

PERSPECTIVISMO E IDENTIDAD: LITERATURA, INTERPRETACIÓN Y APROPIACIÓN DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Juan Edilberto Rendón Ángel

jerendon@udem.edu.co

Daniel Castaño Zapata

dcastano@udem.edu.co

(Universidad de Medellín, Colombia)

Fecha de recepción: 12-10-2017 / Fecha de aceptación: 4-5-2018

Resumen

El interés del artículo es analizar el problema del perspectivismo en el proceso de construcción de la identidad personal. Para ello se responde a dos preguntas que componen el núcleo de la propuesta perspectivista: ¿qué consecuencias subjetivas tiene la pérdida de referentes valorativos y cognoscitivos que supone el enunciado *no hay hechos, sólo interpretaciones?* y ¿cómo pensar la identidad personal sin requerir la idea de un sujeto trascendental? Este acercamiento está dividido en siete partes, que responderán cada pregunta teniendo en cuenta las consecuencias del perspectivismo para la identidad personal.

Palabras clave: Perspectivismo, interpretación; identidad personal; Nietzsche; literatura.

Abstract

The two questions this paper deals with an approach to Nietzsche's texts. The first one is: how can be read the Nietzsche's sentence that *there are no facts, only interpretations?* And the second one is: what can be proposed instead of

the subject to think personal identity? This approach is divided in four parts, each one answering a question and taking into account the conflict of interpretation and the ubiquity of language; the consequences of perspectivism for personal identity; the construction of identity as a half-way process between discovering and creating; and the aesthetical proposal of personal identity as an ethic option different to traditional morals.

Key words: Nietzsche, perspectivism, interpretation, personal identity, literature.

1. Introducción

El problema del perspectivismo está planteado en una afirmación del fragmento 481 de *La voluntad de poder*: "hechos es precisamente lo que no hay, sólo interpretaciones" (Nietzsche, 1968: 267). Para que esta afirmación pueda ser relevante, no refutable por situaciones anodinas, se la debe considerar *desde* el lenguaje y *restringida al* lenguaje. No hay más que interpretaciones cuando el lenguaje es un medio de construcción de la realidad, no un medio de representación o referencia de algo distinto a sí mismo. En este sentido, tampoco hay un criterio de acuerdo con el cual se constate el valor de verdad de una interpretación, pues no se busca "una" forma de hablar, "un" texto o "un" conjunto de palabras que se refieran a "algún" tipo de realidad externa al lenguaje de una forma "más ajustada" o "más cierta", sino la posibilidad de que haya modificaciones en las formas de interpretar. En el campo de la identidad pasa algo similar, pues se construye mediante el *ejercicio narrativo* que el sujeto hace de sí mismo. Y en el contexto de la renuncia a un fundamento trascendente, dicha construcción se da en y por el lenguaje. Estos son los axiomas de la propuesta perspectivista de la identidad.

Este artículo responde a dos preguntas que surgen de esta intersección entre la propuesta perspectivista y el problema de la identidad personal: ¿qué consecuencias subjetivas tiene la pérdida de referentes valorativos y cognoscitivos que supone el enunciado "no hay hechos, sólo interpretaciones"? y en la línea de esta pregunta, ¿cómo pensar la identidad personal sin requerir

la idea de un sujeto trascendental? A partir de las reflexiones desarrolladas en torno dichas preguntas se hace una propuesta *estetizadora* de la identidad personal como una opción ética diferente a la moralidad tradicional.

Antes de ello comentaremos brevemente tres modalidades desde las cuales ha sido entendido el perspectivismo: el primer momento ve el perspectivismo como problema epistemológico; el segundo, el planteamiento filosófico del perspectivismo; el tercero, como una modalidad de ampliación las manifestaciones literarias. Luego de esta reconstrucción, abordaremos de manera directa la propuesta perspectivista en términos identitarios.

2. Estado del arte en tres momentos: epistemología, filosofía y literatura

La producción científica respecto al perspectivismo abunda en planteamientos que lo ven como un problema epistemológico que obstaculiza la producción de conocimiento, el acceso a la verdad y la representación correcta de la realidad. A este respecto, como voz del sesgo general implicado en los estudios indicados, se ha señalado que “el argumento descansa en la plausibilidad del conocimiento científico en lo que concierne a hechos disposicionales y no perspectivistas sobre los sistemas modelados” (Chakravartty 2010, p. 405). Es decir, la perspectiva epistemológica, de fuerte raigambre positivista, fundamenta el conocimiento científico en la no relativización perspectivista. En la misma línea del problema del conocimiento, existen algunos estudios antropológicos que elaboran “una discusión crítica de las premisas filosóficas de la teoría perspectivista” (Charles, 2009 p.289) pero aplicada al campo de la antropología.

En el mismo campo, se señala que “no hay modo de saber con anticipación a partir de una investigación empírica basada inductivamente si esta se puede salvar el perspectivismo” (Seipel, 2015, p.49), pues toda “subjetividad es ‘perspectivismo’, dado el hecho ineludible de que toda consciencia existe en el tiempo y el espacio” (Matusitz&Kramer, 2011, p.291). En este sentido, es la reflexión epistemológica abre la posibilidad del planteamiento que se realizará más adelante: “la consciencia está constituida fundamentalmente por las dimensiones cultural, lingüística e histórica” (Matusitz&Kramer, 2011, p.291), y en este sentido es posible afirmar que la

interpretación que esa conciencia hace del mundo es una perspectiva que constituye la realidad. En otras palabras, es posible señalar que "la hermenéutica es una forma de ontología" (Martinengo&Larrey, 2010, p.81).

El perspectivismo es una alternativa hermenéutica que permite juegos con los modos de ser y no se debe someter a las exigencias del conocimiento. De otro modo, será inevitable la caída en el escepticismo, como lo demuestra la metáfora usual en filosofía tomada de la óptica (Marquis, 2012), pues el escepticismo también es un modo de ver (Jonas&Nakazawa, 2008, p.269).

Esta reflexión epistemológica se vincula fuertemente con el debate filosófico sobre el perspectivismo dado que, parten de ellos para declarar lo oportuno que puede ser el perspectivismo para buscar alternativas de reflexión sobre la misma filosofía. En este sentido, la importancia de redescubrir el análisis perspectivista permite que "las teorías se conviertan en respuestas que individuos de carne y hueso le dieron a los problemas que ocasionalmente los retaron" (Bocancea, 2012, p.215). Este planteamiento está basado en Rorty, quien considera que fue Nietzsche quien se percató de que solo podemos ver el mundo desde una perspectiva particular (Conard, 1994, pp.251-269). Y se puede enfatizar este vínculo provechoso "la fuerza particular atribuida a la creación y a la redescipción en el proceso cognitivo y a la relación entre la realidad y el poder del lenguaje en la ontología" (Freddi, 2013, p.491). Es este vínculo el que permite dar el paso de lo epistemológico a lo ontológico que permitirá aprovechar el perspectivismo para redescibir la subjetividad.

A partir de este "carácter figurativo de la hermenéutica" (Henríquez, 2012, p.130) se hace admisible "una estética de la asimetría y del desorden y una poética de la fragmentación. Es en este reino del perspectivismo, de los ángulos múltiples y de la descomposición" (Baglione, 2016, p.176) que la literatura (ese "placer sucio", Booth, 2015), invita al lector a involucrarse con el texto de modo no teórico, sin voluntad de verdad (de Almeida, 2014). En una especie de juego circense, de piruetas, de riesgos y subversión, en la literatura como ejercicio de la perspectiva (Baglione, 2016, p.177).

Esta es la herencia del perspectivismo que se aprovecha como mecanismo ontológico para generar sentidos en la literatura. De modo que pensar la subjetividad como se piensa un personaje literario, tal como hizo Nehamas (2002), la convierte en "una figura de interpretación que no expone

metafísicamente las cosas ni tampoco se dirige hacia ellas fenomenológicamente, sino que las reanima simbólicamente, inspirándole un nuevo aire hermenéutico a la interpretación y un nuevo ángulo para la comprensión” (Henríquez, 2012, p.130), para el que ya no existen los hechos más que en tanto interpretación.

Es en esta dimensión de la subjetividad que se enmarca el interés del presente texto y que nos disponemos a desarrollar a continuación.

3. Consecuencias subjetivas del enunciado “no hay hechos, sólo interpretaciones”

Una herencia significativa que ha recibido la filosofía contemporánea es:

en primer lugar, a la radicalización de los caracteres perspectivista e interpretativo de la comprensión humana y, segundo, a la contundente crítica a la incondicionalidad de un fundamento absoluto para el conocimiento, en otras palabras, haber allanado el paso de la contemplación teórica del ser a la interpretación perspectivística del sentido. La hermenéutica nietzscheana funda la eclosión de perspectivas y proliferación de interpretaciones para un radical desenmascaramiento de la razón moderna, cuyo epicentro es el lenguaje que desintegra la solidez de los cánones interpretativos de la metafísica con su monolítica interpretación y la sitúa al interior de un universo de interpretaciones posibles (Henríquez, 2012, p.132).

Superada la dependencia de los “hechos”, la preocupación por la constitución del contexto en el que se hace un enunciado con pretensión de verdad se convierte en tema prioritario, pues la tendencia metafísica de la reflexión filosófica hace que nos preguntemos qué garante de verdad se puede tener para que un enunciado pueda ser tenido por verdadero. Sin embargo, es precisamente un criterio de verdad lo que deja de ser necesario con este cambio de enfoque. De allí que, lo que afirma el célebre fragmento 481 de *La voluntad de poder* no es la necesidad de jerarquizar y estructurar las proposiciones de acuerdo a un fundamento trascendental, sino el protagonismo de los procesos interpretativos en permanente elaboración, que obedecen a valores, creencias y deseos particulares. El punto de inicio del perspectivismo

se desprende del hecho de que pertenecemos a un universo lingüístico que no comenzó con nosotros, pero que podemos modificar, siempre que comprendamos adecuadamente cuál es el lugar que ocupamos en él: la historia no comenzó con nosotros, pero sí podemos apropiarnos de ella de maneras singulares. Por eso conviene, por tanto, demarcar las circunstancias bajo las cuales sólo hay interpretaciones para hacer de esta afirmación un tópico filosóficamente relevante.

Así, “todo es subjetivo” *también* es una interpretación, y el emisor originario que posee el sentido primero de dicho enunciado es una hipótesis tan metafísica como la del sujeto que predica de un objeto. No obstante esta indeterminación de una verdad primera, el mundo no carece de sentido al no tener *un* significado oculto o verdadero: por el contrario, ahora puede tener *tantos* significados como se le puedan dar. Es decir, bajo la orientación perspectivista, la creación se da bajo la modalidad de la interpretación (Derrida, 1989), siendo la característica de esta creación el darse dentro de un contexto axiológico y cognoscitivo que la determina. Quien posea el vigor necesario para estar en capacidad de proponer una nueva mirada, una forma de ver que no existió hasta entonces, será un creador de mundo, o en todo caso, de su propia subjetividad: un innovador (Tarde, 2006). Y la verdad o la falsedad de su posición serán convenciones colectivamente instituidas para marcar lo útil o inútil en un contexto determinado.

Nietzsche no propone una eliminación de la moral. Ella es necesaria incluso para cambiar nuestra perspectiva, pues una perspectiva se conquista basándose en aquellas que la anteceden y articulándose con ellas, o mejor dicho, a partir de aquellos sentidos y prácticas instituidas (Castoriadis, 1983). Es en esta dirección que interpretamos el fragmento 188 de *Más allá del bien y del mal*, en el que Nietzsche sostiene que, incluso cuando se pone en crisis la razón, “habría que volver a decretar, sobre la base de alguna moral que no está permitida ninguna especie de tiranía ni de sinrazón” (2005, p.126). No hay entonces hechos, sino sólo interpretaciones contextualmente determinadas.

Así, además del apoyo que el giro lingüístico le da al perspectivismo—convirtiéndose en un horizonte de interpretación a partir de la cual mundo y

lenguaje coinciden—, el fragmento 481 permite superar la dicotomía metafísica que monitorea el ajuste de las representaciones, pues la ausencia de hechos desvirtúa la exigencia de acomodar el lenguaje a una serie externa y condicionante de factores que le den significado. Es decir, el lenguaje es todo lo que es el caso, su ubicuidad e inmanencia hace que la creación sea de una sectorización del lenguaje que hace que todo lo que pueda generar y recibir mensajes sea un texto (en el sentido textualista de Kristeva, 1998; Barthes, 1974; Derrida, 1967).

Los significados existen, entonces, por el estímulo que el lenguaje se da a sí mismo. Es el movimiento de renovación metafórico el que hace que se pueda considerar que el lenguaje, en lugar de ser un medio de etiquetamiento repleto de exigencias ontológicas (Nehamas, 2002, p.22) bajo la auditoría de la verdad y la falsedad, esté *vivo* y permita que sus regiones entren en contacto y se modifiquen mutuamente. Los textos y las interpretaciones se relacionan en un vaivén incesante que define sus vidas metafóricas sin necesitar de la verdad. De allí que Nietzsche conciba el mundo y la subjetividad como diversas prácticas e interpretaciones que realizamos sobre un texto básico que debemos retraducir, adueñarnos de él, reinterpretar y significar, decir de otro modo, redescubrir. En esa medida, construir mundo, y especialmente construir la subjetividad, supone “ordenar cosas nuevas bajo órdenes antiguos” (MBM, 230).

Sin embargo, esos órdenes antiguos o textos básicos no son una reserva última de sentido, ellos también son una interpretación instituida. Por ello carece de sentido establecer la prioridad ontológica entre texto e interpretación, pues por mucho que intentemos ser fieles a un texto, siempre lo estaremos siendo a una interpretación de dicho texto. Es decir, siempre hay una interpretación vigente que se presenta como natural y hace del texto “primero o verdadero” un objeto indeterminable (Barthes, 2008).

Es importante reiterar que no se trata de textos en el sentido literario solamente, sino también de la propia subjetividad y del mundo como texto. Nehamas (2002, p.117) señala que “el modelo de Nietzsche para el mundo, los objetos y las personas resulta ser el texto literario y sus componentes; su modelo para su relación con el mundo resulta ser la interpretación”. La

versatilidad del lenguaje hace que existan muchos modelos —es decir, muchas formas útiles de hablar—, para muchas regiones distintas: cada disciplina del pensamiento posee sus propias peculiaridades lexicales en un mundo que, como texto, tiene la hermenéutica como su práctica inmanente y su núcleo de transformación (Gadamer, 1994).

Ahora bien, si no hay un hecho a partir del cual todas las interpretaciones puedan corroborarse, ¿qué sustenta la interpretación cuando toda idea de referente o “determinación en última instancia” ha sido puesta en cuestión? La pregunta vuelve a buscar un referente por fuera del lenguaje, y no tiene en cuenta una condición elemental y (con lo dicho hasta aquí, evidente): toda interpretación implica una referencia a un texto. Es decir, la interpretación no da autorización para que podamos decir cualquier cosa de un fenómeno, porque dicho fenómeno tiene un compromiso con el texto que lo constituye: se requiere de la suficiente solidez textual para proponer una interpretación con la pertinencia adecuada, que la constituya en una interpretación novedosa. Algo parecido pasa con el sujeto en tanto parte del texto social:

“no hay “yo” alguno que pueda mantenerse del todo apartado de las condiciones sociales de su emergencia, ningún “yo” que no esté involucrado en su conjunto de normas sociales condicionantes que, por ser normas, tienen un carácter social que excede el significado puramente personal o idiosincrásico (...) Cuando el “yo” procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese “sí mismo” ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas (...) La razón de ello es que el “yo” no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación —o conjunto de relaciones— con una serie de normas (Butler, 2005, pp18-19).

El perspectivismo posibilitado por la interpretación no desemboca en la desintegración del lenguaje ni en la pérdida del objeto interpretado, mucho menos cuando ese objeto es el sujeto mismo. Por el contrario: la redescrición —aun la que el sujeto hace sobre sí mismo— *reconstruye*. Es decir, el perspectivismo no promueve la caída en la falta de interrelaciones o en el caos de las interrelaciones arbitrarias: sólo aspira a que esto se logre sin depender

de árbitros metalingüísticos que no pueden dar cuenta de los asuntos humanos. Es *dentro* del lenguaje, por el estímulo que el lenguaje puede darse a sí mismo, que estas interpretaciones deben probarse. De modo que lo importante es que, antes de cambiar las perspectivas existentes sobre el propio discurso, se logre *adoptar* una perspectiva propia sobre él, que se le pueda someter a una crítica hermenéutica que se desarrolla en los términos propios del código del texto.

La posibilidad de proponer interpretaciones nuevas no conduce por sí misma al desorden y a la autocomplacencia de decir "porque sí" de manera arbitraria. Por el contrario, la autoafirmación es el triunfo del sujeto que propuso una interpretación de sí mismo desde los términos del texto y en confrontación con él. Se podría decir, por tanto, que la afirmación del fragmento 481 es mejor una pregunta: ahora que la ubicuidad del lenguaje nos liberó del determinismo de la objetividad, ¿hay alguien con la fuerza redescriptiva para proponer una nueva interpretación que no sea simplemente una expresión marginal, que logre convertirse en una perspectiva? O formulada de otra manera ¿Cómo lograr decir algo novedoso sin faltar al imperativo hermenéutico: interpreta de modo que no violentes los textos, ni convertir tu interpretación en máxima de interpretación universal? Y una tercera deriva de la misma pregunta ¿Cómo tener la capacidad de proponer una perspectiva que sea interesante sin tener aspiraciones de satisfacer a alguien más que a quien la ha propuesto?

La pertinencia de estas preguntas nos sirve de puente para el siguiente componente de esta reflexión respecto de la identidad perspectivista: ¿qué supone tener una mirada perspectivista sin entender por esto una mirada relativista?

4. La disposición perspectivista

Relativismo y perspectivismo no describen la misma actitud hacia los textos. O para decirlo más claramente, el perspectivismo no es equivalente al relativismo pues, aunque este último requiera no sustancializar ningún punto de vista específico, la generación de una perspectiva responde a la necesidad, por parte de quienes se suman a ella, de tener alguna "certeza". En este

sentido podríamos decir que algunas perspectivas son mejores que otras. Pero la mejor de las perspectivas no es una perspectiva de manera absoluta o no lo es absolutamente, pues en toda perspectiva subyace una pretensión de generalización (Cf. Nietzsche, 1967: §§493-507, §600) que se debe neutralizar admitiendo que no es más que *una* perspectiva más.

El perspectivismo se caracteriza por una forma de compromiso con los textos que somete a su interés, y que implica atención y coherencia. La relatividad carece de estas condiciones de cuidado hermenéutico, por lo que está siempre a un paso de la arbitrariedad. Este rasgo del proceso hermenéutico perspectivista exige que, a todo texto que se quiera abordar con el ánimo de redescrición o interpretación, debe ofrecérsele un soporte textual que sustente la nueva perspectiva como correcta, admitiendo que se trata de un acercamiento provisional y parcial.

Por ello, consciente de su provisionalidad, el perspectivismo no impone su creencia. No es dogmatismo. Acepta su condición no absoluta, pero sin reconocerse en un error o vencido por una verdad superior, pues la verdad no se establece por generalización sino en relación a casos específicos, por su potencial de verificación y resistencia a la falsación (Popper, 1974).

En esta distinción radica la diferencia de talante entre los pensadores que Richard Rorty (1991) llama ironistas dogmáticos e ironistas liberales: en un primer momento ambos actúan como perspectivistas, pero los primeros tienen la aspiración de convertir su creación de estilo en una verdad incontrovertible en lugar de presentarlo simplemente como su propia opción, una más entre otras, sin tener aspiraciones de verdad absoluta. Este es el gran problema del deseo metafísico de la verdad y el motivo por el que Nietzsche propone la falsedad como condición de la existencia. Realizar una interpretación, en lugar de proponer una verdad, implica la renuncia a cualquier esquema rígido de conocimiento, el reconocimiento reflexivo de que la propia perspectiva está contextualmente determinada, pues, "aun cuando la moral proporciona un conjunto de normas que producen un sujeto en su inteligibilidad, no por ello deja de ser un conjunto de normas y reglas que el sujeto debe negociar de una manera vital y reflexiva" (Butler, 2009: 21) y el

ofrecimiento de la misma al juicio del otro, pues “uno inicia el relato solo frente a un “tú” que le pide que lo haga” (Butler, 2009: 23).

En este sentido, y dado que un compromiso no se adquiere por capricho ni por arbitrariedad, y exige disciplina expositiva y mínima coherencia argumental para hacerla inteligible, una interpretación es *cierta* solo cuando alguien se compromete con ella. En este sentido, abandonar la noción dura de conocimiento no significa la caída en el caos contextual pues el primer reto al que se debe someter la interpretación es enfrentarla con otras interpretaciones, tratar de hacerle un lugar en el horizonte hermenéutico del contexto a partir del cual se gesta y se nutre. Es por ello que Hegel, Kant y Heidegger son sobresalientes en el horizonte hermenéutico de la filosofía por la forma como lograron repensarla y redescubirla. Pero, de acuerdo con la tesis del trasfondo metafísico subyacente en toda perspectiva, sus elaboraciones teóricas no fueron perspectivistas, pues su voluntad de verdad los llevó a convertirse en dogmáticos, al proponer una redescubierta positiva, algo así como la salida definitiva del error o el fin de la filosofía. El estilo de estos pensadores ya era lo bastante original para que se les pudiera reconocer como peculiaridades narrativas sólidas, pero su propuesta redescubierta recayó en los lugares comunes de la buena voluntad holística, que es siempre mala voluntad perspectivista (Nehamas, 2002: 123). En este sentido, el perspectivismo exige evadir la tentación metafísica, que olvida que el mundo es todo lo que es el caso y que la extensión del primero es la misma del lenguaje.

Tener una perspectiva es entonces ser capaz de adoptar una mirada particular del mundo, del ámbito contextual en el que la identidad personal se desenvuelve, sin aspirar más que a exponerla, más que a narrar la forma como se logró adoptarla, diseñarla, darle el toque peculiar que la hace propia y, de ser necesario, estar dispuesto a modificarla. El perspectivismo nietzscheano trata entonces de dotar de sentido la propia vida sin pretender que dicho sentido sea adoptado por otros. Para ello se debe tener consciencia de que la identidad es necesaria y sus fundamentos deben convencernos a nosotros mismos, pero en tanto contextualmente relativos, dichos fundamentos se muestran al mismo tiempo no trascendentes. Fundan una identidad que expresan simultáneamente el fracaso de dicha identidad. Por eso podríamos

comprender la identidad perspectivista como necesaria e imposible al mismo tiempo (Laclau, 2005; Lacan, 2002).

En este sentido, la posibilidad de la identidad propia no es un derecho interpretativo de por sí; es el momento inicial gracias al cual el yo estático se somete a un estímulo que puede poner en movimiento su tejido textual, es decir, puede abrir un espacio relacional de redescrición metafórica que devenga productora de certezas, de una identidad. Pero dicho movimiento redescrittivo deviene identidad personal solo cuando logra superar el caos de la falta de referencia de la red textual en la que se produce. Ahora bien, ¿Quién es capaz de correr el riesgo de ponerse en cuestión?

5. ¿Quién puede dar cuenta de sí?

Una vez abandonada la seguridad del fundamento trascendental y de hacer del lenguaje todo lo que es el caso, ¿cómo se logra una identidad fundada en la propia interpretación de sí? ¿Quiénes son los perspectivistas?

El perspectivista se construye. El paso inicial y fundamental de su producción es cuando asume la verdad como tema planteado en términos abiertos. Para él, la solidez de la verdad propia radica en la capacidad de dar cuenta de ella; en la fuerza expositiva que la identidad personal esté en capacidad de darle a su discurso antes que de una exigencia lógica o metalingüística. Es decir, el perspectivista cultiva la doble facultad de saber interpretar el historial de sus recurrencias y de lograr superarlas en caso de que no estén haciendo posible la situación dinámica de redescrición metafórica. Este talante lo comparten los ironistas liberales de Richard Rorty con los espíritus libres de Nietzsche, quienes saben que no están exentos de engaño cuando buscan la verdad (Gradinaru, 2015). Su interés no es descubrir algún tipo de verdad trascendente, algún sustento que determine en última instancia toda noción de verdad o de realidad, su pretensión es más humilde: persiguen la verdad en el intento de encontrarse a sí mismos (White, 2010).

Este proyecto de reconstrucción de sí y del propio mundo se encuentra caracterizado por tres rasgos: Primero, los perspectivistas no tienen temor del engaño. Por ello están dispuestos a efectuar cuantas modificaciones sean pertinentes en la búsqueda de sí. Segundo, aceptan la parcialidad de sus

esfuerzos, conscientes de la imposibilidad de que haya perspectivas absolutas, saben que su esfuerzo por encontrar una perspectiva propia los tiene a ellos mismos como origen y horizonte final de la reflexión. El objeto y sujeto de la creación es el mismo: poner el sí mismo en cuestión. Y tercero, el empeño constructivo de los perspectivistas es de carácter estetizador: ante la falta de una ontología que sirva de patrón universal, saben que depende de cada uno lograr la construcción de una marca estilística gracias a la cual su peculiaridad pueda ser reconocida.

Es en este sentido que la propuesta perspectivista ofrece una identidad –en tanto necesidad representacional– imposible, pues carece de fundamento que no sea individual. Son creadores de sí mismos que, en lo que respecta al esfuerzo que hacen por dar sentido a sus vidas, saben que su empresa se encuentra regida por un oxímoron: lo que aceptan como necesario para cada uno, el tejido que constituye el yo de cada perspectivista, sólo puede serlo para cada uno. Reconocen la necesidad de un fundamento de sí, pero simultáneamente la imposibilidad de que dicho fundamento sea universal o trascendente. Sus máximas morales serían del tipo: adopta una perspectiva de modo que, al ser necesaria para ti, no tenga que ser necesaria para nadie más; y adopta una perspectiva de modo que cada yo con el que entres en relación quiera a su vez adoptar su propia perspectiva.

Por tanto, lo que es necesario para cada yo dentro de su proyecto de redescrición y creación de sí, sólo puede ser provisionalmente interesante para quien entre en su espacio relacional, pues la recepción del fundamento identitario alcanzado por ese yo, es una interpretación a partir de la cual quienes se relacionen con él construyen sus propias perspectivas. Interpretaciones de una interpretación.

Ahora bien, a partir de esta caracterización del perspectivista surge una cuestión de necesaria reflexión.

Si es realmente cierto que, por así decirlo, estamos divididos y carecemos de fundamento y de coherencia desde el principio mismo, ¿será imposible encontrar basamento para una noción de responsabilidad personal o social? Para argumentar lo contrario, sostenemos que una teoría de la formación

del sujeto que reconoce los límites del autoconocimiento puede dar sustento a una concepción de la ética y, por cierto, de la responsabilidad (Butler, 2009, pp.33-34).

En otras palabras, ¿existe un límite que determine qué tan lejos puede llegar un ejercicio de creación de sí? A dicha reflexión dedicamos el siguiente apartado.

6. El régimen moral del perspectivismo

Según venimos señalando, en un análisis del sujeto perspectivista la norma es fundamental en tanto actúa como referente y límite interpretativo del código textual. En este sentido, el sujeto es un efecto del código en el que se manifiesta, pero dicha producción en un contexto no implica que su identidad esté dada en todo por la rigidez del código. Existe una elasticidad hermenéutica de la que el sujeto hace uso en la producción de sí. Esto último no quiere decir que el sujeto tenga plena libertad para producir las condiciones de su reflexividad. Tampoco quiere decir que todo aquello que no fue elegido sea invariablemente rechazado por quien se interroga por sí mismo. Hay lucha y hay producción de nociones propias de reflexión, pero siempre dentro de un contexto que habilita dicha crítica como una combinación hermenéutica posible dentro de la lógica discursiva que dicho contexto es.

En esta dirección, y siguiendo una orientación foucaultiana, Butler (2009: 33) señala que si en la producción de la propia perspectiva.

“hay algún acto de agencia o, incluso, de libertad, se da en el contexto de un campo facilitador y limitante de coacciones. Esa agencia ética nunca está del todo determinada ni es radicalmente libre.

Sin embargo, debemos preguntarnos si la consideración de un sujeto sin fundamento trascendental anula la capacidad y la posibilidad de hablar de un sujeto que toma decisiones y se compromete con una perspectiva, que en tanto visión del mundo, es un marco valorativo y de orientación ética de la acción. En los términos nietzscheanos con que venimos presentando este análisis, la pregunta que subyace a esta cuestión podría formularse ¿puede

una identidad literaturizada comprometerse con una perspectiva y dar cuenta de sí?

La propuesta nietzscheana en el campo de la producción de un yo es literaturizar la propia identidad. En lo que respecta a la economía narrativa de las obras literarias, los personajes sólo deben cumplir con la exigencia de ser verosímiles, es decir, deben lograr la fuerza expresiva necesaria que les confiera una realidad lingüística análoga a la de una persona con realidad física, de modo que, en tanto narraciones compatibles, la identidad narrativa puede ser literaria –cuando su registro es el texto escrito– y literaturizada, cuando su registro es la realidad como texto. Desaparecen las diferencias de grado y pertenencia a ámbitos de existencia completamente diferentes al compartir una significación sincrónica, en la que un personaje literario será real si está en capacidad de llevar el yo a la narración; de manera paralela al individuo que da cuenta de sí constituyéndose un yo como si fuera una narración encarnada.

Un riesgo evidente de abrir el marco interpretativo y de producción de identidades tan diversas es que ello puede habilitar la construcción de identidades contrarias al ordenamiento social vigente. Por supuesto que estas encarnaciones inmorales en términos nietzscheanos, soberanas en términos de Bataille (2007), no están exentas de riesgo. Es decir, estar “más allá del bien y del mal”, puede producir identidades censurables, y ello no es contrario a la perspectiva Nietzscheana de producción de sí. Al respecto de la aparición de identidades censurables por el contexto discursivo en el que se producen, Nehamas señala:

Podríamos tratar entonces de desarrollar razones independientes para excluir, por inapropiadas, algunas de estas vidas, en particular aquellas que son perversas o cuestionables de algún modo. No sé cómo podríamos lograr esto, y Nietzsche no tiene el menor interés en proporcionar las pautas necesarias. Creo que Nietzsche se da cuenta de que su marco es compatible con más formas de vida que él mismo estará dispuesto a elogiar. Este es un riesgo inherente a su “inmoralismo” y es un riesgo que está dispuesto a aceptar. [...] Construirse un yo interno y una vida capaces de cumplir sus requisitos es una tarea extremadamente exigente: no es que toda persona

perversa los satisfaga, ni que Nietzsche no pueda condenar muchas de estas vidas. Pero su atención no está centrada en excluir a determinados tipos de su marco ideal. Lo que le interesa [...] es el formidable problema de construir un tipo único que encaje dentro de ese marco ideal. (Nehamas, 2002: 201).

El contexto social es, entonces, el marco interpretativo rector en la determinación de qué tan censurable es una identidad. Es la sociedad, en tanto gran Otro (en términos de Lacan), con quien el perspectivista debe medirse, pues ella es la totalidad discursiva que construye los términos de las narraciones posibles que se derivan de sí. En este sentido Butler señala que:

“siempre damos cuenta de nosotros mismos a otro, sea inventado o existente [...] los propios términos que utilizamos para dar cuenta, y de los que nos valemos para volvernos inteligibles para nosotros mismos y para los otros [...] tienen un carácter social (2009, p. 35).

En esa medida, en tanto la censurabilidad de una identidad descansa en su capacidad de ser leída, que una identidad sea o no permitida y legítima dependerá de qué tan inteligible sea para el intérprete de ella en los términos del código social. Este código, dijimos más arriba es una estructura de creencias, valores y deseos (un régimen de verdad y de inteligibilidad), de allí que las combinaciones posibles que se presenten en su interior impliquen un posicionamiento frente a esas creencias, valores y deseos. Es en esta dirección que Butler señala que “cada formación del sujeto tiene implicaciones éticas, [pues] la cuestión de la ética surge precisamente en los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad” (2009, p.35).

Los términos del régimen de verdad, sus características, no son elegibles: le son dados al sujeto, y en este sentido, lo que puede *ser* está determinado por las formas socialmente disponibles de decir *yo*.

Sin embargo, para que esta condición determinante del régimen de verdad, de la cultura como texto en los términos que venimos manejando, no obture la posibilidad de producción reinterpretativa del sujeto, es necesario aclarar que dicho régimen, más que una verdad única es un punto de referencia y juicio para cualquier decisión que tome un sujeto. En este sentido:

si cuestiono el régimen de verdad, también cuestiono el régimen a través del cual se asignan el ser y mi propio estatus ontológico. La crítica no se dirige meramente a una práctica social dada o un horizonte de inteligibilidad determinado dentro del cual aparecen las prácticas y las instituciones: también implica que yo mismo quede en entredicho para mí (Butler, 2009, p.38).

En la enseñanza nietzscheana, una herramienta para tramitar este autocuestionamiento de ponerse en entredicho, es el análisis genealógico del yo.

La genealogía es la instancia negativa del proceso de redescrición, el mecanismo a través del cual un yo está en capacidad de salir al encuentro de las recurrencias que dirigen su forma de expresarse. Se trata de un proceso de deconstrucción que pretende cuestionar la solidez narrativa de las verdades heredadas. Lo propio de la creación y la originalidad es entonces cambiar la perspectiva, tener el privilegio de poder ver las cosas desde otro punto de vista, uno novedoso casi siempre problemático por cuestionar el régimen de verdad. Por ello, esta forma de volver sobre lo heredado, de apropiárselo, es ya una expresión creadora.

Es en este sentido que Nietzsche declara que "la madurez propia consiste en recobrar la seriedad con que uno jugaba de niño" (MBM, 94). Es decir, crear la verdad a partir del convencimiento de la importancia del juego. A pesar de saber que se trata de una interpretación, el perspectivista sabe que creer es una necesidad de su identidad. Por ello elige su fundamento dentro de los movimientos posibles dados por el código social, no porque este fundamento se explique en sí mismo, sino porque este es una interpretación posible y coherente con el caso particular del propio yo. Incluso el mitólogo necesita creer en el mito (Barthes, 2008, p.253), pues para que haya un sujeto, este debe saberse sujetado a un contexto social con algunos juegos que merecen ser jugados porque dotan de identidad a quien los juega. Es lo que Bourdieu (1985) denomina *enjeu*: la actitud de convencimiento de la necesidad de creer en el juego social.

Así, la subjetividad desde el perspectivismo se trata de un proyecto de autocreación, de reconstrucción de la identidad personal a través de la redescrición del tejido narrativo que la compone. Lo que importa es el testimonio exitoso que el yo logre dar de sí mismo, pues con ello da consistencia estilística al acercamiento deconstructivo que hace sobre la realidad y la verdad. Es en esta medida que ser original consiste en lograr decirse a sí mismo de otro modo: no quedarse instalado en un léxico como conjunto de palabras indiscutibles o narración como imágenes de mundo instituidas y también indiscutibles, con toda la comodidad de quien no tiene el interés o la fuerza de enfrentarse con los condicionantes de su discurso. El perspectivista sabe que la identidad es necesaria, pero por el contrario, ningún discurso lo es, por ello alguien con la fuerza dinámica suficiente está en capacidad de crear uno propio, idiosincrásico, original, que quizá tendrá la fortuna de ser tenido en cuenta por quienes vendrán después a construir sus propios yo, sus propios textos de sí con su propia impronta.

En definitiva, en este apartado hemos argumentado.

que en el proceso de reconocimiento de sí, "siempre hay una relación con [las normas vigentes en el régimen de verdad actual, pues, además], cualquier relación con el régimen de verdad será a la vez una relación [consigo mismo]. Sin esa dimensión reflexiva no hay crítica posible. [Pues] poner en cuestión un régimen de verdad, cuando este gobierna la subjetivación, es poner en cuestión mi propia verdad y, en sustancia, cuestionar mi aptitud de decir la verdad sobre mí, de dar cuenta de mi persona" (Butler, 2009, p.38).

7. Conclusión

En la clave hermenéutica con que propusimos pensar la identidad, esta puede definirse como un tejido de palabras en constante movimiento y reorganización. En este sentido, la identidad nietzscheana se caracteriza por el carácter narrativo, lexical, provisional y vivo del discurso, cuya dispersión, plasticidad y poder redescritivo no impiden que sea capaz de hacerse reconocible y coherente. Así, el éxito del escenario de redescrición hermenéutica se encuentra en hacer posible que, gracias a la apertura

dinámica del régimen de verdad, surja de él una multiplicidad de diferencias reconocibles, o por lo menos la diferencia de quien logra montar el escenario en términos lo suficientemente interesantes.

Construir una identidad desde el perspectivismo implica entonces hacer del yo un texto, un tejido multiforme, una narración, una metáfora encarnada. Pues la unidad de la subjetividad viene dada por su coherencia narrativa en tanto posibilidad combinatoria del código social. De allí que la unidad de la identidad sea una cuestión de estilo; es decir, no es cósmica, sustancial, es narrativa. En este sentido, al literaturizar la identidad, el perspectivismo que no describe casos sino que ejemplifica personajes ideales. Y este personaje no es otro que el que constituyen los mismos textos que el sujeto se narra a sí mismo.

La postura perspectivista ayuda así a construir una identidad personal a partir del cuestionamiento de las interpretaciones heredadas bajo el nombre de "verdades", pues en cada retorno a esas verdades, se regresa a la narración que ella misma es para encontrar, en cada regreso, algo novedoso. De allí la importancia del ejercicio genealógico, pues es a partir de él que el sujeto relativiza y cuestiona aquellos sentidos y valores que impugnan una identidad peculiar.

Por tanto, a mitad de camino entre el descubrimiento y la creación, el sujeto del perspectivismo logra escapar a la recaída en la metafísica proponiendo la pequeñez de todo proyecto hermenéutico: aceptando la apertura relacional y la posibilidad de reconstrucción y redescipción de sí en los términos de un código social. Es decir, aceptando que la realidad es un texto interpretado, y que nuestro acercamiento a ella es una interpretación más, el perspectivismo propone una búsqueda de la identidad como proceso necesario en tanto formante del yo, pero imposible en tanto su fundamento es un texto y ningún texto es eterno.

Bibliografía

Agazzi, E. (2016). Scientific Realism Within Perspectivism and Perspectivism Within Scientific Realism. *Axiomathes*, 26 (4), pp.349-36.

- Baglione, A. (2016). In the beginning was the metaphor: Ramón Gómez de la Serna's paper war. *Revista de Historiografía*, 24, pp.171-180.
- Bailey, G. (2007). Time perspectives, palimpsests and the archaeology of time. *Journal of Anthropological Archaeology*, 26 (2), pp.198-223.
- Barthes, Roland (2008). *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bataille, George (2007). *Lo que entiendo por soberanía*. Argentina: Adriana Hidalgo Editores.
- Berry, J.N. (2011). *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Bocancea, S. (2012). Ideology as a means of interpretation. *European Journal of Science and Theology*, 8 (3), pp.215-222.
- Booth, N. (2015). Restricted view: The problem of perspective in the novels of Ian McEwan. *Textual Practice*, 29 (5), pp.845-868.
- Bubbio, P. (2013). Kant's sacrificial turns. *International Journal for Philosophy of Religion*, 73(2), pp.97-115.
- Candeloro, A. (2016). Don Quijote "dentro" y "fuera" de la pantalla: La versión de Orson Welles. *Tonos Digital*, (31), <http://www.tonosdigital.es/ojs/index.php/tonos/article/view/1508/853>
- Chakravartty, A. (2010). Perspectivism, inconsistent models, and contrastive explanation. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 41 (4), pp.405-412.
- Charles, S. (2009). Devouring perspectives: On cannibal shamans in Siberia. *Inner Asia*, 11 (2), pp.283-307.
- Chessick, R.D. (1998). Creativity in the psychoanalytic process. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 26 (2), pp.209-222.
- Chinn, E.Y. (1997). Zhuangzi and relativistic skepticism. *Asian Philosophy*, 7 (3), pp.207-220.
- Ciancio, C. (2014). Neoclassical metaphysics and perspectivism of truth. *Etica e Politica*, 16 (1), pp.594-603.
- Conard, M.T. (1994). Overcoming Dualism: A Critique of Some Recent Interpretations of Nietzschean Perspectivism. *The Southern Journal of Philosophy*, 32 (3), pp.251-269.
- Csaba, M. (2014). Peccary or spirit? Notes on the hermeneutics of anthropology. *Ethnographia*, 125 (2), pp.250-265.

- Cuevas, J.M.R. (2015). Perspectivismo y crítica social. de Nietzsche a la Teoría Crítica. *Logos*, 48, pp.141-163.
- de Almeida, L. (2014). The total experience of literary reading. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 66(2), pp.143-158.
- Derrida, Jacques. (1967). *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos.
- Echeto, V.S., Sartori, R.B. (2011). "Literary transculturation" and "praise to crossbreeding" in the learned city: The interstices in the writings of José María Arguedas and Ángel Rama. *Estudios Ibero-Americanos*, 37(1), pp.86-104.
- Fletcher, A., Monterosso, J. (2016). The science of free-indirect discourse: An alternate cognitive effect. *Narrative*, 24(1), pp.82-103.
- Freddi, A. (2013). Nietzsche's perspectivism in Richard Rorty's American postmodernism: So close and yet so far. *Rivista di Storia della Filosofia*, 68(3), pp.491-525.
- Gadamer, H. (1994) *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Giannoni, M. (2004). Epistemological premise, developmental idea, main motivation in Jung's and Kohut's psychoanalysis: Looking for some analogies. *Journal of Analytical Psychology*, 49(2), pp.161-175.
- Giere, R. N. (2013). Kuhn as Perspectival Realist. *Topoi*, 32(1), pp.53-57.
- Gomes, D.M.C. (2017). Politics and Ritual in Large Villages in Santarém, Lower Amazon, Brazil. *Cambridge Archaeological Journal*, 27(2), pp.275-293.
- Henríquez, F. J. V. (2012). Perspectivism of knowing and genealogy of interpreting in Nietzsche. For a hermeneutic theory of figurativeness [Perspectivismo del conocer y genealogía del interpretar en Nietzsche: Para una hermenéutica de la figuratividad]. *Eidos*, 16, pp.130-163.
- Hutchinson, B. (2017). Late reading: Erich Auerbach and the spätboot of comparative literature. *Comparative Critical Studies*, 14(1), pp.69-85.
- Idel, M. (2007). Methodological approaches in religious studies. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 6(16), pp.5-20.
- Ignatov, A. (2017). The Earth as a Gift-Giving Ancestor: Nietzsche's Perspectivism and African Animism. *Political Theory*, 45(1), pp.52-75.
- Jonas, M. & Nakazawa, Y. (2008). Finding truth in 'Lies': Nietzsche's perspectivism and its relation to education. *Journal of Philosophy of Education*, 42 (2), pp.269-285.

- Kristeva, J. (1985). *Travesía de los signos*. Buenos Aires: La Aurora
- Kristeva, J. (1998) *Semiótica 2*. Madrid: Fundamentos.
- Lacan, Jaques (2002). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Langdon, E. J. (2013). "A viagem à casa das onças": Narrativas sobre experiências extraordinárias. *Revista de Antropologia*, 56(2), pp.183-212.
- Lenk, H. (2016). Methodological Perspectivism and Scheme-Interpretationism in Science and Elsewhere. *Axiomathes*, 26(4), pp.383-399.
- Lessenich, R. (1997). The world of the novels of H.G. Wells. *Anglia*, 115(3), pp.299-322.
- Lightbody, B. (2010). Nietzsche, perspectivism, anti-realism: An inconsistent triad. *European Legacy*, 15(4), pp.425-438.
- Lind, E. (2014). Chinese perspectivism: Perspectivist cosmologies in Zhuangzi and journey to the West. *Folklore*, 59, pp.145-164.
- López, I.R. (2016). Antillean islander space: On the religious beliefs and representations of the Taíno people. *Journal of Religious History*, 40(4), pp.453-474.
- Manguiera, M., da Silva Bonfim, E.M. (2014). Força versus representação: O legado de Nietzsche na filosofia de Gilles Deleuze. *Kriterion (Brazil)*, 55 (130), pp.619-635.
- Markov, B.V. (2011). Heidegger and Nietzsche. *Russian Studies in Philosophy*, 50 (1), pp.34-61.
- Marquis, J. (2012). Contra Leiter's anti-skeptical interpretation of Nietzsche's perspectivism. *Croatian Journal of Philosophy*, 12 (34), pp.69-75.
- Martinengo, A. & Larrey, P.(2010). Inside and outside hermeneutics: Contributions toward a reconstructive reason. Malpas, J. & Zanolá, S. (eds.) *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, pp.81-97.
- Martínez, Á. (2013). The landscape of Cervante's Don quixote: Orteguian perspectives. *Anales Cervantinos*, 45, pp.45-56.
- Matusitz, J., Kramer, E. (2011). A critique of Bernstein's beyond objectivism and relativism: Science, hermeneutics, and praxis. *Poiesis und Praxis*, 7(4).

- Merkl, H. (2007). Gracián, Äsop, and the logic: Perspectivism in Tercera Parte of Criticón. *Germanisch-Romanische Monatschrift*, 57 (2), pp.169-186.
- Mičić, N. (2016). What can we expect from Vattimo's "weak thought"? *Journal of Philosophy ARHE*, 13(25), pp.265-284.
- Migone, P. (2010). A critique to manfredpohlen's paper the influencing power of the psychoanalyst and the truth of his method. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 44 (4), pp.515-525.
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche, life as literature*. Harvard University Press.
- Nehamas, A. (2002) *Nietzsche, la vida como literatura*. Madrid: FCE.
- Nietzsche, Friedrich (1968). *The Will to Power*. Vintage Books. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale.
- Nietzsche, Friedrich (1998). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nieweg, E. H. (2005). Doing the splits - The great divide between science and the humanities in psychiatry. *TijdschriftvoorPsychiatrie*, 47(4), pp.239-248.
- Papadimitropoulos, V. (2016). The Rational Mastery in the Work of Cornelius Castoriadis. *Capitalism, Nature, Socialism*, pp.1-17. DOI: 10.1080/10455752.2016.1267784.
- Popper, K. (1974). *Conocimiento científico*. Madrid: Tecnos.
- Barthes, R. (1974). *El placer del texto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ramos, A. (2012). The politics of perspectivism. *Annual Review of Anthropology*, 41, pp.481-494.
- Richter, D. F. (2012). A Blinding Brilliance: Pío Baroja's Story of the Eye. *Neophilologus*, 97(1), pp.85-96.
- Rivera, M., Johnson Jr., R., Ward, J. (2010). The ethics of pedagogical innovation in diversity and cultural competency education. *Innovation Journal*, 15(2), pp.1-20.
- Seipel, P.(2015). Nietzsche's perspectivism, internal reasons, and the problem of justification. *International Philosophical Quarterly*, 55(1), pp.49-65.
- Swiatkowski, W.&Dompnier, B. (2107). Replicability crisis in social psychology: Looking at the past to find new pathways for the future. *International Review of Social Psychology*, 30 (1), pp.111-124.

- Tarde, G. (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus.
- Tényi, T. (2010). Psychological conceptions of the Self in Nietzsche's writings. *Psychiatria Hungarica: A Magyar Pszichiátriai Társaságtudományosfolyóirata*, 25 (4), pp.333-352.
- Vianna, J. (2016). Chromatic notes about amerindians dreams: Transformations of person and perspectives. *Revista de Antropologia*, 59(3), pp.265-294.