacidad de acción; la esperanza es acción «frente» a otras acciones adversas de la pura negación (tales como la guerra, la barbarie, etc.), o «frente» a la simple posibilidad negativa: la posibilidad de acabar despeñándose en la nada. Precisamente esta capacidad de acción, que constituye la praxis de la esperanza, es la que hace pasar la posibilidad real a la realidad. Se comprende que para esta índole de esperanza sea preciso el coraje, pues ha de transitar por caminos ásperos y abiertos a todos los riesgos y fracasos de las posibilidades que vengan a parar en nada.

Categoría «NOVUM»

Esta categoría, como la precedente, han sido casi enteramente descuidadas por la filosofía, tanto que «apenas se ha encontrado todavía un pensador que se ocupe de ella», dice Bloch. El abandono de este importante tema es tanto más sorprendente si se considera que lo «novum» está entrañablemente unido a la primavera y a toda experiencia del amor, y puede igualmente encontrarse en la víspera de todo gran acontecimiento. No sólo esto: lo *novum* también penetra todas las religiones, y atraviesa toda la Biblia.

En el exiguo espacio del «apenas» que deja Bloch, habría que situar a Gabriel Marcel, filósofo para el que tema de lo nuevo y de la esperanza son temas centrales de su filosofía. Bloch no menciona a Marcel. ¿Y Bergson? A este filósofo francés le dedica generosos párrafos, más bien críticos. Admite que late en su *élan vital* un gran amor por lo *novum*, pero el proceso permanece vacío y no produce otra cosa que el proceso»²⁰.

20 Cf. *ibidem*, p. 193.

Categorías «ULTIMUM» y «ADVENTURUM»

Hay algo sorprendente —por paradójico— en estas categorías, que han sido mucho más manejadas por la filosofía que las anteriores: lo sorprendente es que lo último, se pensó en términos de lo primero. A esto Bloch opone esta tesis tan típica de su filosofía: el omega del «adonde» no se explica por un «alfa» primigenio, es decir, no se explica desde el «de dónde» u origen, sino, al contrario: este origen se explica por el *novum* del final. Más aún: sólo con este *ultimum* se hace realidad el algo esencialmente irrealizado del origen»²¹. Pero este «omega» del «adónde», ¿qué es? ¿Es un fin como meta última o es una simple etapa intermedia en el movimiento de retorno al *alfa* del «de dónde»? La respuesta de Bloch es que el reino de la libertad no se encuentra en el eterno retorno al *alfa* o del «de dónde», sino que viene tras el éxodo hacia la tierra prometida, un éxodo a través del proceso de lo posible. Su argumento más neto es pensar que el *novum* no es un *futurum* (esto es, el despliegue temporal de algo germinal y ya latente en el interior de la naturaleza). El *novum* sería, más bien, el *adventurum* (esto es, la posibilidad real y no reductible a lo viejo). Y pues este *novum* es trascendente a toda *presencia* «hic et nunc», no puede tener lugar y es, por eso, u-tópico.

II.5. LAS CATEGORÍAS DE LA ONTO-TEOLOGÍA

La opción aristotélica por lo fijo, lo permanente e invariante en medio del dinamismo de las variaciones accidentales, condujo a identificar el ser con lo actualmente presente. En consecuencia, lo posible que no está presente ni actualizado tenía que ser considerado como falto de ser, como no-ser, sin existencia ni valor. En cambio, lo actual se consideró sustancial, esto es, una estructura estable y necesaria; la

21 *Principio esperanza*, p. 196.

sustancia era algo que existe por sí. Al aplicar estos caracteres del ente al Ser Supremo, se forjaron las categorías de la onto-teología. Señalemos las más significativas de estas categorías.

Si a la estructura actual y que existe, como todas las sustancias, por sí, la llevamos al límite, resulta el *Ipsum Esse, Ens Realissimum, Nunc Stans, Aeternum*. Como, además, la estructura de la sustancia es permanente y necesaria, por eso mismo, la divinidad acabó siendo la sustancia primera, el *Ens Realissimum, Ipsum Esse Subsistens*, un ser que es *Causa Sui, Ens Increatum*. Finalmente, dado que la sustancia actual es enteramente presente, Dios, que es la Primera Sustancia, había de ser, además, Omnipraesentia y un Telos perfectamente actualizado. Santo Tomás, al iniciar su *opus magnum*, la *Summa*, no encontró mejor definición de Dios que ésta: «Deus est actus purus non habens aliquid de potentialitate» (I, 1, 3). Valga este sucinto resumen por lo que concierne a la tradición sustancialista de la metafísica que condujo a la onto-teología.

Es sabido que desde Ockham se inició con creciente prestancia otra tradición, la empirista, que no originó una onto-teología, y se presentó permanentemente como una alternativa a la tradición metafísica. Pues bien: también esta tradición, que criticó severamente la idea de necesidad de la tradición metafísica, fue ella misma sustancialista. Para Locke la sustancia más que una estructura permanente y necesaria, era una colección de cualidades o ideas sensibles. Pero este filósofo británico retuvo, no obstante, la idea de una sustancia no necesaria. Obro con la idea de sustancia de modo análogo a lo que hizo su compatriota Hume con la idea de causalidad, a la que le sustrajo el elemento de necesidad o «ratio», pero siguió manteniendo las ideas de persistencia y uniformidad de las conexiones.

III. LA HERMENÉUTICA DE LO POSIBLE

La hermenéutica ha alcanzado recientemente notoria universalidad no tanto por se una ciencia normativa, cuanto por ofrecernos una fenomenología de la comprensión. El saber hermenéutico no nos dice

cómo debemos de comprender, sino qué es lo que pasa en nosotros cuando comprendemos. En este sentido, puede denominarse a la hermenéutica «Prima Philosophia»²². Una buena parte de los demás saberes reclaman este previo saber hermenéutico; por ejemplo, la ética que acabamos de mencionar —y no digamos la teología. La ética se ocupa de pensar las correctas relaciones con el tú, que me demanda ser reconocido como otro-que-yo. El otro me demanda no sólo reconocimiento, sino también compromiso. Pero no cualquier compromiso. Antes de comprometerme éticamente con el otro, he de ejercitar la vigilancia crítica que enseña la hermenéutica. Necesito adoptar la postura crítica porque el otro puede tener pervertido ideológicamente su discurso, o porque el otro puede usar la ética con fines contrarios a ésta. Antes de responder a las demandas éticas del otro, tengo que descifrar el genuino sentido de su demanda. La hermenéutica es, desde siempre, el saber que descifra y obtiene sentidos válidos. Veamos a continuación cómo ha de realizar la hermenéutica sus tareas en nuestros días.

III.1. HERMENÉUTICA DE LO POSIBLE EN EL CONTEXTO POSTMODERNO

En estos días «post-modernos», que Lipovetsky denominó «era del vacío», mientras nuestra atmósfera está enrarecida por el nihilismo, y atravesamos los espacios de la cultura del fragmento, ¿qué puede hacer una hermenéutica que proponga una *poética de lo posible*?

Sin duda que lo que tiene que hacer esta hermenéutica es desplegar sus admitidas competencias en relación a las tareas del descifrado del sentido, que es lo suyo. Esas competencias son básicamente dos: en un primer momento, —como se dijo— ha de llevar a cabo la crítica de las ideologías que proponen sentidos falsos o distorsionados; y, en segundo momento, ha de restaurar las rutas del sentido posible aun en medio del nihilismo. En lo que resta de este ensayo, y

22 Así Grondin, J., *L'horizon herméutique de la pensée contemporaine*, París, Vrin, 1993, p. 193.

tras habernos ocupado con la ontología de lo posible, vamos a comentar estas dos imprescindibles tareas de la hermenéutica de lo posible.

III.2. LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS (NIHILISMO, RELATIVISMO Y REFLEXIVIDAD DE-CONSTRUCCIONISTA)

La cultura de la postmodernidad se forjó en la escuela de los Maestros de la Sospecha (Marx, Nietzsche, Freud), de la que aprendió a llevar a cabo eficazmente la crítica de las ideologías, pero ella misma acabó en ideología. Dejando aparte el nihilismo, mucho más respetable, que predicaba Nietzsche, éste que conocemos hoy e infecta amplios espacios de la cultura postmoderna es un «ismo» más, es nuestra particular ideología finisecular. Una ideología reaccionaria, pese a sus ínfulas de ser postmoderna, y a su creencia de estar detrás de la verdad, como proclama los firmantes del manifiesto «After truth» (Londres 1986). La hermenéutica de lo posible tiene que ejercer aguda vigilancia si, como pretende, intenta restaurar algún sentido en el panorama postmoderno.

Además del nihilismo, destaca en este panorama de nuestros días el relativismo, el deconstruccionismo y, su natural descendencia: la reflexividad²³, la cultura del simulacro y la parodia. Estos lodos nos vinieron de aquellos polvos que se levantaron en la cultura occidental tras los asaltos a la subjetividad, la muerte del sujeto y la destotalización de la historia. Si se olvida la historia y se rechaza al sujeto que muere asfixiado en un juego de espejos y simulacros que se reflejan en una vorágine sin fin, todos los seres —nosotros incluidos— aparecemos como nada, como meros simulacros en ese juego mimético, plural e interminable que no puede dejar de conducir al relativismo, al indiferentismo, al nihilismo. Puede descubrirse en estos «ismos» un

23 El juego de los reflejos interminables en el espejo constituye para muchos observadores uno de los predicados más conspicuos del pensamiento postmoderno. Así lo proclama H. Lawson ya desde el afortunado título de su obra *Reflexivity: The Postmodern Predicament*, Londres, Hutchison, 1985.

afán de lucidez, sagacidad y espíritu genuinamente postmoderno, pero hay que saber establecer los límites de la deconstrucción.

Si la operación deconstruccionista, como se le ha reprochado a Derrida no tiene un eje o texto central, acabará en la espiral de la reflexividad pura; acabará en la vorágine de la parodia que acaba —como también se le ha reprochado a Derrida— parodiándose a sí misma. Parodia de parodia, reflejo de otro reflejo: mimetismo autodisolvente que sólo puede terminar en la nada nihilista. ¿Es esto una ideología o una descripción de la real experiencia, la experiencia de los hombres que laboran, sufren y mueren? Lyotard nos asegura que se han quebrado los grandes relatos: el de la Cristiandad, el de la Racionalidad moderna, el del Marxismo. ¿Hemos de creer entonces que ahora, con los grandes relatos rotos, solamente podremos contar el cuento en dos actos (relativismo y reflexividad) del nihilismo? Es indudable que este cuento es un relato que se autodestruye y viene a quedar en nada. Primero se empieza relativizando las teorías y todos los saberes, pero, en un segundo momento, el relativismo obra sobre sí mismo, para acabar autodisolviéndose en el puro juego de la reflexividad.

Y por lo que concierne al nihilismo que irresponsablemente se desentiende del otro, de la historia y de la utopía, ¿no es una ideología reaccionaria que aborta toda nueva posibilidad? Y de esta manera ¿no acaba legitimando —función eminentemente ideológica— el «*statu quo*» de lo vigente: este presente «postmoderno» hecho de puros instantes discontinuos, sin pasado, sin futuro? Si abolido todo proyecto, me quedo donde estoy, ¿estoy realmente existiendo al modo humano, que consiste en ex-sistir, esto es, en saltar desde el segmento del hilo de mi existencia ya realizada al segmento siguiente, y aun sin realizar, es decir, posible? Además, para proseguir un poco más esta crítica de ideologías: ¿puede en serio el nihilista no ver la mirada del otro, que, por definición, no es un simulacro mío, ni mi parodia, sino un otro-que-yo, pleno de dignidad —tal vez de dolor—, que me demanda re-conocimiento, y me apela —aunque lo haga sin palabras— para que yo me comprometa? El otro, la experiencia del otro no puede ser sometida frívolamente al juego de los espejos deconstruccionistas.

¿Y la historia? Necesitamos deconstruir grandes porciones del legado del pasado, pero ¿puedo ignorar tranquilamente las grandes y más genuinas voces del pasado, que nos dan consejos? «Un consejo es menos una respuesta a una cuestión que una propuesta concierne a la continuación de una historia (que está desarrollándose)», y prosigue W. Benjamin: «El consejo, entretejido en la entretela de la vida, es sabiduría»²⁴. ¿Y la utopía? ¿El nihilismo a la moda, que predice que no hay futuro va a obligarnos a renunciar a la utopía? ¿Habrán hombres en el siglo XXI y en cualquier siglo sin utopía?

III.3. LA POÉTICA DE LO POSIBLE

Uno de los rendimientos más valiosos de esta poética es seguramente el devolvernos la identidad tan amenazada en el contexto post-moderno. La identidad no es una impronta, algo que yo tengo fijamente, sino un proceso en el que se van actualizando mis posibilidades más propias. La identidad puede, en algunos casos, perderse, pero en todos los casos es algo inacabado, que se pre-figura y re-figura constantemente. Este proceso continuo e inacabado consiste en ir conquistando la autenticidad (mis genuinas posibilidades), y para ello, la primera exigencia es apartarse de lo inauténtico (de mis posibilidades impropias, algunas de las cuales, fueron analizadas en apartados precedentes). En este progresivo apartamiento voy descubriendo lo que para mí aquí y ahora significa ser libre, ser inteligente, razonable y responsable.

La identidad narrativa

El proceso de la identidad personal tiene, naturalmente, sus propios riesgos: cabe la posibilidad de que la identidad se desintegre por eliminación o mutilación de partes esenciales, o por distorsión o por mala configuración de los elementos que componen la identidad.

24 Cf. «El narrador», en *Rev. Occid.*, p. 305.

La identidad personal es, pues, algo parecido a una tarea permanente: un interminable devenir uno mismo. Lo que no es, de ninguna manera, es algo fijo, establecido y fundado en una suerte de sustancia egológica. Por esto, la identidad le conviene más la óptica diacrónica que la sincrónica. Como experiencia en el tiempo (como diacronía) dependerá de mi capacidad para relatar la historia de mi vida. Para responder a la pregunta «¿quién?»²⁵, tenemos que contar la historia de una vida. «La historia relatada nos dice el «quién» de la acción». Algunos psicólogos recientes, como M. White y D. Epston, han tomado muy en serio los «relatos de la vida», y han elaborado sobre esta idea narrativa un prometedor sistema terapéutico. «En una terapia relatada —dicen—, al avanzar en el tiempo, participan todas las partes [terapeuta y cliente] en la búsqueda de significados, y de *nuevas posibilidades*... Relatos alternativos surgen a partir de la historia relatada»²⁵. Ahora bien: la manera más idónea —y probablemente la única— para expresar lingüísticamente la experiencia del tiempo es la forma narrativa. Así pues, si queremos sumergirnos en el curso del tiempo, y apropiarnos los significados retrospectivos y prospectivos que el tiempo encierra, tenemos que contar una historia.

La identidad por el relato

Un relato expresa aptamente la experiencia temporal porque logra la concordancia de elementos discordantes. En la experiencia temporal de cualquier persona se suceden incontables episodios y elementos heterogéneos. Convertir estos elementos en una totalidad que confiera unidad de significado al conjunto de anécdotas y episodios heterogéneos: ese es el asombroso logro del relato. Se consigue este admirable efecto mediante la trama, cuyo esquema narrativo es muy simple: principio - medio - fin (planteamiento - enredo - desenlace). Aristóteles pensó antes que nadie en su *Poética* todas estas ideas,

²⁵ Cf. *Medios narrativos para fines terapéuticos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 132. El énfasis y subrayado son míos.

y para ello se sirvió de interesantes herramientas léxicas, que todavía nos resultan casi imprescindibles, tales como: *mythos* (que es la disposición de los hechos en sistema (*he ton pragmaton mythos*). *Systasis* es un término equivalente a *synthesis*; habría que traducirlo por «disposición» (más bien que por sistema, como hacen algunos traductores). *Mímesis* sería la imitación o, mejor, representación —más que la copia— de la acción. Así resulta que la representación de la acción se opera por la trama o *mythos* (disposición de hechos) que sigue la lógica de la acción (*mimesis praxeos*).

No hay que entender esta lógica narrativa según el uso convencional en epistemología. Se trata de la lógica de la acción, por tanto, de algo más próximo a la «phrónesis» que a la lógica formal. Lo asombroso de esta lógica es su productividad que nada tiene que envidiar a la lógica formal. Siguiendo la vía dialéctica que piensa y articula los contrarios, esta lógica de la acción hace surgir de lo que es accidental y heterogéneo, lo inteligible; de lo contingente, lo necesario; del cúmulo de azares que van incidiendo en la vida del protagonista, surge el destino del personaje. Puesto que los lectores (u oyentes de la historia) fácilmente re-conocemos e identificamos en el relato al personaje de la historia, podemos llamar aptamente a este fenómeno identidad narrativa. Pero hay que advertir que esta identidad del personaje la extraemos de ninguna otra parte que de sus experiencias relatadas.

¿Por qué leer novelas no es una frivolidad?

Otro efecto asombroso de esta lógica narrativa es que al sumergirnos en el mundo ficticio del texto, nos aísla, y nos hace olvidar al mundo cotidiano, y, sin embargo, asistimos a la revelación más honda de la realidad cotidiana. Admirable magia la de estos textos de ficción, que empleando palabras falsas transmiten doctrinas tan verdaderas. Ello es debido a que el texto narrativo es la creación espiritual de un mundo posible —y no una mera copia del mundo cotidiano. Ningún novelista, a no ser que sea muy malo, copia la realidad. Más bien, como decía Stendhal, el novelista coloca un espejo en el camino de la vida. Del tex-

to del novelista, como del espejo, brotan reflejos —que no imitaciones— de la vida. El novelista abre un ámbito nuevo de existencia posible, y en ese ámbito pululan antes de ficción que parecen de carne y hueso. El arte del novelista nos introduce en ese territorio de lo posible, y nos permite movernos libremente por él: podemos hacer las «variaciones imaginativas» de que habla Husserl; podemos hacer trayectos imaginarios y ensayar nuestras mejores posibilidades de existir.

Tampoco las historias de ficción que contienen las buenas novelas, nos informan sobre la sociedad, como hacen los «Mass Media», ni nos demuestran nada, como pretende hacer todo lenguaje científico. El novelista no demuestra, muestra; no nos deja fuera del texto, como meros observadores pasivos, como hace el científico; más bien, nos introduce y sumerge en el flujo de su historia; nos permite asistir a las configuraciones y refiguraciones de la identidad del personaje. Además, el buen arte de narrar, colma dos hondas ansias del lector, como nos atestigua un buen narrador, Ernesto Sábato. La primera es el ansia de saber, la natural curiosidad —o afán de tener experiencias vicarias, como la denominan los psicólogos—, y que nos lleva a identificarnos con los personajes. Los personajes, dice Sábato, son esos entes que «realizan por nosotros, y del algún modo en nosotros, destinos que la única vida nos vedó». La otra es el ansia de eternidad, esa ansia incompatible con la finitud. «Es la búsqueda del tiempo perdido, el rescate de alguna infancia o alguna pasión, la petrificación de un éxtasis»²⁶. En vista de tan altos beneficios, ¿es todavía sorprendente que leer novelas produzca una suerte de apasionamiento? El lector de novelas «destruye, devora su contenido como el fuego los troncos en la chimenea. La tensión que recorre la novela se asemeja mucho a la corriente de aire que aviva y que hace jugar a la llama en la chimenea»²⁷. En la novela encuentra el lector lo posible: posibles modos de ser de otra manera, modos posibles de existir. Estos nuevos y tonificantes sentidos de lo posible —que son sentidos de la vida, esto

26 Cf. Sábato, Ernesto, «El escritor y sus fantasmas», en E. Sullà (ed.), *Teoría de la novela. Antología de textos del siglo. Respuesta*, Barcelona, Grijalbo, 1996, pp. 246-248.

27 Cf. Benjamin, Walter, *loc. cit.*, pp. 321-322.

es, «el centro alrededor del cual, se mueve la novela»²⁸—, los consigue el lector activando dos operaciones cognitivas. La primera es la de imaginación que proyecta los posibles sentidos futuros, y luego interviene la operación de la memoria, gracias a la cual, se muestran las semillas de lo posible encerradas en el pasado. Como el espacio no permite analizar las dos operaciones, digamos solamente algo de la primera.

III.4. LAS VARIACIONES IMAGINATIVAS DE LO POSIBLE

En la literatura de ficción encontramos un laboratorio ricamente dotado en el que podemos ensayar las «variaciones imaginativas». Variaciones ¿de qué? ¿sobre qué? En ese laboratorio se hacen variaciones múltiples: ensayamos nuevos modos de ser (esto es, de identidad), nuevas maneras de existir, nuevos cursos de acción posible, nuevas maneras de ver y de explicarnos lo que nos pasa y les pasa a los otros. Detengamos sólo brevemente en la dialéctica de las variaciones de los modos de ser. Gracias ellas, esperamos poder penetrar algo más en la identidad narrativa.

Variaciones entre los dos polos de la identidad: mismidad e ipseidad

Cuando reconocemos a alguien, o a nosotros mismos en medio de una crisis de identidad, cuando alguien nos dice: «cuenta conmigo», se están recubriendo y solapando dos dimensiones de la identidad que deben ser nítidamente pensadas como diferentes, aunque las experimentemos confundidas. Esas dos dimensiones Ricoeur las denomina «mismidad» e «ipseidad». Así resulta que la pregunta ¿quién? encierra una doble respuesta: *quién es* y *qué es* quién. Hay que diferenciar cuidadosamente dos dimensiones, como hace Ricoeur²⁹. La dimen-

28 Cf. *ibidem*, p. 320.

29 Paul Ricoeur las distingue en *Temps et récit*, 3, pp. 442 y ss., pero, principalmente, en su reciente obra *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, pp. 142 y ss. Sobre esta

sión de la «mismidad» es la que radica en el temperamento o constitución corporal, aquélla por la que se nos identifica y re-conoce. La «mismidad» está compuesta por las marcas de identificación: unas son de índole temperamental e innatas (son los factores de personalidad que han estudiado tan exhaustivamente los psicólogos factorialistas); otras son adquiridas, y vienen a constituir nuestra segunda naturaleza compuesta por los valores, ideales, normas y modelos con arreglo a los cuales configuramos nuestra personalidad).

Si la «mismidad» responde a la pregunta «*qué soy yo*», la «ipseidad» (en inglés: *Selfhood*; en alemán, *Selbstheit*), responde al *¿quién soy yo?* En la respuesta a estas preguntas siempre hemos de incluir referencias a ese núcleo que ha permanecido invariante en medio de las variaciones múltiples habidas en el tiempo. Como este núcleo es algo que permanece, es fácil caer en la tentación de entenderlo como un substrato o forma sustancial. Sin embargo, seguir ese camino de la tradición sustancialista no es, como se dijo, productivo, porque la identidad no es ningún tipo de sustancia fija, es un proceso temporal, un precipitado de experiencias y variaciones en el tiempo. Es mejor tomar la ruta de la narratividad para lograr alguna luz sobre la constitución y composición de la identidad. Por eso, la hermenéutica para resolver estas cruciales cuestiones nos orienta no tanto hacia la metafísica cuanto hacia ese vasto laboratorio³⁰ de posibilidades que es la literatura. En este nuevo «locus» de la reflexión postmoderna es más hacedero llevar a cabo las labores de la hermenéutica entendida como poética del sentido. Concluiremos este ensayo aprovechando las diferencias ya sentadas y reseñando apenas los aportes de la narratología a la cuestión de la identidad narrativa. Veamos cómo la narrativa ha manejado el concepto de la identidad de los personajes.

Es un axioma entre lo narratólogos la diferenciación neta entre el «*qué*» se cuenta y el «*cómo*» se cuenta: entre «*story*» e «*history*»

obra hace sugestivos análisis Étienne, J., «La question de l'intersubjectivité. Une lecture de "Soi-même comme un autre"», en *Rev. Th. Louvain*, 28 (1997), pp. 198-215.

³⁰ Esta feliz expresión es de Ricoeur, que la emplea principal y repetidamente en *Soi-même comme un autre*.

(para decirlo al modo anglosajón); o entre «*récit raconté / récit racontant*» (para decirlo como los franceses) o entre «*fabula / sjuzet*», según el formalismo ruso. Entre los críticos españoles, parece que se generaliza la oposición «*historia / discurso*». La historia (o anecdótica) del relato es el encadenamiento temporal y causal de los sucesos que se cuentan sin atender al modo (esto es, a la voz y al punto de vista del narrador. Es el plano o «*niveau événementiel*» de Genette. Si preferimos utilizar la célebre oposición de la estética clásica —y haciéndolo con mucha precaución— podríamos decir que es el plano del *contenido*, mientras que el plano de *la forma* corresponde al discurso o modo expresivo en que se nos cuenta esos contenidos. Por eso, a las operaciones del discurso narrativo se las denomina *modalización*. Las operaciones más repetidamente estudiadas (la cuestión del punto de vista y la de la voz) son las que responden a las preguntas: ¿quién ve la historia?, ¿quién habla en el relato?

III.5. LAS VARIACIONES DE LA IDENTIDAD EN LAS DIVERSAS MODALIDADES DE LA NARRATIVA

Los narratólogos diferencian la modalidad del narrador omnisciente que actúa en el relato como un dios creador de mundos, y que por ello, similarmente a Dios, era omnipresente y omnisciente. Este narrador tiene el don de la ubicuidad y dominio absoluto sobre sus creaturas de ficción: él es el que da o quita la palabra, elige los motivos, y altera a su placer la cronología así como las relaciones de causalidad. Este narrador omnisciente nos informaba de las motivaciones, de los sueños y hondos secretos de las almas de sus personajes. Todos estos poderes los poseía en virtud del «pacto de ficción» que tácitamente se sellaba con el lector. Toda la narrativa clásica del siglo XIX se atuvo a esta modalidad.

Pues bien, este narrador omnisciente ejecuta las variaciones imaginativas en ese espacio o intervalo que se abre entre la «mismidad» y la «ipseidad». Al personaje se le conduce por mil peripecias heterogéneas y, aparentemente, muy alejadas de su «mismidad». Nuestro

placer es grande cuando logramos descubrir la permanencia del núcleo invariante que emerge más robustecido y brillante tras el nudo y enredo de la historia.

Esta narrativa se mantendría aún dentro de la lógica de la acción de la *Poética* de Aristóteles. Las mudanzas repentinas de cada peripecia acaban convergiendo coherentemente hacia la mismidad del asunto y del personaje. El camino contrario al que propone Aristóteles es el que siguió la variedad de novelas llamada «Bildungsroman» o «novelas de aprendizaje». En estas novelas se hace el seguimiento de un personaje a través del largo camino de la formación desde su primera juventud hasta su madurez intelectual, estética, moral y psicológica. Florecieron en el siglo XIX alemán, siguiendo el camino abierto por «Wilhelm Meisters Lehrjahre» (1796), pero Boves Naves³¹ cree que nuestra novela picaresca es también una novela de aprendizaje. En estas novelas las variaciones se centran sobre el eje de la «ipseidad». Más que situar al personaje en medio de las incontables variaciones de una trama de peripecias, lo que se somete a variación es la identidad misma del personaje. Se pone, contrariamente a lo que prescribía Aristóteles, la mimesis al servicio del personaje, y no éste al servicio de la mimesis.

En camino abierto en la narrativa contemporánea por Joyce y Woolf (el llamado «stream of consciousness») también condujo a una modalidad del relato en la que se operaba esta inversión aristotélica. Los desarrollos más extremos de esta modalidad narrativa de variaciones imaginativas sobre la identidad lo alcanza Robert Musil con su «Hombre sin propiedades» (ohne Eigenschaften). Antes de Musil, la narrativa, al practicar las variaciones imaginativas, mantenía presentes los dos polos de la identidad (mismidad e ipseidad). Uno y otro se concedían mutuo soporte en medio de las peripecias narrativas. Pero con Musil diríase que la ipseidad se queda a la intemperie. La mismidad del personaje «sin propiedades» queda tan sin marcas y apoyos reconocibles, el novelista la empuja tan hasta el extremo,

31 Cf. Boves Naves, M.^a del Carmen, *La novela*, Madrid, Síntesis, p. 101.

que el personaje es a veces inidentificable, y se torna casi inabrazable. En estos confines extremos de la narrativa, la novela casi pierde su naturaleza narrativa e invade el territorio del ensayo. Estos riesgos de pérdidas quedan, no obstante, compensados porque es precisamente en esos confines a los que se fuerza el relato, donde mejor se dibujan los perfiles de la mismidad e ipseidad, que tanto en el lenguaje coloquial como en las experiencias cotidianas suele quedar oscurecido. El lector puede así, gracias a la magia narrativa de Musil, asistir a las variaciones posibles entre el personaje y su carácter. Dicho en los términos que venimos usando en este ensayo, podemos percibirnos de las posibilidades «reales» que median —posibilidades que yacen virtuales— entre lo que somos y lo que podríamos ser.

Después de pasar por la escuela de este gran narrador, que es Musil, podremos alcanzar un concepto de lo posible que, como él nos dice, «no sea algo igual a un suceso o verdad reales sólo que sin su valor de «realidad»... Un posible que sea un algo muy divino, un fuego, un vuelo, una voluntad de construir, una utopía consciente que, lejos de duplicar la realidad, la trate simplemente como una tarea y una invención perpetuas» («El hombre sin propiedades»).

JOSÉ MARÍA GARCÍA PRADA
Universidad Pontificia de Salamanca