

MANFRED FRANK
Profesor de la Universidad de Tübinga

LA PIEDRA DE TOQUE DE LA INDIVIDUALIDAD

*Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con
motivo de su certificado de defunción posmoderno*

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1995

UNA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE LA INDIVIDUALIDAD

En la primera parte de nuestras reflexiones habíamos analizado diversas teorías –egológicas y no egológicas, orientadas por el modelo de reflexión y por la idea de una familiaridad consigo mismo no relacional– sobre la subjetividad y la autoconciencia. Tenían en común la tendencia a estructurar y estudiar el fenómeno como un universal. Ciertamente que Hegel se había referido con especial énfasis al hecho de que nosotros designamos mediante el «yo» tanto lo que es común a todos los sujetos como lo propio de cada uno en contraposición a todos los demás. Pero ni él ni sus sucesores han podido ilustrar por qué mecanismo se concilia la estructura general de una familiaridad consigo mismo con el autoconocimiento de la individualidad, *sin que la individualidad se entienda cual mera deducción de un universal, y por tanto como algo particular*.

Esta información tampoco hemos podido obtenerla de aquellos representantes de la filosofía analítica que establecen «el descenso del “Yo” al “yo”» y que ligan el discurso general de la subjetividad o de la autoconciencia a la identidad espacio-temporal de la «persona». Ciertamente que este empeño por «individuar» la persona por su ubicación en un *continuum* espacio-tiempo puede parecer a primera vista más prometedor que el de Leibniz: para el filósofo alemán la mónada es un *point métaphysique* sin extensión (*Philo-*

Una concepción hermenéutica de la individualidad

sophische Schriften, vol. 4, p. 482), que se individualiza exclusivamente a través de las cualidades (generales) que le corresponden (de acuerdo con lo cual se verificaría una conmensurabilidad perfecta entre individualidad y concepto de un mundo posible, una relación de derivación lógica). Pero si el concepto leibniziano de individualidad anticipa los fallos del que presentan los sistemas idealistas desde Fichte a Hegel, el concepto de persona de Strawson y de Tugendhat permanece vinculado de un modo excesivamente unilateral al concepto de identificabilidad (posible) en el espacio y el tiempo. Pero, semejante vinculación retrógrada resulta problemática desde el punto de vista teórico-cognitivo (nosotros no nos identificamos a través del «yo», ni hay descripción corporal alguna que describa lo que pensamos al atribuirnos un predicado psíquico); la teoría analítica supone, además, una identidad –insostenible desde la teoría del lenguaje– de los significados en los que articulamos nuestros estados psíquicos. Naturalmente que quien recurre al *continuum* espacio-tiempo no niega la temporalidad de la personalización; pero sí niega –debido a una imagen totalmente idealizada de la semántica– el hecho de que distintas autoadscripciones de predicados psíquicos pueden llevarse a cabo a la luz de interpretaciones completamente diferentes de las mismas, y que no existe ningún criterio transcomunicacional para la identidad semántica de las expresiones en las cuales esquematizan los sujetos su visión del mundo.

Al poner en juego este punto de vista se elimina la semántica como fiadora de la identidad de las afirmaciones sobre la mismidad. La «asimetría epistémica» se emancipa del punto de vista meramente hipotético de la simetría semántica. De ahí podrá derivarse un proceso hermenéutico contrario tanto al planteamiento de Leibniz como al enfoque analítico, en el sentido de que la identificación no es en absoluto una jugada en el juego lingüístico de la auto-designación. A mí me parece que la individualización de la autorreferencia sólo se deja pensar y desarrollar concep-

tualmente en contraste negativo con la idea de una identidad (personal).

Sin embargo, se puede forzar esa verificación en el suelo mismo de la semántica. El haber sido el primero en intentarlo creo que fue una de las grandes aportaciones de Friedrich Schleiermacher, aunque no encontrase seguidores en la hermenéutica coetánea. Mientras que tanto la filosofía analítica del lenguaje como la neoconstructivista anteponen el lenguaje (bien como semántica formal, bien como sistema de signos diferencial) como punto de partida, y desde ahí acometen las cuestiones de la subjetividad y de la personalidad (Tugendhat analiza la autoconciencia sólo como «ejemplo» de la capacidad operativa del «método de interpretación» lingüístico-analítico [*SuS*, p. 7]), la originalidad de Schleiermacher está en haber derivado la orientación filosófico-lingüística del fracaso del planteamiento de la teoría de la conciencia.

Recordaré brevemente el motivo epistemológico específico que indujo a Schleiermacher a la elaboración de su concepto hermenéutico de la individualidad. En los primeros párrafos de su *Doctrina de la fe*²⁸ y en la *Dialéctica* (de 1822)²⁹ expuso el hecho y las causas de por qué había entrado en crisis la autoconciencia como principio y fundamento último de la certeza en la filosofía contemporánea (*Glaubenslehre*, p. 27)³⁰. Para decirlo con su propia expresión, la autoconciencia consiste en una «determinación» o precisión de la que ella misma no puede considerarse autora y que por lo mismo hay que calificar de «trascendente» (*Dialektik*, p. 430): al entenderse *como* lo que es, ya está marcada por la huella de un retraso respecto de

28. *Der christliche Glaube*, de acuerdo con los principios fundamentales de la Iglesia evangélica, 7.ª ed., nuevamente reeditada sobre el texto críticamente depurado de la edición segunda por Martin Redeker, 2 vols., Berlín 1960, espec. vol. I, § 3-5.

29. *Dialektik*, edit. por Ludwig Jonas (= *Samtliche Werke*, sec. III, vol. IV, parte segunda), Berlín 1939, p. 428ss.

30. Me remito a los textos aducidos en *Das individuelle Allgemeine* (Francfort del M. 1977, 21985, p. 87-113), así como en *Was ist Neozukturalismus?* (Francfort del M. 1983, 21985, p. 119s, 418ss, Lección XXVII, p. 541ss), e interpretados en el contexto.

aquello que la marca –su indisponible estar determinada–; es decir, se siente «dependiente»³¹. Tan pronto como abre los ojos, ya está privada de su autopresencia y ya no cuenta como lugar de una verdad presente a sí misma suprahistóricamente, que contiene en sí todos los hechos del mundo histórico y los ofrece a pasos deductivos.

Ese defecto básico en sentido literal –Schleiermacher habla de una «falta» (*Mangel*)³²– obliga a la mismidad a refrendar en el campo de la avenencia intersubjetiva –y, por tanto, en el campo lingüístico– la evidencia de su conocimiento, de la que ya no dispone monológicamente. En el puesto de una contemplación adecuada entran unas «representaciones del fundamento trascendente en nuestra autoconciencia» (*Dialektik*, p. 430s), las cuales, en tanto que obtenidas lingüísticamente, se basan en una unanimidad intersubjetiva, no en la adecuación objetiva al fundamento trascendente. «Quienes pretenden excluir por completo lo individual pasan enteramente por alto que, lo que ellos presentan como un saber puramente objetivo, descansa siempre y precisamente en su concepción especial de su especial lenguaje» (o.c., p. 490). Conseguir esa avenencia dentro de unos postulados fundamentales es cosa de la dialéctica, que ciertamente tiene como supuesto previo la idea de un saber coincidente, pero que ya no puede sobreponerse a las respectivas interpretaciones individuales de unos estados de cosas³³, tal como se dejan sentir en un contexto dialógico universal. Su dependencia de las respectivas interpretaciones individuales significa renunciar «a cualquier pretensión de validez

31. La autoconciencia es «inmediata» y por completo «distinta de la autoconciencia reflexiva = yo» (*Dialektik*, p. 429; cf. asimismo *Glaubenslehre*, § 3,2).

32. Apostilla a la lección de la *Dialektik*, de 1822, edit. por Rudolf Odebrecht, Leipzig 1942; reimpresión: Darmstadt 1976, p. 290 y 295s.

33. Un estado de cosas tiene la estructura del «algo como algo»; atribuir a una cosa este o aquel predicado significa *interpretarla* como que es de este o del otro modo. La interpretación no es una reproducción del ente, sino una puesta en práctica predicativa de su verdad. Con lo cual la verdad está estrechamente relacionada con la interpretación, que para satisfacer la exigencia de universalidad tiene que ser uniformemente intersubjetiva.

universal» (*HuK*, p. 422 y 424); es decir, equivalía a rechazar el ideal metodológico del objetivismo no dialógico.

Como nunca se dará una fijación y formulación del estado de cosas independiente de la interpretación, la dialéctica acaba apelando a la hermenéutica; mas no para obtener de ella un método, sino para explicar por la vía de la teoría del conocimiento el esquematismo de las operaciones de comprensión, que no pueden derivarse de ningún concepto universal (*Dialektik*, p. 259-261, = *HuK*, p. 410s). El motivo principal del recurso a la hermenéutica está precisamente en que, al faltar un criterio transindividual (metafísico) para la identificación de las cosas particulares y la verificación de las afirmaciones sobre los estados de cosas, *es necesario* poner en juego la interpretación individual del mundo de los interlocutores de la comunicación. Pero tal interpretación interrumpe tanto la ensoñación hermenéutica del modelo de código estructuralista como el sueño analítico de una identidad semántica preestablecida de los términos, al emplear los cuales no nos limitamos a expresar nuestro mundo, sino que también lo esquematizamos activamente (y cada vez de forma diferente).

Ambos modelos consideran por tanto las manifestaciones como casos que pueden derivarse de una regla (gramatical, pragmática, etc.) general y fijarse como tales. Por el contrario, lo que a los ojos de Schleiermacher impide que el ordenamiento de lo universal se compendie, defina y se cierre de modo definitivo y de una vez para siempre en un concepto (hegeliano), sólo puede ser un elemento, cuya naturaleza es la de *no* dejar de ser elemento de ese orden. Su manera de ser se falsea cuando se la confunde con lo particular, lo cual es siempre elemento de un ordenamiento (aunque se trate de una falsificación hipotético-deductiva y por tanto futura), y en consecuencia es un caso que está sujeto a una regla. Una cosa particular, en tanto que definida por la regla (o por el tipo), cuya especifica-

ción es, jamás podría introducir un cambio en ese ordenamiento. Mediante el concepto general, que está por encima de la cosa particular, se encuentra ésta determinada por completo y puede ser controlada, diferenciándose de todos los otros elementos de su especie —cual realización concreta que ella es del tipo—.

Con tal planteamiento piensa Schleiermacher que analíticamente está claro que lo individual nunca puede obtenerse del concepto de universal, cual producto final de una cadena de derivaciones metodológicas —como *ens omnimodo determinatum* o cual *species infima*—. Los individuos no pueden deducirse de un concepto (de una estructura, un ordenamiento simbólico, un aparato categorial, el concepto de un mundo posible como la clase más rica de conceptos completos, etc.), por cuanto son *ellos* quienes, sobre todo con la interpretación, asignan su concepto al todo, descubriéndose como elementos del mismo. Dicho de otro modo: el significado del todo no existe más que en la conciencia de los individuos, que interiorizan lo universal de un modo peculiar siempre y que, a través de sus actos, se enajenan y vuelven a lo general. Esto comporta dos implicaciones: primera, el concepto de universal se disocia de sí mismo por la intervención de un individuo; es decir, que tal concepto pierde su identidad semántica (una interpretación singular separa el significado pasado del concepto de su significado futuro); segunda, el concepto de universal no existe sólo en una interpretación, sino en numerosas interpretaciones incontrolables: en tantas como individuos racionales existen en una comunidad comunicacional. Cada una de tales interpretaciones sólo puede asumir cualquier otra en forma de hipótesis hermenéutica (*Divination*, en forma de «adivinación»), y cada adivinación lleva un índice de falta de control metodológico; ninguna alcanza el *status* de un *saber* objetivo, que escapa a las hipótesis de sentido singulares.

Para una teoría que haya de asirse al ideal metodológico del conocimiento *seguro* y del *dominio* del lenguaje es

éste un inconveniente necesario. Mas no se le eliminará con la declaración de malestar, pues Schleiermacher reclama para él motivos de crítica del conocimiento. Su postergación condujo a una semántica frente al giro hermenéutico. Este giro consistió en la reflexión a fondo sobre la dependencia interpretativa de toda asignación de sentido, incluso la automatizada, y de la máxima de no tener nada por evidente. Tenemos que ponernos de acuerdo sobre la unidad de nuestro mundo (esquemático en el lenguaje), no pese a que no, sino precisamente porque no podemos remitirnos a ningún universal seguro, ya existente con antelación y sin depender del sujeto. Somos seres individuales de tal índole que nuestras interpretaciones del mundo no se fundan en ninguna armonía preestablecida (en ningún concepto de un mundo posible transparente por completo) ni coinciden en ningún lugar arquimédico. Mi voz dirigida al otro, o que partiendo del otro se me dirige a mí, sólo es reconocible a condición de que sea del otro o dirigida al otro, de modo que *no* habría podido producirse desde mi (o desde su) exclusivo dominio de las reglas. El modelo de código del lenguaje, que somete la posibilidad de traducción de todas las afirmaciones, y con indiferencia de significado, desde la perspectiva «él» a la perspectiva «yo», y a la inversa, y que vigila (es decir, sanciona) la innovación semántica mediante el concepto de tipo, sólo presenta un compromiso aparentemente intersubjetivo. Ese modelo convierte en ficticia la alteridad del otro: puede decir lo que quiera, con tal que su declaración no consista en otra cosa que en transmitir una *información* o en pasar un *esquema operativo* convencionalizado («Yo tengo dolores», «Yo te quiero», «Yo creo que...», «Yo te prometo que...», «Esfuézate más»); en el caso de que intente comunicar más bien una *interpretación* individual de ciertos estados de cosas, ya el código la ha previsto en el plano semántico-pragmático. En circunstancias adecuadas, también yo habría podido formarla.

La posibilidad de sustituir nuestras perspectivas de ha-

blantes (ratificada por el discurso técnico de *speaker-hearer*, del hablante-oyente) nivela el carácter innovador y las energías creativas de sentido de cualquier diálogo y lo reduce al enunciado de lo ya previsto en el repertorio común. Los problemas de interpretación del mundo —es decir, los problemas hermenéuticos— simplemente no están previstos por ese paradigma lingüístico. La formulación de Tugendhat, según la cual la asimetría epistémica nunca *podría* tener repercusiones semánticas (pero que nuestras manifestaciones «tengan un significado diferente está excluido por la simetría veritativa de esas frases» [*SuS*, p. 89]), muestra el enducimiento de un postulado en un principio constitutivo. Es el resultado de una *metabasis eis allo genos*, del cambio a otro género, y no una consecuencia necesaria de una reflexión semántica que mira a la intersubjetividad.

¿Qué conseguimos nosotros con este recurso a Schleiermacher? Primero, el reaseguro por medio de un fiador, que entiende la individualidad como una propiedad no de las cosas físicas particulares, sino del ser autoconsciente. Pero el predicado «autoconsciente» no le sirve de escapatoria epistemológica frente a unas consecuencias filosófico-lingüísticas. Los individuos son autoconscientes en el sentido de que exponen su mundo a la luz de unas interpretaciones, las cuales se hacen comprensibles como significados, tanto de las palabras como de las frases. Con ello no se saca la individualidad de la relación lingüística. Por el contrario, el diálogo se asienta en una interpretación del mundo, y los individuos son los únicos capaces de darla. Ninguna palabra posee en sí misma el sentido que transmite; se lo debe a una iniciativa hermenéutica, cuyo autor en última instancia será siempre un sujeto individual. Al mismo tiempo se comprueba como perfectamente fundado el «descenso del “Yo” al “yo”»: el sujeto individual, que se proyecta a su sentido sobre la base de un mundo interpretado ya por otros individuos, no es nunca *el* sujeto en general, sino este ser particular y autoconsciente en esta situación singular (singular incluso semánticamente). Pero

el índice de singularidad que con ello se le asigna escapa a la vez al marco epistemológico de una semántica de la personalidad idealizada sin contemplaciones. Ese ser particular no obtiene su identidad ni gracias a unas propiedades corporales (que, en tanto que datos naturales, en modo alguno están semantizadas a priori y obtienen el *sentido* bajo el que se abren intersubjetivamente a una comunión lingüística sólo de interpretaciones individuales, y que a la inversa no pueden condicionar), ni gracias tampoco a la estabilidad del significado de los predicados que se le atribuyen (al individuo) en diversos tiempos (y que gradualmente también se modifican con el sistema de interpretación del mundo que tiene el individuo y que se transforma de continuo). Mientras que la filosofía del lenguaje, tanto la estructuralista como la analítica, parte de la tesis de la repetibilidad homogénea y uniforme de signos lingüísticos, la hermenéutica (de Schleiermacher) considera lo individual como *indivisible* en sentido propio y por lo mismo *incomunicable* (*unsharable*, dicen los anglosajones reuniendo ambos significados): no en el sentido del modelo clásico del átomo, como indivisibilidad de una sustancia infinitesimalmente pequeña que, al igual que el «ser» de Hegel, «sólo» mantiene relaciones consigo misma, sino como aquello que existe sin doble interior, y por tanto irrelacionado, consiguientemente como aquello que en sentido literal no tiene igual y *por ello escapa al criterio de la repetibilidad homogénea*. Quiere decirse que formular una manifestación individual y reproducirla en el acto de entender (por ejemplo, en la lectura), recreándola en consecuencia, *no* significa (y esto me parece determinante) *articular la misma cadena lingüística una vez más, y desde luego en el mismo sentido, sino acometer otra articulación de la misma cadena lingüística*.

Así, lo único o lo individual no es precisamente un principio de unidad. Dejando aparte lo que pueda significar «individualidad», en cualquier caso hay que concebirla como la adversaria directa de la idea de identidad y remate

de la estructura (y de la identidad de las expresiones por ella diferenciadas con vistas a un todo). Para Schleiermacher, el individuo es fundamentalmente y siempre quien con su intervención impide que la estructura (o los signos que ella asegura en su autoidentidad) coincida consigo misma. Coincidir consigo misma significa estar presente. Ahora bien, una estructura o un signo nunca pueden coincidir consigo mismos: primero, porque la idea de la diferencia de los signos supone la idea de tiempo; y, segundo, porque cada empleo de un signo supone la idea de la repetibilidad –su no contemporaneidad– (tema tratado ampliamente en la lección XXVII de *Was ist Neostukturalismus?*).

Como ya había demostrado Hegel en el suplemento al § 462 de su *Enzyklopädie* berlinesa, se requiere el tiempo para dejar que un sonido se hunda en el pasado y permitir así al siguiente que se articule en su diversidad (fónica) frente al último emitido. Lo cual se aplica de forma equivalente al encadenamiento de los signos. Mediante su inmersión en el tiempo se los desconecta de su *sentido*: la desaparición del cuerpo verbal en el pasado, al dejar espacio a un segundo (que resuena de nuevo), permite a la vez la aparición de lo ideal –el significado del signo–.

La retirada del sentido de un signo no ha de entenderse mecánicamente. Justo porque resuena (él o el sonido que transmite), no nos está (ya) presente. Y la «memoria *reproductora*» tiene que suplir la pérdida de su presencia. La memoria «conoce la cosa en el nombre»; desde luego no directamente (toda vez que el nombre y la cosa por él designada ya han pasado), sino únicamente a través de una hipótesis hermenéutica. Es ésta la que, *en virtud de una interpretación* –y sólo por ella–, aprehende los repetidos sucesos de sonidos acústicos/gráficos diferentes como apoyos para la asociación del mismo sentido. Tal identidad no es, pues, la de la coincidencia atemporal ni la de la percepción, sino un «artefacto», en el sentido literal de la palabra: algo reconstruido de manera incontrolable (y tal vez

con un cambio de identidad) sobre el abismo de la «despresencialización» temporal.

El segundo punto de vista enlaza directamente con esto. Para ser elemento de una estructura, cada signo tiene que ser repetible. Y para poder articularse una segunda vez, la estructura tiene en cierto modo que salir de sí misma, a fin de recomponerse de nuevo más allá de su enajenación. Se descompone así la imagen engañosa de una identidad atemporal que da la gramática. Y, puesto que la identidad de los propios signos descansa ya en una interpretación (en la reidentificación *comprendiva* de dos sonidos, que fónicamente siempre difieren ligeramente *como* significantes recurrentes de lo mismo), es imposible presentar la estructura como determinante de sentido: un sentido particular nunca puede reconstruirse a priori desde el conocimiento de las reglas (*HuK*, p. 172 en el contexto). En efecto, una realización del individuo es dejar en suspenso la identidad hipotética de los signos —que siempre ha de concebirse bajo un índice de pasado: «así se ha hablado *hasta ahora*»— *mediante* el acto de la realización de su sentido (el cual tiene siempre como supuesto una despresencialización del significante). La estructura no puede garantizar la continuidad entre el significado que se le asigna, y que siempre es cosa pasada en el acto de utilizar el lenguaje (y por consiguiente sólo con un valor hipotético), y el significado (de nuevo) recuperado en el uso individual. Esta falta de un criterio, producida por el individuo, para la identificación semántica prohíbe cualquier asignación de sentido al camino infinito de la hermenéutica (infinito por imprevisiblemente abierto y que sólo se decide provisionalmente por motivos pragmáticos). Nunca se puede juzgar definitivamente sobre la unidad de un signo, de una frase, de un texto, de una cultura que interaccúa simbólicamente. Y ello porque tal unidad se renueva de continuo en el uso y en la comprensión. Atribuirle una identidad semántico-estructural es una ficción cientificista, inspirada por el sueño de una maduración llevada a la

inacción completa, la cual fija definitivamente con una muerte por congelación los significados, con cuyo intercambio producen los individuos la imagen inestable de su mundo.

Partiendo, por una parte, de la estructura temporal de la articulación y, por otra, de la proyección de sentido abierta al futuro, la hermenéutica romántica se tomó muy en serio la no identidad de los signos y también la del sujeto que se interpreta *a sí mismo* a la luz de los signos en cuestión. Como dice, por ejemplo, August Boeckh, no se puede «producir siempre lo mismo ni una sola vez», y ese deslizarse de la identidad del sentido del signo tampoco se detiene ante la identidad de quien lo utiliza: «El hombre no es el mismo en ningún momento» (*Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, dir. por E. Bratuschek, Darmstadt 1966, p. 126). «La individualidad no se puede encontrar, por ejemplo, mediante una clasificación...; la individualidad... es algo totalmente vivo, concreto, positivo, mientras que, por el contrario, (cualquier) esquema es sólo negativo; es decir, una abstracción general de la individualidad propiamente dicha» (o.c., p. 127). W. von Humboldt —y con él traemos a colación a un tercer representante del paradigma romántico— había hecho la propuesta siguiente para explicar la no identidad de los signos lingüísticos: en cada situación de entendimiento lingüístico entrechocan dos diferentes *maneras* de representación, de las que sólo coincide la parte relativamente convencional, mientras que «predomina la más individual». «En un punto indivisible» no puede darse una coincidencia completa, pues toda comprensión posibilitada por los signos o por el texto proporciona una unión inestable de lo universal con una *visión* individual del mismo, pero que no podría ser general (*Gesammelte Schriften*, edit. por A. Leitzmann, 17 vols., Darmstadt 1968, vol. V, p. 418). De ahí que cada articulación, como cada comprensión, no sólo sea reproductiva (es decir, repite una convención fija), sino que además es creativa de una manera siste-

máticamente incontrolable. *La asignación individual de sentido* a la síntesis de signos, que dispone el sustrato verbal y el sentido, supone siempre una sacudida y siempre desplaza las fronteras vigentes de la normalidad semántica. De ahí que la decisión sobre el «verdadero sentido» de una declaración sólo tenga, en el fondo, carácter *de presunción*, y su logro o fracaso nunca pueden medirse por criterios objetivos, sino exclusivamente por criterios pragmáticos e intradialógicos.

Con lo cual no desaparece sin más la idea de la identidad semántica (ni la personal, que ella hace posible), como podrían dar a entender las conclusiones precipitadas de la teoría derridana sobre lenguaje y sujeto. Sus motivos hay que encontrarlos en las ideas de que, primero, una relación con los fenómenos subjetivos (mentales) sólo puede darse a través de los signos —Saussure hablaba de que el espíritu antes de su articulación a través de la *chaîne phonatoire* se asemeja a una «nebulosa amorfa» (*nebuleuse amorphe*)—; y, segundo, que los signos que establecen una relación nunca pueden ejercer una función identificadora precisa. Esta segunda parte la fundamenta Derrida en la superación radicalizada del principio de diferencialidad de Saussure, de acuerdo con el cual cada signo facilita su identidad mediante la delimitación de su cuerpo significante del de todos los demás. Así, el significado del signo *a* vendría facilitado por relaciones de alteridad frente a los signos *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, etc. Ahora bien, no hay ningún motivo determinante para suponer que la cadena de los términos de oposición, que se mantienen negativamente alejados del signo primero sea una cadena finita. Por ello las fronteras de la identidad semántica de un término son funciones de un sistema abierto de permanentes rediferenciaciones sin la posible presencia de un término consigo mismo³⁴.

34. La reflexión de Derrida la he discutido ampliamente, además de en *Was ist Neostukturalismus?* (Lecciones V y XXVII), en *Plurivocité et dis-simultanéité. Questions herméneutiques pour une théorie du texte littéraire*, «Revue internationale de philosophie» XXXVIII, n. 151 (1984), p. 442s.

Una concepción hermenéutica de la individualidad

La ventaja del modelo derridano es que permite concebir la individualidad como una no identidad radical, aunque el pensador francés evita el término o lo equipara indiscriminadamente con el de subjetividad. En cambio, su modelo no posibilita concebir la individualidad como autoconsciente y, por lo tanto, referida a sí misma. Ello se debe a que a la subjetividad –en absoluto de manera diferente a lo que ocurre con el reduccionismo analítico– se le plantea la alternativa o de ser coherente (semantizable), y depender así de la correspondiente articulación de los signos, o de desaparecer en el sinsentido (*reductio ad absurdum*). Ahora bien, es subjetividad, y eso quiere decir que es un epifenómeno de la articulación de los signos.

Ahora se impone discutir, aun admitiendo la dependencia del sentido respecto de los signos, el que Derrida pueda mantener en el marco de su modelo el principio de que *existe* subjetividad. Primero, porque al igual que en el monismo neutral no se ve cómo la subjetividad pueda surgir del puro juego referencial, de no darse ya por supuesto como algo irreducible al mismo (cf. *Was ist Neostrukturalismus?*, Lección XVIII). Segundo, porque su ataque a la idea de la autorreferencia presente es tan radical que ya no se explican unas condiciones mínimas del fenómeno de nuestra autofamiliaridad.

Pero este ataque a la idea de la presencia no sólo es radical sino, además, absurdo. Sin el retorno a un momento de relativa igualdad consigo mismo, en modo alguno podría comprobarse una diferenciación (desplazamiento de sentido, reinscripción metafórica de significado); carecería de criterios y no podría distinguirse del estado de inercia completa. Sólo pueden diferenciarse aquellos términos que al menos coinciden respecto de un elemento significativo, así como sólo pueden identificarse aquellos términos que se diferencian entre sí. Sobre las huellas de *Versuch über die Transcendentalphilosophie* de Salomon Maimon, esto lo había ya expresado Fichte en los términos siguientes: «Cada contrapuesto es igual a su contrapuesto en una

Una concepción hermenéutica de la individualidad

nota = X ; y cada igual se contrapone a su igual en una nota = X » (WW, edit. por I.H. Fichte, I, p. 111). Dicha nota (X) representaría el fundamento: en el primer caso el fundamento de su relación, en el segundo el fundamento de su distinción. Ambos se implican mutuamente. Y es algo que puede demostrarse sin dificultad: si comparo A y B , debe mantenerse al menos en parte A , pues de lo contrario a B le faltaría el término de oposición, y no se verificaría la contraposición. A , pues, es recogida sólo en parte por B , y sólo en parte se mantiene. X es símbolo de la esfera, en la que A y B tienen que dividirse, para poder entrar en contraposición recíproca. Otro tanto cabe decir sobre la identidad entre A y B . Quien afirma « A es B » no pretende decir que A en tanto que A sea a la vez no A (es decir, B). Eso sería absurdo, porque en tal caso yo habría formulado dos tautologías, pero no habría llevado a cabo ninguna identificación de dos *relata* semánticamente diferentes. Si es, pues, necesaria la distinción semántica de A y B como condición indispensable para que entre ellas pueda establecerse una relación de identidad, queda demostrado que la identificación supone una precedente no identidad de los términos comparados. En vez de la fórmula « $A = B$ », sería lógico escribir: existe un X , y de ese X se dice con verdad que por una parte es A y por otra es B . Tal X es el «fundamento» de ambas. Así, pues, la identificación genuina se verifica entre X y X , y sólo en virtud de la misma coinciden A y B , que en sí difieren³⁵.

Creo que la hermenéutica de Schleiermacher mantiene una vía media entre el absurdo ataque radical a la idea de la identidad semántica y de la reducción demasiado radical de la diferencia semántica a una esfera unitaria como absolutamente aceptada. Me parece, *mutatis mutandis*, conciliable con el concepto de una continuidad psicológica, tal

35. Esta consideración la desarrolló Schelling tal vez en forma más penetrante que Fichte en sus apuntes para las *Weltalter* (SW 1/8, p. 213-218, y asimismo en los dos fragmentos de 1811 y 1813, publicados por Manfred Schröter, Munich 1946, p. 28 y 127ss, espec. 129).

Una concepción hermenéutica de la individualidad

como lo desarrolla el ya citado estudio de Sidney Shoemaker sobre *Personal Identity. A Materialist's Account*. Pero, mientras el enfoque funcional-materialista constriñe a una identificación de motivos (mentales) y causas (físicas), yo querría hacer inteligible la constitución de la individualidad autoconsciente como una consecuencia de continuas transformaciones de estados, que son «copersonales»³⁶ a una persona en un punto del tiempo. Tal transformación no ocurre gratuitamente (es por tanto conciliable con una explicación causal), pero las razones no son aquí causas eficientes, sino motivos. Y por motivo entiendo una razón de tal índole que puede definir mi actuación a la luz de una interpretación precedente que la presenta como razón y fundamento³⁷. Un acontecimiento es necesario (producido por causas físicas) cuando, en virtud de las circunstancias dadas, no puede no producirse. Por el contrario, está motivada una transición entre dos estados de copersonalidad (o entre dos *états de la langue*), cuando se asocia sólo a una razón que previamente ha establecido *como* tal a la luz de una interpretación. Así, pues, están motivadas aquellas consecuencias que no son ciegamente necesarias sino que se relacionan (libremente) con su motivación u ocasión. En este sentido, está motivada la transformación semántica de un signo: dado que el sentido del signo previo a la misma sólo existía en virtud de un juicio hipotético (pues, *en sí*, en su desnuda naturalidad, no tiene ninguna cualidad significante), la unidad de sentido de tal signo no puede determinar un segundo uso del mismo. Mas sí que puede motivarlo, en la medida en que una hipótesis semántica subsiguiente sobre el significado del signo previo no *está* determinada causalmente por el mismo, pero

36. La expresión la he tomado de Russell (*The Philosophy of Logical Atomism*, Londres 1956, p. 277), que designa así el conjunto de experiencias y otros estados mentales correspondientes a una persona en un determinado tiempo.

37. Este punto está ampliamente desarrollado en *Das individuelle Allgemeine*, p. 322s (conectando con Schleiermacher y Sartre) y al hilo de la polémica de Peirce contra el *necessarianism*, en *Was ist Neostrukturalismus?*, p. 550ss.

Una concepción hermenéutica de la individualidad

en el marco de una autosuperación hermenéutica *se deja* determinar hacia un sentido futuro. Aun entonces no se da ningún criterio último para la identidad *objetiva* del significado de la expresión *a* en el momento t^1 y de la misma expresión en el momento t^2 . Y es que tal identidad, al descansar sobre una interpretación y no sobre una percepción, en sí misma no puede ser más que conjetural y necesita de la acogida de la interpretación subyacente por parte de otros individuos de la comunidad comunicacional. De este modo se desarrollaría una *continuidad* entre dos estadios de la autocomprensión de un individuo o entre dos interpretaciones subsiguientes de un signo. Esa continuidad —que no lo sería en un sentido evolucionista, sino como derivada de juicios hipotéticos que se motivan recíprocamente— podría al menos hacer inteligible el discurso aporético de Derrida acerca de una «*restance non-présente d'une marque différentielle* (un resto no presente de marca diferencial)»³⁸. Tal resto se daría en la medida en que un mismo sujeto de la expresión (sobre cuya identidad hay que asegurarse una y otra vez por la vía hermenéutica e hipotética, ya que sólo se distingue y diferencia en el flujo del tiempo) está sucesivamente abierto a muchas inscripciones de sentido. La cadena sería «no presente», por cuanto ninguna inscripción puede prolongarse de manera homogénea y uniforme en la que le sigue (temporalmente), de forma que la autopresencia de su significado constituiría una unidad espontánea, no turbada por diferencia alguna.

Pero, a la inversa, se demuestra absurda la idea de que un signo (o la autocomprensión facilitada por un signo, en la que un individuo se mantiene durante un tiempo) tenga un significado cualquiera, que es como decir ninguno. Entre cada una de dos nuevas imputaciones hermenéuticas de un contexto de sentido transmitido se da una continuidad, en el sentido de que el estado siguiente puede derivarse mentalmente, del anterior no por vía de causación sino de

38. Jacques Derrida, *Limited Inc a, b, c...*, cap. o.

motivación. La «identidad personal» de una historia individual humana no es la identidad de unos hechos objetivos ensamblados sin solución de continuidad (ni se reduce a la misma); es la identidad de una autointerpretación continuada, a cuya luz esos supuestos hechos objetivos alcanzan sobre todo la cualidad de este o del otro tipo. Un desencadenante de transformación que desarrolle su eficacia en virtud únicamente de una interpretación que lo reconoce como fundamento (por ejemplo, una idea final) no puede entenderse como causa de tal transformación. Más aún, en última instancia también las causas físicas, como ha demostrado Peirce, son fundamentos, en el sentido de que la manera de ser de la realidad física se descubre como lo que es, no a través de percepciones sino a través de «perceptual judgments», de juicios perceptores, y por tanto a través de unas *interpretaciones*. Tampoco las leyes de la mecánica son otra cosa que conclusiones motivadas al hilo de unos juicios de percepción, cuyo carácter hipotético y hermenéutico nunca puede superarse ni ha sido superado, por cuanto con él desaparecería justamente la inteligibilidad del mundo, en el que vemos operar dichas leyes con regularidad mecánica.

De estas observaciones saco la conclusión de que el recurso a la categoría de la individualidad en la discusión semántica acerca de la mismidad y la persona no habría podido quedar al margen. Y ello porque la individualidad es una instancia, y parece ser la única, que ofrece una resistencia a la vez instantánea e idéntica a la idealización rigurosa del sentido del signo (realiza por tanto exactamente aquello que Derrida atribuye a la *différance*). Por otra parte, es la única que, al contar con la garantía de la *autoconciencia*, tiene la ventaja de hacer comprensibles las motivaciones y los juicios hipotéticos, en tanto que son interpretaciones, y en definitiva todos aquellos procesos en los cuales aflora la categoría «sentido» como necesaria, que es como decir insustituible. Al mismo tiempo, se explica el carácter no derivable de los proyectos de sentido indivi-

duales a partir de tipos semántico-pragmáticos. Las relaciones de derivación sólo se dan entre iguales: una regla o un concepto y un caso o una instancia, a través de los cuales se identifican los primeros. Cuando, por el contrario, se establece de nuevo la extensión del tipo subyacente por medio de un proyecto de sentido individual, queda claro desde el punto de vista analítico que el proyecto de sentido no puede preverse por el dominio de la semántica de la posición de partida. Esto se aplica también a los proyectos de sentido individuales en el marco de una historia personal. Sin duda alguna, cada proyecto está motivado por un «*stage of person* (por una etapa de la persona)»³⁹. Mas, dado que la motivación supone una interpretación, y la interpretación supone a su vez la libertad, el proyecto no puede derivarse por vía de causalidad del estadio biográfico superado, que era *copersonal* por lo que hace a las propiedades. Así las cosas, parece que la cuestión de la identidad de la persona apunta *over time* –en la continuidad de su vida consciente– a una hermenéutica de su autocomprensión, cuyos perfiles sólo están sugeridos y cuya elaboración sigue siendo trabajo de futuros esfuerzos. Pero esta tarea parece de tal envergadura que, al final, siento la tentación de invocar una vez más el que Hume llamó «privilegio del escéptico» y confesar *that this difficulty is too hard for my understanding*: para mi inteligencia esta dificultad resulta demasiado ardua»⁴⁰.

39. Cf. Sidney Shoemaker, *Personal Identity*, p. 74, en el contexto.

40. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 636 (trad. cast., *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid 1988).