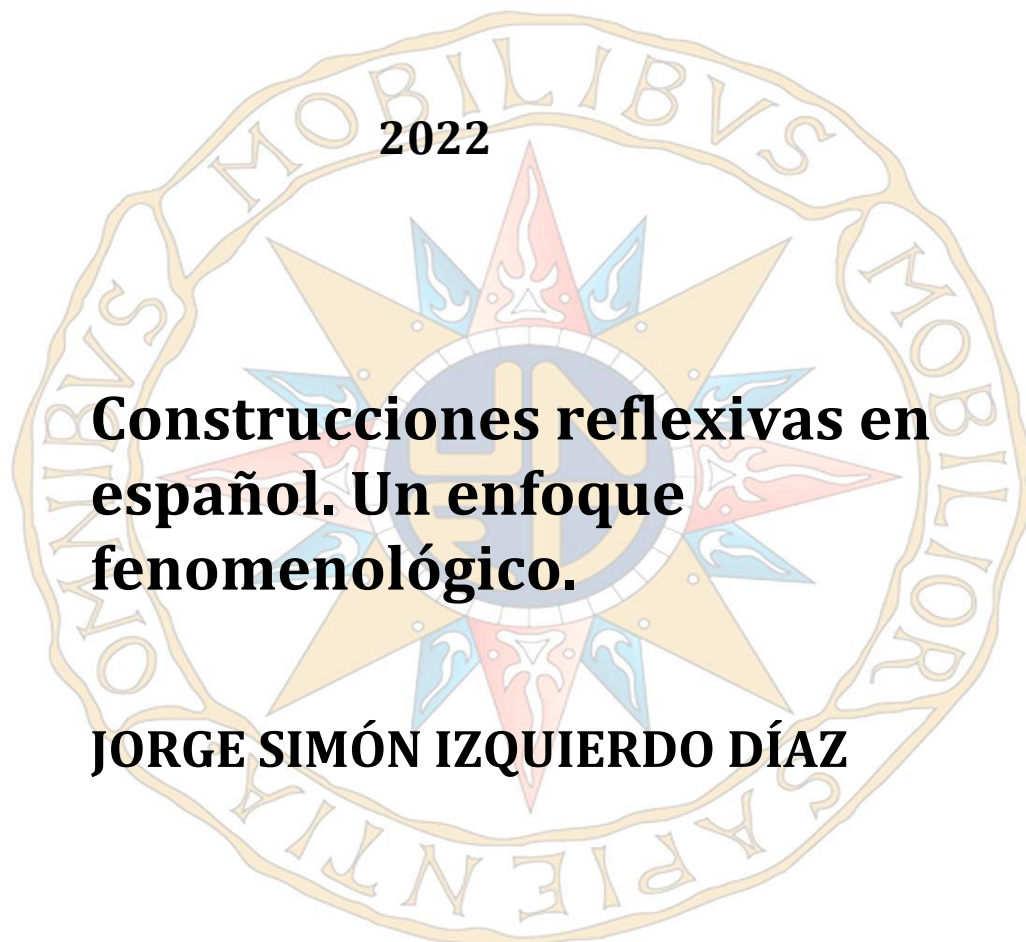


# TESIS DOCTORAL



**Construcciones reflexivas en  
español. Un enfoque  
fenomenológico.**

**JORGE SIMÓN IZQUIERDO DÍAZ**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN  
Filología: Estudios lingüísticos y  
literarios.**

**DIRECTOR Dr. RAFAEL RODRÍGUEZ MARÍN.  
CODIRECTOR Dr. ANTONIO DOMÍNGUEZ REY**

## ÍNDICE

I.- INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	4
I.1.- Presentación .....	5
I.2.- Objetivos e hipótesis de la Tesis .....	16
I.3.- Metodología .....	32
I.3.a.- Tematización.....	34
I.3.b.- Univocidad.....	36
I.3.c.- Apertura y acusación.....	37
I.3.d.- Indeterminación .....	42
I.4.- Epistemología.....	46
II.- ESTADO DE LA CUESTIÓN. ENFOQUES GRAMATICALES SOBRE EL PRONOMBRE REFLEJO <i>SE</i> .....	55
II.1- Estado de la cuestión de <i>Se</i> . Corrientes teóricas.....	56
III.- ASPECTOS DE <i>SE</i> .....	65
III.1.- Aspectos de <i>Se</i> .....	66
III.2.- <i>Se</i> como ocultación y posibilidad.....	67
III.2. a.- El <i>Se</i> como ocultación.....	67
III.2.a.i.- El <i>Se</i> barroco.....	70
III.2.a.ii. - <i>Se</i> y el desvío poético.....	77
III.2.a.iii.- <i>Se</i> y lo colectivo (Ortega), el inconsciente (Freud), la seguridad (Beckett).....	79
III.2.b.- <i>Se</i> como posibilidad.....	85
III.3.- <i>Se</i> como repetición y devenir.....	88
III.3.a.- <i>Se</i> como repetición.....	88
III.3.b.- <i>Se</i> como devenir.....	98
IV.- LENGUA, TEMPORALIDAD Y <i>SE</i> .....	121
IV.- La pronominalización del paso del tiempo en la partícula <i>Se</i> .....	122
V.- ÁMBITOS DEL PRONOMBRE <i>SE</i> COMO FENÓMENO.....	162

V.1- Tres ámbitos de Se: Pensar, habitar, sentir.....	163
V.1.a- Se y el pensar.....	165
V.1.b.- Se y el habitar.....	199
V.1.c.- Se y el sentir.....	205
VI.- CONCLUSIONES.....	234
VII.- BIBLIOGRAFÍA .....	238

## **I.- INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

### **I.1.- Presentación.**

El pensamiento moderno impulsa un cambio de rumbo de las estrategias de conocimiento humano. El filósofo se apropia de su objeto de conocimiento, asumiendo la convergencia del sujeto y objeto en el sujeto pensante. Descartes instauro la conciencia de sí mismo como criterio de certeza (*Pienso, luego existo*), y aunque Kant duda de que seamos capaces de conocer el objeto (la cosa en sí, la *Ding an sich*, es incognoscible), la subjetividad humana es ya el criterio seminal para la investigación filosófica.

El lenguaje, en el centro de la cognición humana desde el racionalismo,<sup>1</sup> define a la especie y a cada uno de sus miembros.<sup>2</sup> El lenguaje es, a la vez, algo genérico y peculiar a cada ser humano; una dualidad a la que Saussure sistematizó en la distinción entre *langue* y *parole*.<sup>3</sup> Y es que la distinción que instauro el hecho lingüístico no deja de sorprender al ser humano desde que el mundo es mundo, porque la génesis da sentido al devenir ordenamos el Mundo en sentido dextrógiro. En la civilización judeo-cristiana el Creador, Dios, da nombre a las cosas, y la etnografía nos informa del etnocentrismo de los pueblos que se llaman a sí mismos “los hombres”.<sup>4</sup>

El lenguaje en sí mismo es un fenómeno natural para Platón (*Cratilo*) y un fenómeno convencional, una creación social para Aristóteles (*Sobre la interpretación*). Nadie pone en duda la necesidad del lenguaje, sea como necesidad biológica o como necesidad social. La Modernidad es una refundación de esta idea

---

<sup>1</sup> En *Lingüística cartesiana* Chomsky (1969) defiende el origen de la lingüística moderna en la filosofía cartesiana y la lingüística de Port Royal.

<sup>2</sup> “El hombre particular deviene un hombre particular sin dejar de ser el Hombre en sí” (Plotino, *Enéadas*: VI. 5. 5-10).

<sup>3</sup> *Langue* es la lengua o conjunto de convenciones y reglas de un sistema signifiante. *Parole* o habla es el uso individual de la lengua. “Al separar la lengua del habla (*langue et parole*), se separa a la vez: 1° lo que es social de lo que es individual; 2° lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental. (Saussure 1919/2008: 41).

<sup>4</sup> Por ejemplo, el nombre propio de la lengua quechua es *runa simi*, es decir, la lengua de los hombres, de *runa* (hombres) y *simi* (lengua).

de lenguaje,<sup>5</sup> porque desde entonces el lenguaje está al servicio del ser humano, de su voluntad. Frente a la naturaleza creadora griega y a la pasividad del pensamiento bíblico (el ser humano es creado), desde el Renacimiento la voluntad humana se encarga de poner palabras a las cosas, creando o recreando el Mundo desde el lenguaje, tanto de hecho como en ficción. El dominante Príncipe de Maquiavelo, el creativo, aunque siempre invasivo don Quijote cervantino,<sup>6</sup> el caprichoso y poco de fiar creyente de la ontología negativa de Lutero son deudores de tal apropiación, a la que ni por asomo un héroe griego se hubiera atrevido jamás.

Las filosofías racionalistas desconfían del pensamiento humano. Para Hobbes el hombre es un lobo para el hombre<sup>7</sup> y Blas Pascal considera que el hombre es un ser falible, aunque el filósofo francés no cree que el hombre sea digno de lástima por su inclinación a amar-se a sí mismo. La sensualidad nos nutre de motivos para pecar: “Dios nos hace perfectos, pero los sentidos nos pierden”.<sup>8</sup>

Pascal es un hobbesiano convencido, desconfía del ser humano, y cuando afirma que: “la inclinación hacia sí mismo es el comienzo de todo desorden, en guerra, en política, en economía, en el cuerpo particular del hombre”,<sup>9</sup> está apelando a la intervención de la ley del soberano como instrumento del orden social. Es el fundamento del despotismo ilustrado, contra el que en el siglo XVIII Rousseau se rebelará, dándole la vuelta al argumento seminal; en *Emilio* (1762) el filósofo y pedagogo ginebrino defiende que nacemos buenos y achaca a la sociedad el origen de nuestras culpas. Pero sobre la maraña de intereses reina un concepto: el

---

<sup>5</sup>Sobre la vinculación de lenguaje y Modernidad, entendida ésta como los procesos históricos que han tenido lugar en Europa desde el Renacimiento, Foucault (1966) enfatiza los efectos concluyentes de la Modernidad en el lenguaje. Laclau (1991/2007) enfatiza lo no conclusivo, el carácter híbrido no buscado de la vida moderna.

<sup>6</sup> Foucault (1966: cap. III) ejemplifica en la figura de don Quijote la labor creativa del lenguaje como expresión de la conciencia creadora del mundo. “Y cada episodio, cada decisión, cada hazaña serán signos de que Don Quijote es, en efecto, semejante a todos esos signos que ha calcado.” (ibid: 53).

<sup>7</sup> “Fuera del estado civil hay siempre guerra de cada uno contra todos”. (Hobbes, 1651/1997: cap. XIII).

<sup>8</sup> Pascal (1670: n. 477)

<sup>9</sup> Pascal (1670: n. 477)

pensamiento, que es la singularidad del ser humano.

Parafraseando la metáfora maussiana,<sup>10</sup> el lenguaje es un fenómeno total, una concreción expresiva de aspectos psicobiológicos, cognitivos, sociales e históricos integradores. La dimensión heterogénea del lenguaje desborda los constreñimientos clasificatorios de la teoría lingüística tradicional.<sup>11</sup> El lenguaje no es mera declaración enunciativa, sino creación de sentido en una relación, que para Gadamer es de co-pertenencia, porque la verdad es un poner-se de acuerdo, lo que requiere tiempo.<sup>12</sup>

El enlace entre sonido y sentido responde tanto a las condiciones del pensar cartesiano, como a las vicisitudes del habitar heideggeriano y a las pulsiones del sentir kristevariano. Cada enunciado es una relación entre dos sujetos, uno humano, el emisor, y otro gramatical, el plasmado en la enunciación, en un diálogo con otro sujeto real, el oyente – quien se apresta a intervenir. El pensamiento se encarna en el signo lingüístico, pero el lenguaje nunca es completo en sí mismo.<sup>13</sup> Las

---

<sup>10</sup> “Ya vemos, pues, cuál es el tema. En la civilización escandinava y en muchas otras, los intercambios y los contratos siempre se realizan en forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, entregados y devueltos por obligación”. (Mauss, 1925/2009: 70).

<sup>11</sup> “The epistemology underlying linguistics and the ensuing cognitive processes (structuralism, for example), even though constituting a bulwark against irrational destruction and sociologizing dogmatism, seem helplessly anachronistic when faced with the contemporary mutations of subject and society (...) the problem of *truth* in linguistics discourse became dissociated from any notion of the *speaking subject*.” (Kristeva, 1977: 24).

<sup>12</sup> “The central question of Gadamer’s investigation is the nature of “understanding,” particularly as this is revealed in humanistic study. The German term is *Verstehen*, and Gadamer stresses its close connection with *Verstandigung*, “coming to an understanding with someone” “coming to an agreement with someone,” and *Einverständnis*, “understanding, agreement, consent.” Instead of the binary implication of “understanding” (person understands something), Gadamer pushes a three-way relation: one person comes to an understanding with another about something they both understand.” (Gadamer, 1960/1989: xvi. “Translator’s preface”).

<sup>13</sup> Merleau-Ponty se refiere a la creación de sentido en el acto comunicativo. “Et, de ce sens, rien ne nous sépare plus: le langage ne présuppose pas sa table de correspondance, il dévoile lui-même ses secrets, il les enseigne à tout enfant qui vient au monde, il est tout entier monstration. Son opacité,

instanciaciones de las intenciones de los hablantes en el discurso no agotan la lengua de la que son ejemplos momentáneos.<sup>14</sup> El filólogo Ángel Amor Ruibal ya percibía las limitaciones del signo, porque la palabra no siempre es precisa y resulta vaga e incompleta frente a lo que designa.<sup>15</sup> Como sabemos, la realidad supera a la ficción. Son muchos los retos que plantea una concepción desmitificadora del lenguaje como un órgano de la razón humana, porque este desborda y, a la vez, se queda corto con respecto a la realidad referencial.

La filosofía analítica desconfía del lenguaje, de su función deíctica. Frege considera prioritaria la reflexión acerca de la propia indeterminación del lenguaje filosófico, con sus conceptos ambiguos y confusos que entorpecen la transición de la propia realidad referencial al sentido (intersubjetivo) de la cosa.<sup>16</sup> La misma problemática se plantea para el lenguaje cotidiano, porque resulta difícil definir qué es un nombre por las propiedades que del objeto la palabra que lo nombra encierra. Putnam pone el ejemplo de los nombres comunes, como tigre, limón, y se pregunta

---

son obstinée référence à lui-même, ses retours et ses replis sur lui-même sont justement ce qui fait de lui un pouvoir spirituel: car il devient à son tour quelque chose comme un univers, capable de loger en lui les choses mêmes, - après les avoir changées en leur sens". (Merleau-Ponty, 1960: 45).

<sup>14</sup> Guillaume (1963) distingue entre lengua y discurso como dicotomía analítica básica en su teoría lingüística. El discurso es lo dicho, lo observable directamente; la lengua es lo que está detrás, lo inobservado. "L'acte de langage prend son origen à la lante, prèconstituée en moi, et il a son aboutissant au discours, construction momentanée de mon esprit réalisée par les moyens de la parole et provoquée par un besoin momentanée d'expression. La finalité du discours ressortit à l'expression; la finalité de la lante à la représentation, conditionant et permettant l'expression. L'acte de langage est una transition de la lante au discours" (Guillaume, 1973: 12).

<sup>15</sup> Ángel Amor Ruibal (1869-1930), pensador y filólogo. Una de sus principales obras: Introd. y trad. De Paul Regnaud *Principios generales de lingüística indo-europea: Versión española, precedida de un estudio sobre la ciencia del lenguaje por el Dr. A. Amor Ruibal* Santiago: Tipografía Galaica, 1900. Acerca de la ciencia del lenguaje en Amor Ruibal, consúltese Domínguez Rey (2003: cap. 2).

<sup>16</sup> "Nuestra conceptografía es un lenguaje así, y el símbolo es, en él, el predicado común para todos los juicios. En el primer esbozo de un lenguaje de fórmulas me dejé llevar por el ejemplo del lenguaje ordinario, componiendo los juicios con sujeto y predicado. Pero pronto me persuadí de que esto era contrario a mi propósito y de que sólo conducía a prolijidades inútiles". (Frege, 1879/1972: 6).



si la definición de sus propiedades no es más que una convención de la sociedad científica.<sup>17</sup> Pero es que, al menos desde Husserl el mundo para la filosofía contemporánea no es un inventario de cosas, sino un entorno de relaciones significativas, cuyo trenzado Heidegger atrapa y ata con lazos con la etiqueta *Man* (Se impersonal). Pensadores de la talla de Descartes y Heidegger envuelven sus pensamientos en un estilo de escritura impersonal, con un Se que los distancia como progenitores de lo escrito en el papel. Como si de darle una nueva vuelta a la tuerca del subjetivismo se tratara, Levinas, que es crítico con ambos, recurre al Se acusativo, un Se deíctico, de proximidad, para ahondar la distancia entre sujeto y objeto, entre el autor y su obra.

La reflexividad es parte de la esencia del lenguaje. Toda construcción reflexiva porta un germen impersonal en la universalidad de fondo, del lenguaje como actividad humana y de los códigos compartidos por cada lengua. Hablamos hacia atrás, nos hablamos a nosotros mismos, desde un Yo, un sujeto impositivo para Fichte, un Yo prioritario del sujeto que está en el mundo heideggeriano, pero también un Yo que sale de sí y regresa,<sup>18</sup> como lo era para Schlegel, “siempre seguro de volver a encontrarse a sí mismo”;<sup>19</sup> y también hablamos desde un Se tercera persona, que Hart (2009) entiende que es uno mismo —el quién es del quien uno es—,<sup>20</sup> pero que yo también entiendo, por analogía, que es aplicable a uno mismo y a nuestro interlocutor simultáneamente, por lo que cada uno percibe del otro cuando entablamos un diálogo, que Benveniste interpreta desde un Yo, normativo y

---

<sup>17</sup> Putnam (1975: 147).

<sup>18</sup> Lo que crea el espacio de la reflexividad. Heidegger percibe que la existencia, cualquier existencia, no es un salir y volver sin más, la existencia es siempre, es transcendente. Nuestra existencia se sitúa más allá del horizonte del objeto. En ese movimiento el sujeto queda inmerso en la acción, una mediación de fondo. “Ser es lo transcendens por excelencia” (Heidegger, 1927: “Introducción”, cap. 2, §7. C. pg. 47).

<sup>19</sup> Domínguez Rey (2008: 30).

<sup>20</sup> “A basic thesis throughout this work is that the indexical “I”, “myself”, as the non-reflective self-awareness, and the transcendental “I” are ways of referring to oneself which are the same but not identical, not absolutely coincident, with referring to oneself as this person, JG Hart”. (Hart 2009: 127).

moral, porque además el hablante ideal se considera a sí mismo un apropiador de la lengua ante su interlocutor en un tiempo presente:

“No empleo ‘yo’ sino dirigiéndome a alguien, que será en mi alocución un ‘tú’.”<sup>21</sup>

Ahora bien, además del Yo (me) y del Tú (te) hay presente en el acto del habla un él/ella (se), “él/ella se cree que”, es decir, que la intención requiere ser desentrañada, en una cíclica evaluación in situ entre interlocutores antes de cruzar palabra.<sup>22</sup> Cada acto del habla se desenvuelve sobre un imaginario tablero que, de inicio, es tierra de nadie, por neutral, espacio para el encuentro intersubjetivo,<sup>23</sup> y sobre el que las piezas, además de moverse como agentes impulsados por una acción, con su motivo y circunstancias,<sup>24</sup> se evalúan unas a otras inducidas por un Se tan acusador y responsable como especulativo a la vez. La distancia en el diálogo se mide con unidades de superficie.

Esta es una lectura parcial de Se desde el concepto humboldtiano de la lengua como re-creación que el concepto de *energeia* o lengua como producción condensa, la actuación simultánea de la lengua en el emisor y receptor a través del habla. El verdadero punto de confluencia de la *langue* y la *parole* en el acto del habla es el cerebro de ambos, emisor y receptor.<sup>25</sup> En la tesis no deseo poner énfasis en la interpretación del propio signo como una unidad de dos caras, —imagen acústica y

---

<sup>21</sup> Benveniste (1966: 181).

<sup>22</sup> Es el vector monológico que asume el carácter dialógico de todo acto de comunicación. No son opuestos entre sí, como una interpretación restringida de la comunicación dialógica de Bajtin (1986) pudiera suponer.

<sup>23</sup> Gadamer (véase nota 10) interpreta la intersubjetividad como el momento ideal y común a los interlocutores.

<sup>24</sup> Como los actantes en la Gramática de dependencias de Tesnière (1959). “Transposes du plan de la realite dramatique sur celui de la syntaxe structurale, le proces, les acteurs et les circonstances deviennent respectivement le verbe, les actants et les circonstants”. (ibid.: 102).

<sup>25</sup> “Pues es de capital importancia advertir que la imagen verbal no se confunde con el sonido mismo, y que es tan legítimamente psíquica como el concepto que le está asociado”. (Saussure 1919/2008: 40. “El circuito del habla”).

concepto en Humboldt,<sup>26</sup> *significante* y *significado* en Saussure,<sup>27</sup> y que lleva a la arbitrariedad del signo— sino en la acción implícita del signo dentro del acto del habla, del signo *Se* soporte mental, como el “él/ella (se)” referencia del hecho del habla, que el dialogismo de base jakobsoniano ya apuntaba.<sup>28</sup> Hay evidentemente imagen receptiva del oyente en el habla de uno mismo, uno siempre tiene que medir sus palabras y saber lo qué y a quién se le dicen, pero también hay un instante previo que antecede a la instauración del acto del habla como relación de poder austiniana.<sup>29</sup> La palabra es un acto de expresión consciente, defendía Amor Ruibal,<sup>30</sup> pero si no hay reflejo (entre el objeto y la mente), pero sí más bien explicación en el proceso significativo que crea lenguaje, quizá no estemos ante la proyección del oyente como un *alter ego* del hablante, sino ante la mediación de un tercero, del que uno mismo es soporte. La mediación de *Se* ni se limita a borrar la personalidad de la tercera persona de singular él/ella, ni la mantiene a conveniente distancia, como valoraba Hjelmslev (1972/1976) en su formalismo,<sup>31</sup> si no que inicia una labor de recuperación y presencia constante de la misma en el diálogo, que en su base

---

<sup>26</sup> “The sound-form, on the other hand, is the truly constitutive and guiding principle of the diversity of languages, both in itself, and in the assisting or obstructing power it presents to the inner tendency of the language”. (Von Humboldt, 1839/1999: § 9).

<sup>27</sup> “Y proponemos conservar la palabra signo para designar el conjunto, y reemplazar concepto e imagen acústica respectivamente con significado y significante; estos dos últimos términos tienen la ventaja de señalar lposición que los separa, sea entre ellos dos, sea del total de que forman parte”. (Saussure, 1919/2008: 93).

<sup>28</sup> “Todo proceso de aprendizaje de la lengua, especialmente la adquisición por parte del niño de la lengua materna, recurre ampliamente a estas operaciones metalingüísticas; y la afasia puede a menudo ser definida como la pérdida de la capacidad de hacer operaciones metalingüísticas”. (Jakobson, 1981: 37).

<sup>29</sup> “To sum up, we may say that the verdictive is an exercise of judgment, the exercitive is an assertion of influence or exercising of power, the commissive is an assuming of an obligation or declaring of an intention, the behabitive is the adopting of an attitude, and the expositive is the clarifying of reasons, arguments, and communications.” (Austin, 1962: 162).

<sup>30</sup> Domínguez Rey (2003: 32).

<sup>31</sup> “La tercera persona de singular, *han 'él'*, no se limita a borrar la personalidad: se la mantiene a conveniente distancia”. (Hjelmslev, 1972/1976: 146).

siempre es consigo mismo. Es decir, hablamos entre dos como si fuéramos tres, proyectando nuestras intenciones en el Se (es el “él/ella se piensa que”), aunque tampoco llegemos, como hablantes, a revelar con exactitud las intenciones del receptor que, paciente o impacientemente, en función de su carácter y personalidad, espera su turno para intervenir en el diálogo.

Mi interés es tanto el acto de la fijación del significado en el signo como el papel mediador como soporte que sirve de vehículo a significados, sensibilidades y afectos que el signo Se juega en el acto comunicativo, sea en la literatura o en el habla cotidiana. Mi propósito consiste en extender la concepción humboldtiana del signo en cuanto mediador del pensamiento y el lenguaje a la expresión, que es dialógica de por sí, y que yo creo que está fundamentada en un Se. Es acercarse a la forma interna del lenguaje desde el diálogo, desde el saberse parte del diálogo —nada es más irritante en comunicación que un monólogo sin posibilidad de respuesta—. Hablante y oyente son tan observadores como observados en un mismo horizonte de reciprocidad locucional. La palabra no antecede todavía, sino que es elegida, manejada, adaptada en el discurso. ¿Cómo, si no, explicar las diferencias entre “un hombre pobre” y “un pobre hombre”? ¿Cómo explicar el empleo de un Se expletivo? ¿Cómo explicar un problema gramatical en un aula de lengua sin tener que recurrir a la buena voluntad del aprendiz para su comprensión?

La elección de una palabra, una y no otra, responde a una intención pragmática. El lenguaje, afirma Barthes, es un objeto a la vez estructurado e infinito —una escritura reenvía a otra escritura, una frase se puede alargar hasta el infinito—, pero la estructura no cambia, aunque se cierra sobre sí misma a causa de las contingencias (la memoria, la fatiga) que trabajan como operadores de cierre.<sup>32</sup> Barthes deshilacha el lenguaje por los bordes. Además de poseer un núcleo duro, de conocimiento reglamentado y racional, la lengua, que es un flujo constante, es un verso libre, un fenómeno o manifestación que responde a diferentes maneras de decir las cosas los humanos. Hay variaciones en el habla y hay variaciones en la lengua. Además de contener una realidad interna (significado) y mostrar una

---

<sup>32</sup> Barthes (1994: 201).

realidad externa (significante), toda palabra domina o participa de un área de influencia,<sup>33</sup> un entorno participativo que podemos rastrear en la semántica y sintáctica de lo dicho. Pensemos en un *Se* expletivo, gramaticalmente innecesario, pero que despierta la atención del oyente. El pragmático Quintiliano creo que lo habría eliminado del discurso.<sup>34</sup> Y aunque Locke hubiera mostrado sus dudas acerca del aporte de la partícula al conocimiento, la hubiera aceptado por su singularidad.

35

La indefinición es el pan de cada día para el poeta, la tarea de o bien asumir el engaño que cada palabra encierra, "... y las palabras son tan solo expresión de un engaño",<sup>36</sup> o bien encontrar la palabra exacta, "Intelijencia, dame el nombre exacto de las cosas".<sup>37</sup> La regla se aparta del centro, que es la vida, "Volver al centro aquel es ir por las afueras de la vida, sin conocer la vida, un no mundo imposible (...)"<sup>38</sup>

Es el problema de la finitud del lenguaje frente a la infinitud de la realidad. Es el empleo de la técnica de *bricolage* por el estructuralismo (hacer diferentes cosas con recursos limitados)<sup>39</sup> o la recursividad del generativismo (las infinitas

---

<sup>33</sup> "En cuanto algo-aquí-ahora-ahí, todo nombre es un punto existencial de encuentro y desde él se inicia la apertura gnoseológica de comprensión procesual del mundo (*Durführung*). Es un ente afectado de copertenencia en sentido heideggeriano y relacional correlativo, polirradiado como centro de remisiones y acepciones, flujos y reflujos de actividad colativa y en orden atómico, según entendemos nosotros el criterio lingüístico de Amor Ruibal". (Domínguez Rey, 2009: 226).

<sup>34</sup> El retórico latino Quintiliano (S. I d. de C.) consideraba que "se han de eliminar aquellas palabras en donde haya algo que no se sepa con seguridad a qué se refiere y aquello que sea ambiguo" (Sánchez de las Brozas. 1587:166).

<sup>35</sup> Locke sostiene que la forma en que nosotros adquirimos cualquier conocimiento es suficiente para probar que éste no es innato. Las palabras son signos de las ideas, y estas son signos de las cosas. Todas las ideas vienen de la sensación (contacto con objetos externos) o de la reflexión (operaciones de nuestra mente). Los hombres deben pensar y conocer por sí mismos. (cf. Locke 1690: Libro III).

<sup>36</sup> Verso de Francisco Brines (2008).

<sup>37</sup> Juan Ramón Jiménez (1918).

<sup>38</sup> Brines (2008).

<sup>39</sup> En *El pensamiento salvaje* (1962) Levi-Strauss emplea el término *bricolage* para describir el pensamiento mitológico por el empleo de elementos a mano.

posibilidades de crear oraciones desde una estructura profunda).<sup>40</sup> Pero el eje de significación que enmarca un enunciado limita las posibilidades expresivas de este, como ya preveía Amor Ruibal, extendiendo el concepto de signo al conocimiento,<sup>41</sup> consolidado un proceso de sustitución, el de la cosa por la palabra, nombrar es dar vida, pero por medio de una red de mediaciones, que es el léxico de un idioma, una construcción mediadora que sostiene la vida tal como la concebimos.<sup>42</sup> Si la lengua es un instrumento funcional para dar cuenta de la realidad, para el cómo se dice o expresa una idea, por ejemplo, cómo se pide agua, o se da una orden, las variaciones son, sin embargo, limitadas. Por ejemplo, los hablantes nativos de danés prefieren expresiones sencillas y contantes a las expresiones retóricas en el día a día.<sup>43</sup> Es una lengua sin *Se (sig)* expletivo, y el uso público de expresiones

---

<sup>40</sup> Los dos conceptos analíticos “estructura superficial” y “estructura profunda” de la oración están en la base de la gramática generativa transformacional, “The main topic I should like to consider is how information of this sort can be formally presented in a structural description, and how such structural descriptions can be generated by a system of explicit rules (Chomsky, 1964: 64). Chomsky reconoce su deuda con las taxonomías gramaticales de Port Royal (estructura profunda y estructura superficial), van Humboldt (forma interna y forma externa), Wittgenstein (Tieffengrammatik y Oberflächengrammatik), y con sus predecesores contemporáneos Hockett y Postal, que emplean la misma terminología. (Chomsky, 1965: 198. n.12).

<sup>41</sup> “La realidad produce en nosotros un efecto perceptivo que no es la imagen de la cosa, sino signo de ella”. (Levinas, apud Domínguez Rey, 2003: 38). “Y lo real resulta asimismo de la interacción subjetivo-objetiva. No es lo entativo o la cosa en sí. A través del signo nos llega lo cognoscible y, según sus determinaciones, deducimos de él las del mundo corpóreo” (Domínguez Rey, 2003: 38).

<sup>42</sup> Es la instauración de la supremacía de la palabra sobre la cosa: “Croyant penser aux choses, nous ne faisons que raisonner sur les mots [...]” (citado en Gregoire, 2018: Cap. 1).

<sup>43</sup> “Los daneses son innovadores, normativos e intolerantes en cuestiones de idioma” (“Danskere er sprogligt fornyende, ensrettede og intolerante”) <https://www.kristeligt-dagblad.dk/danmark/danskere-er-sprogligt-fornyende-ensrettede-og-intolerante> . En el artículo, que es una entrevista con el sociolingüista Jens Normann Jørgensen, éste atribuye la actitud intolerante de los hablantes de danés hacia acentos y expresiones no normativas a las medidas reguladoras de la Monarquía Absoluta a partir de 1660. Acerca de las actitudes lingüísticas en este idioma, puede consultarse: Jens Normann Jørgensen (1991). A partir de estas valoraciones, en un artículo publicado en 2013 yo comparé la “intolerancia” del danés, y en similar medida del portugués, con la actitud “tolerante” del español hacia las variaciones en el uso de la L1 y su efecto en el

metafóricas o con doble sentido está mal visto si el significado no es diáfano y universalmente entendible, haciendo incompatible el momento de la intersubjetividad con la carga metafórica del añadido Se. Es un ejemplo de cómo se niega el signo como realidad física si no va acompañado de significado.<sup>44</sup>

Ni la palabra es libre, pues asociada a un sentido protege y ahoga a la vez,<sup>45</sup> ni la lengua es infinita en su uso, que es social, si bien, en sentido chomskiano posee un profundo sentido subyacente que late tras la patencia del término. En referencia a la partícula Se estamos hablando del sentido PRO, una latencia de naturaleza procesual con sede en el pensamiento y que no siempre se manifiesta en el discurso.<sup>46</sup>

---

aprendizaje de una L2. Mi conclusión es que la intolerancia de los hablantes daneses, y portugueses, hacia las variaciones no normativas de la L1 favorece el aprendizaje de una L2, mientras que la tolerancia de los españoles hacia las variaciones no normativas en el uso de la L1 restringe sus posibilidades de aprender una L2. Mi postulado es que el aprendizaje de una L2 está en función de la actitud hacia la L1. (Izquierdo Díaz, 2011).

<sup>44</sup> Husserl planteó el problema de la voluntad de comprender como actitud que media en la importancia del significado sobre la forma, con la sumisión del lenguaje al pensamiento. Las expresiones lingüísticas son acerca de objetos debido a su significado. (Mattens 2008: xii).

<sup>45</sup> Adviértanse los sentidos “a” (finalidad), “lo” (impersonalidad) y “en” (medialidad) que envuelven el uso de Se por Unamuno en el siguiente párrafo: “Se decide á enseñarle á hablar, á leer y á escribir como se debe. Y para enseñarle á hablar, por leyes y no por reglas, pónese á estudiar lingüística y á los pocos pasos tropieza. «¡Qué absurda es una lengua! ¡Se *ahogó* en el río, v. gr. *ahogarse*... de *ad-focare se*, de *focus*, fuego, como quien dice enfogarse, y enfogarse... en agua! Es como si dijéramos: se enaguó en fuego... Otra cosa: es probable... y probable es lo que puede probarse, y nada hay más seguro que lo probable... Lástima que tengamos que hablar en lenguajes así y no en álgebra.» Y renuncia á enseñarle á hablar por leyes”. (Unamuno, 1902: cap. VI).

<sup>46</sup> Es decir, la exteriorización de un sentido por la partícula Se. “Como vamos a ver, la sutil discriminación entre sentidos (...) es una guía insustituible cuando nos adentramos en un abigarrado laberinto de fenómenos gramaticales, y a veces la única que nos puede proporcionar faros orientadores, además de evitarnos lamentables tropiezos, en el curso de nuestra indagación”. (Otero, 2002: 166).

La participación de la palabra en el discurso está mediada por la sociedad y la cultura.<sup>47</sup> Lingüistas decimonónicos como Whitney, Bréal y Wegener desde precisamente una concepción del lenguaje como institución social y un instrumento de comunicación sostienen que el lenguaje tiene que ser definido tanto en relación con el pensamiento como a la acción humana, preparando el camino para la definición de lenguaje como un sistema semiótico de signos con los que pensamos y comunicamos el mundo.<sup>48</sup>

Los signos son arbitrarios y se mantienen solo mientras se mantiene su uso. Es aristotelismo: todo lo que nace, necesariamente se corrompe,<sup>49</sup> pero ya matizado por la racionalidad de Pascal: solo el hombre es consciente de su destino, el resto del universo nada sabe de ello.<sup>50</sup> Y esto es lo que dignifica en sus estudios el lingüista, la capacidad humana de pensar y expresarse mediante signos.

## **I.2.- Objetivos e hipótesis de la Tesis.**

El objetivo general de la tesis es profundizar en el sentido de las construcciones reflejas en lengua española desde la concepción del lenguaje como

---

<sup>47</sup> “The recognition of others as intentional beings like oneself is crucial in human learning, most importantly because artifacts and practices – exemplified prototypically by the use of tools and linguistic symbols – invariably point beyond themselves to the phenomena for which they have been designed” (Tomasello, 2004: 52).

<sup>48</sup> “(...) Whitney, Bréal and Wegener converge upon a single point in their respective solutions to that problem: it can only be solved if linguists stop regarding language as an autonomous entity, or, in the fashion of that time, an organism that lies and dies independently of the users of the language, and instead start to focus on the *actions*, as advocated by Whitney, and the *mind* of the language users, as stressed by Bréal, together with the *situation* in which they use it, as recommended by Wegener” . (Nerlich, 1990: “Introduction”).

<sup>49</sup>Aristóteles (*Parva natura*: Libro I. “Sobre la generación y la destrucción”).

<sup>50</sup> “El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero aun cuando el universo le aplastara, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, porque sabe que muere y lo que el universo tiene de ventaja sobre él; el universo no sabe nada de esto”. (Pascal, 1670: nr. 347).



fenómeno. El propósito es estudiar una manifestación lingüística, las construcciones con *Se*, no para aprenderla como instrumento gramatical sino como fenómeno de conciencia.<sup>51</sup> El objetivo es profundizar desde un enfoque fenomenológico-existencial en la epifanía de sentido del tema objeto, la reflexividad gramatical.<sup>52</sup>

La tesis se mueve a lo largo de dos ejes gramaticales interconectados en la construcción prefijo *Se* + lexema verbal: el procesualismo del morfema partícula *Se* (el factor PRO) y la participación de *Se* en la dinámica oracional.

En la tesis se entiende la partícula *Se* como vínculo y vehículo en su contexto, que es el proceso morfológico y la dinámica oracional. Monge (1954) habla de la versatilidad del *Se* por su capacidad de extensión a nuevos entornos sintácticos, y Otero (2002), desde un enfoque de inspiración generativo-transformacional, la entiende en términos adaptativos, como un camaleón, capaz de sobrevivir mimetizado en su medio, que para *Se* es la frase verbal. La interpretación *legitimista* de Otero reivindica la presencia del *otro Se* en tantas construcciones de la lengua de uso activo por el hablante popular.<sup>53</sup> “Parece ser precisamente esa oquedad, esa carencia de contenido que no le obliga a entrometerse más en las relaciones ajenas, la que hace posible su excepcional servicialidad.”<sup>54</sup> En el fondo está el problema de la tercera persona, su lejanía como no persona es radical con respecto al hablante, por definición.

Para la tesis de doctorado el foco es el verbo y el léxico, integrando el desplazamiento de los constituyentes SVO a lo largo del plano horizontal sintagmático (por ej. el manido argumento que explica la pasiva refleja por

---

<sup>51</sup> “Se llama lenguaje cualquier sistema de signos simbólicos empleados para la intercomunicación social, es decir, cualquier sistema de signos que sirva para expresar y comunicar ideas y sentimientos, o sea, contenidos de la conciencia”. (Coseriu, 1951: cap. I).

<sup>52</sup> “En la incidencia del significante personal – expresión – sobre el anónimo significante del habla acontece, creemos, el lenguaje (...) Sin el *sens* primordial no hay mundo propiamente dicho. Lévinas antecede la expresión significativa al signo, mientras que Merleau-Ponty la incluye en él”. (Domínguez Rey, 1997: 165-166).

<sup>53</sup> Otero (1966: 55).

<sup>54</sup> Otero (2002: 168).

ocultación del sujeto) con el plano paradigmático (los campos semánticos relacionados con el fenómeno Se en un marco de sentido vivencial de base fenomenológica).

La lengua es kinestesia, orientación y movimiento del acto comunicativo en el espacio y en el tiempo. El filólogo Fónagy (2006: 287-300) interpreta los movimientos y transferencias en el empleo de los pronombres personales, en francés, como preferencias selectivas de los hablantes, contrastando el empleo de la primera persona para expresar una experiencia individual y la tercera persona, el *on*, con la experiencia general,<sup>55</sup> y el filósofo Levinas, también basándose en la lengua francesa, reflexiona acerca del empleo especializado del “se” (Se acusativo) en lo individual/intersubjetivo medible y del “*Il-y-a*” (el impersonal “hay”) en la retractación de aquel en lo infinito originario, lo que pudiera llamarse el ámbito de la impersonalidad.<sup>56</sup>

El campo léxico sufre, por una parte, una reducción por la aparición del Se (el pronombre es un sustituto del nombre), pero, por otra, forma parte de una sustancia, nominal, la del Se pronominal con el nombre al que asiste, que revierte la construcción sintáctica con Se al núcleo nominal ante predicativo que lo instaaura.<sup>57</sup> El término PRO vehicula un sentido oracional presemántico de la lengua en su intersubjetividad.<sup>58</sup>

Las cosas se dejan mirar. El dejarse mirar las cosas es su hacer-se presente

---

<sup>55</sup> Fónagy (2006: 287-300).

<sup>56</sup> Levinas (1984/2021).

<sup>57</sup> “Tales remisiones descubren a su vez un fondo pronominal en el lenguaje, fórico y exótico, pues asiste a todo nombre en tanto centro de convergencia y proyección retroproductiva. Es el entorno existencial y ontológico del conocimiento (se español, on francés, man alemán)”. (Domínguez Rey, 2008: 227).

<sup>58</sup> “Nous nous proposons, sous ce faire, d’appliquer la «Théorie de la Saillance Submorphologique» (voir Grégoire, 2012a, b, c ; 2013a, b) afin de démontrer que certains submorphèmes (ou sublexèmes), conçus dans leur sens large, peuvent apparaître saillants en fonction de l’intégration syntagmatique et/ou paradigmaticque des mots qui les contiennent”. (Gregoire, 2018: “Introduction”).

en el mundo,<sup>59</sup> y también es un dar-se; <sup>60</sup> sea cual sea el énfasis que se le da al dejar-se, si al acto de la presencia o a la dación. Para Heidegger el ser no es una cosa real y concreta, pero se da, y está ahí, a la mano, cuando se hace presente, lo que remite al concepto de tiempo, que no es un sumatorio de horas puntuales. Heidegger habla de la temporalidad como el fundamento del *Da-sein* o estar en el mundo, de la estructura que nos constituye.

La versatilidad de Se procede tanto de su indeterminación como pronombre, una concepción modista de nombre y pronombre, de acuerdo a la cual ambos elementos gramaticales poseen materia, pero el pronombre, a diferencia del nombre, carece de forma, <sup>61</sup> como de su capacidad de adaptación a nuevos ámbitos comunicativos,<sup>62</sup> por su habilidad para condensar y transmitir la propia idea de lenguaje como instauración,<sup>63</sup> bien sea el Se de la instauración del Mundo en el “hága-se”, o en el “se encuentra”, emparentados semánticamente con el “hay” impersonal, bien sea el Se recíproco que instaure la relación humana, con el Otro, o con uno mismo como Otro de sí mismo de la reflexividad.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> “Cuando decimos la luna brilla esto no solo quiere decir que extiende su brillo o cierta luz sino que significa también que está en el cielo, está presente, es”. (Heidegger, 1953/1995: 93).

<sup>60</sup> “This principle leads me to thematize explicitly a new definition, at once broader and more basic, of the phenomenon – no longer as object or being, but as given”. (Marion, 2002: 3).

<sup>61</sup> La forma es derivada de la propiedad de la cosa, “quod figura sumitur a proprietate rei” (Thomas de Erfurt *Grammatica speculativa*, cap. XVIII). Su significado es, por tanto, indeterminado. (Thomas de Erfurt, *Grammatica speculativa*, cap. XXI, en Bursill-Hall 1972).

<sup>62</sup> La adaptabilidad de Se reflexivo para su extensión a nuevos contextos sintácticos semánticos es básicamente la tesis de Monge (1954). “Bajo todos los usos del se en español late un sustrato común significativo y la evolución, a partir del latín, la extensión progresiva a otros empleos ha sido el desarrollo coherente y armónico de posibilidades que ya existían” (Monge, 1954: 5).

<sup>63</sup> El lenguaje como instauración de un inicio creativo: “Es acto creativo, poético. La significancia procede creando. Su significante retoña de la natural raíz común del hombre o se expande como vibración cuántica y atómica del salto energético ahí producido”. (Domínguez Rey, 2009: 123).

<sup>64</sup> “No es lo mismo sentido reflejo que recíproco. Reflejo, es lo que recae sobre el agente; como el sentido de me en “Yo me veo”. La reciprocidad consiste en un cambio de acciones, afectando unas cosas a otras, de la misma manera que éstas a aquéllas, como cuando decimos “Se aman unos a otros” o “Se aman mutuamente”. Como las formas pronominales del sentido reflejo son las mismas que las

La fenomenología estudia la relación entre un sujeto y el objeto que se constituye en fenómeno<sup>65</sup>. En este sentido, el propósito de la tesis es el estudio del universo de sentido de la antepredicación en las construcciones con *Se*. Sigo en esto el aporte de Domínguez Rey (2009) al exponer el precedente fenomenológico de la lingüística, su importancia en varios de los fundadores de la lingüística como ciencia, como Hjelmslev, Jakobson, Jespersen, el mismo Saussure, a partir principalmente de la filosofía de Husserl.

A partir del arraigo de la significación en la morfogénesis,<sup>66</sup> sigo un método comparativo y diacrónico, rastreando el sentido del empleo de las construcciones reflexivas en danés y español, profundizando en los empleos del verbo devenir/ *at blive*, que en ciertas construcciones en español tiene un sentido conclusivo (*han bliver træt/ se cansa*), que es una construcción con el pronombre *Se*. Para la tesis se ha realizado una lectura de las construcciones reflexivas desde la idea de transformación presente en el devenir de todas las cosas, idea inspirada en Ricoeur (1990/1992),<sup>67</sup> y he consultado acerca del concepto filosófico de tiempo y cambio en Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Agustín, Descartes, Leibnitz, Kant,

---

del sentido recíproco no hay en general necesidad de distinguirlos, y se entienden ambos bajo la denominación de recíprocos". (Bello, 1838/1981: 93-94).

<sup>65</sup> "(...) naturalism treats consciousness as an object in the world, on a par with – though possibly more complex than – volcanoes, waterfalls, ice crystals, gold nuggets, rhododendrons or black holes. But on Husserl's view this is unacceptable since consciousness rather than merely *being an object in the world*, is also *a subject for the world*, i.e., a necessary condition of possibility for any entity to appear as an object in the way it does and with the meaning it has. To put it differently, according to Husserl, the decisive limitation of naturalism is that it fails to recognize the transcendent dimension of consciousness". (Zahavi, 2010: 31).

<sup>66</sup> "Los límites y aporías de la constitución lingüística hallan su fundamento explicativo al recuperar el fondo metonímico del lenguaje. Y esto atañe a una gramática poética orientada al verbo del nombre, a su fondo dicente y al alza de mira, como propone Lévinas desde la desnuclearización del *aquí y ahora* fenomenológicos del habla. (Domínguez Rey, 2009: 221).

<sup>67</sup> Ricoeur (1990/1992) actualiza la noción aristotélica de transformación como devenir de un principio: "If the notion of principle can be shared in this way by physics and ethics, it is because in both we find becoming, change and motion – events according to our modern thinkers". (Ibidem: 91).

Hegel y Heidegger. Como verbo de cambio, devenir expresa gramaticalmente la adquisición de una cualidad o un estado a través de una transformación.<sup>68</sup> Que la fenomenología sea capaz de romper desde la antepredicación el focalismo y esquematismo del tratamiento del devenir es una prioridad de mi estudio,<sup>69</sup> dedicando especial atención a las reflexiones acerca del lenguaje de Heidegger, “decir es mostrar”, y su lectura del signo: “Un signo apunta hacia lo señalado. El señalar es una relación, pero no una concordancia del signo con lo señalado”,<sup>70</sup> con esta distancia como motivo de central preocupación para la tesis.

La reflexiva es una acción transitiva, realizada con intencionalidad. Una acción intencional es una singularización de las razones del agente autor de la misma; si “Juan se lava” es por cualquier motivo. La volición, la agencia, la causación son parámetros de transitividad intencional plenamente agencial.<sup>71</sup> Levinas

---

<sup>68</sup> Entre los verbos de cambio, podemos nombrar: devenir, llegar a ser, volverse. El vocablo devenir es un neologismo, del francés “devenir”, del latín “devenire”. Se emplea para indicar tanto que algo que no era comienza a ser como la transición de una situación a otra.

[www.cnrtl.fr/definition/academie8/devenir](http://www.cnrtl.fr/definition/academie8/devenir). El concepto de “llegar a ser”, *gignetai* (griego) e *in fieri*, en latín, expresa el proceso de hacerse (*facere*) algo. [www.etymonline.com/word/in%20fieri](http://www.etymonline.com/word/in%20fieri). “Volverse” procede del latín *volvĕre*, “hacer rodar, voltear”. [dle.rae.es/volver](http://dle.rae.es/volver).

<sup>69</sup> Pountain (1988) detalla las expresiones inceptivas en español, en un análisis centrado en los aspectos sintácticos de las construcciones verbales que significan “devenir”.

<sup>70</sup> Heidegger (1927/2022: §44).

<sup>71</sup> Acerca de agencialidad comunicativa y transitividad gramatical: Hopper y Thompson (1982).

(1974/1986) rebaja la carga agencial del Se acusativo, portador del valor ético de la intención en la experiencia sensible.<sup>72</sup>

La realidad de los cuerpos es que actúan y padecen.<sup>73</sup> Activo es lo que actúa, pasivo es lo que padece.<sup>74</sup> La acusatividad plantea cuestiones de base acerca del origen de las construcciones reflexivas. La idea de pasividad, inspiradora por analogía de una didáctica de la gramática del Se reflejo como un cambio por transformación de la construcción activa, se remonta la física estoica, con el fuego y el aire como los elementos activos esenciales que mueven el mundo,<sup>75</sup> y que continúa en la concepción de la transitividad como punto de partida para la organización de las acciones humanas, en la preeminencia de lo activo sobre lo pasivo para explicar la diátesis pasiva,<sup>76</sup> y en la tardía aparición de las reflejas con sujeto inanimado, que la cadena de gramaticalización sintetiza (transitiva > reflexiva > media > pasiva > impersonal).<sup>77</sup> La inercia de las explicaciones gramaticales de la

---

<sup>72</sup> “La significación originada por esta sustitución en la proximidad del decir, separados, engendra también la responsabilidad del uno para, por el otro o en su lugar”. (Domínguez Rey, 1997: 199). “La responsabilidad por el otro – con toda su anterioridad respecto a mi libertad ‘, con toda su anterioridad respecto al presente y a la representación – es una pasividad más pasiva que toda pasividad: exposición al otro sin asunción de esta exposición misma, exposición sin contención (...)”. Es una franqueza radical: “No es Decir disimulándose y protegiéndose en lo dicho, recreándose en los bellos discursos frente al otro – sino decir descubriéndose – es decir, desnudándose de su piel – sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, ofreciéndose hasta el sufrimiento – y así, toda ella signo, significándose” (Levinas, 1974/2021: 40-41).

<sup>73</sup> “Hay un ente que mueve y un ente que es movido”. (Aristóteles, *Parva naturalia*: “Sobre la generación y corrupción”, cap. VII).

<sup>74</sup> La tensión no resuelta entre intención y pasividad en el comportamiento humano. “Husserl’s accounts of memory, habitus and language, although not expressly formulated for this purpose, dispute the portrayal of subjectivity as a purely spontaneous production of meaning and challenge the assumption of a neat separation between activity and passivity”. (Biceaga, 2010: xx).

<sup>75</sup> “Encore faut-il ajouter que les elements actifs du monde, le feu et l’ air, donnent naissance par transformation aux éléments passifs”. (Brehier, 1907: 10).

<sup>76</sup> “La pasivización ha sido considerada una de las formas de ‘intransitivizar’ un verbo transitivo”. (Sánchez López, 2006).

<sup>77</sup> Acerca de la cadena de gramaticalización de Se: Monge (1954), Kammer (1993: cap. 5).

reproducción diatética deja fuera de juego la memoria y la receptividad de los hablantes, así como la sensibilidad y la alienación sufridas por los sujetos en los procesos de transformación gramatical.<sup>78</sup>

Como en toda lengua nominativo-acusativa,<sup>79</sup> en español el papel del actor es el punto de inicio del enunciado oracional.<sup>80</sup> La preeminencia de lo activo sobre lo pasivo explica además la tardía aparición de las pasivas reflejas con sujeto inanimado en español (Monge, 1954)<sup>81</sup> y el debate de fondo acerca de la naturaleza de las pasivas, y de las medias, sobre si son diátesis autónomas o variaciones de otro tipo de construcciones, una variación de las copulativas para las pasivas,<sup>82</sup> un término medio entre activas y pasivas para las medias.<sup>83</sup> Aunque la

---

<sup>78</sup> Lo que requiere desterrar la idea persistente de que la pasividad es un sucedáneo de la actividad, estrategia ya empleada por Husserl, Merleau-Ponty y Levinas. (Biceaga, 2010: nota 18). “The third strategy starts with the observation that passive experiences are reflective of heteronomy, dependency, vulnerability and non-self-sufficiency” (Biceaga, 2010: xxi).

<sup>79</sup> “A majority of languages provide a basic voice strategy. In accusative languages, the basic strategy is to select an agent as a subject, and the active voice, refers to the form resulting from this choice of agent as a subject”. (Shibatani, 1988: 3).

<sup>80</sup> En indoeuropeo, “Por medio de la voz activa era presentado el sujeto gramatical como autor y agente de la acción verbal; en realidad esta categoría se conserva sin sustancial diferencia en las lenguas modernas, por lo cual no son precisas ulteriores aclaraciones sobre este extremo”. (Bassols, 1947: §1, pg. 11).

<sup>81</sup> No cualquier cosa es naturalmente apta para actuar y padecer (Aristóteles. *Parva naturalia*. “Acerca de la generación y corrupción”, Libro Segundo. Cap. Segundo, pg. 54) – solo las cosas que producen contrariedad pueden actuar sobre otras. Son susceptibles de pasión aquellas cosas cuya forma existe en la materia. (ibidem: Libro Segundo. Cap. séptimo. Pg. 64). Es el principio en el que se basa la explicación de la tardía aparición de las construcciones reflejas en español con sujeto inanimado: la falta de autonomía de los seres inanimados.

<sup>82</sup> Iglesias Bango (1991).

<sup>83</sup> Bassols (1947) destaca el carácter híbrido de la media griega (meson), un cajón de sastre entre la voz activa (energeia) y la pasiva (pathos) en la clasificación de Dionisio de Tracia. “En realidad (los griegos) no supieron desentrañar el significado específico de esta voz” (Bassols, 1947: §1, pg. 4).

voz pasiva es de origen tardío en indoeuropeo,<sup>84</sup> la noción de pasividad se hunde en los orígenes de la filosofía natural griega.<sup>85</sup> En toda acción hay una cosa que la hace y otra que la sufre,<sup>86</sup> pero ¿son hacer y padecer dos estados opuestos o son los extremos de un continuo? Tanto para Prisciano<sup>87</sup> como para Nebrija<sup>88</sup> el verbo porta significación activa o pasiva, dos estados opuestos; la acción de “amo”, la pasión de “amor”. Las gramáticas de Escalígero y de El Brocense obedecen al mismo principio aristotélico de acción y reacción, “Todo es hacer una cosa y sufrirla”<sup>89</sup>. Para Escalígero por otra parte, la acción es un continuo, no hay término medio, todo es movimiento, acción y pasión.<sup>90</sup> Sánchez de las Brozas apunta, sin embargo, a los extremos, distinguiendo entre verbos que significan acción y verbos que significan pasión.<sup>91</sup>

El reconocimiento académico de la voz pasiva es tardío; hasta la publicación de la Primera Gramática de la Lengua castellana por la Real Academia Española (RAE), en 1771, hay una tendencia a negar la pasiva en castellano o español porque,

---

<sup>84</sup> El primitivo indoeuropeo tenía desinencias para activa y media. La desinencia pasiva es tardía. (Bassols, 1947: §1).

<sup>85</sup> Para el pensamiento griego actividad y pasividad son estados de las cosas. Estas pueden alterar o transformar su naturaleza por contacto o combinación (Aristóteles. *Parva naturalia. Acerca de la generación y corrupción*). La alteración es un cambio parcial de la cosa. Una cosa afecta a otra alterando su naturaleza. Si el cambio es total hablamos de transformación, por generación y corrupción de la cosa. (Aristóteles, *Parva naturalia*, Libro I) El cambio es acción de lo activo sobre lo pasivo (Aristóteles, *Parva Naturalia*, 311). El agente es el motor del cambio, el paciente es afectado, padece una alteración. (*Parva naturalia*, cap. VII).

<sup>86</sup> Aristóteles (*Física*: 3,3).

<sup>87</sup> *Institutiones Grammaticae* 8, el verbo. (Copeland y Sluiter, 2012).

<sup>88</sup> Nebrija (*Gramática*: Libro III).

<sup>89</sup> de las Brozas (1587/1976: Libro III, cap. 2).

<sup>90</sup> “Podemos confirmar el argumento de Escalígero de este modo: la filosofía, es decir, la recta e incorruptible razón que juzga no concede término medio entre hacer una cosa y sufrirla. Todo es movimiento, acción, o por el contrario, pasión” (de las Brozas, 1587/1976: 186).

<sup>91</sup> “Reconocen, por tanto, todos, admitiendo como guía a la razón, que los verbos solamente pueden dividirse en activos y pasivos” (de las Brozas, 1587/1976: 187).



a diferencia del griego y latín, <sup>92</sup> no tiene expresión específica. <sup>93</sup> El griego tiene morfología activa, pasiva y media, y el latín activa y pasiva, pero en español, al igual que con los casos, la diátesis morfológica desaparece y la voz pasa a expresarse mediante disposiciones sintáctico-morfológicas y léxicas, <sup>94</sup> en construcciones perifrásticas (ser/estar + participio) y pasiva refleja, extendiéndose el uso polivalente de Se, lo que conlleva solapamientos y ambigüedad de significados.

Todo sujeto es un sub-jecto y todo objeto es un ser-puesto, “que es inmediatamente superado y es más bien la reflexión de la causa hacia sí misma, su originariedad; sólo en el efecto la causa es real y efectiva y es causa”. <sup>95</sup> Toda pasiva es un efecto, pero sin efecto (pasividad) no hay causa (transitividad).

Actividad y pasividad no son categorías cerradas, porque podemos indagar qué activa es la pasividad y qué pasiva es la actividad. La síntesis gramático-logicista resuelve la pasividad en impersonalidad; no solo la impersonalidad pasiva (un sujeto impersonal, del tipo “llueve”) sino, además, la pasiva refleja, lo que las gramáticas tradicionales resuelven definiendo la pasiva por la omisión del sujeto. “El hablante utiliza la pasiva cuando no le interesa nombrar al sujeto”. Sin embargo, la idea usual

---

<sup>92</sup> El pasivo latino corresponde a la media griega (Meillet y Vendryes 1927: §462). La desinencia media desaparece en latín, por su heterogeneidad y ambigüedad. (Bassols 1947: §1).

<sup>93</sup> Tanto en el enunciado del título al artículo correspondiente, art. X: “Del modo de suplir la pasiva en los verbos” y en el contenido (“Nuestros verbos no tienen la voz pasiva propia como los latinos”) la gramática de 1771 informa de la “carencia” de morfemas de diátesis. Por otra parte, la misma edición reconoce la perifrástica (“dar un rodeo”) como la forma de pasiva, “Toma todos los modos, tiempos, números y personas del verbo sustantivo ser (...) y añade a ellos el participio pasivo del verbo de que se trata”, dejando para la pasiva refleja un papel supletorio, para las terceras personas de cosas inanimadas, para las que “suele también expresarse la pasiva con el pronombre se” (1771, cap. VI, parte I, art. X).

<sup>94</sup> Empleo “disposición” como “medio que se emplea para ejecutar un propósito (...)” (RAE) con la intención de recalcar el empleo de recursos varios para construir la pasiva por el usuario de la lengua. Alcina y Blecua (1975) y Manacorda de Rosetti (1961) entienden el uso de la pasiva en español como un problema sintáctico. (cf. Mourelle 1981: 614).

<sup>95</sup> Hegel (1817/1997: § 153).

de que el objeto se da, aparece ante nosotros —punto de convergencia de la pasiva con la teoría del objeto (todo objeto inanimado con movimiento “autónomo” es una contradicción lógica)—, no esconde que en realidad realizamos complejas actividades de síntesis en cada percepción: elegimos, interpretamos, conectamos. El giro pasivo nos deja sin sujeto lógico, pero el sentido común nos dice que el coche no se lava a sí mismo.

La categoría voz pasiva cubre hoy personas, naturaleza y cosas, pero la pasiva refleja ha tenido que ir abriéndose camino poco a poco en la literatura, <sup>96</sup> extendiéndose su uso a lo largo de la Edad Media. <sup>97</sup>

En el Poema de Mio Cid observamos una preferencia por la pasiva perifrástica (ser + participio) en la Edad Media, tanto con verbo transitivo (*E uuestros yernos aqui son ensayados. El obispo don Ieronimo so nombre es lammado. La que yo messe avn non es eguada.*) e intransitivo (*Al terçer dia don yxo y es tornado*), pero he encontrado un ejemplo de una construcción pasiva, con matiz impersonal, “*Este casamiento oy se otorge en esta cort*” <sup>98</sup> introducido el sintagma verbal por un adverbio de tiempo (oy), como si el autor quisiera con ello actualizar el sentido imperativo del bíblico *hága-se*. Desde el punto de vista diacrónico, siguiendo a Elvira (2002), la pregunta sería si “se otorgue” se trata de una evolución del latín o se trata de un neologismo medieval.

Cuando A da una manzana a B, B recibe una manzana de A; es decir una manzana es dada/se da a B por A, una manzana es recibida/se recibe por B de A. Estas expresiones se implican una a otra, ambas tienen el mismo referente para cada término, aunque con distinto significado, ya que en la primera se pone el énfasis en A dador, y en la segunda se pone el énfasis en B receptor del mismo objeto

---

<sup>96</sup> cf. Monge (1954: 11).

<sup>97</sup> Lapesa (2000), cf. Abad Nebot (2008: 259).

<sup>98</sup> Se puede interpretar la oración o bien como “est concessum” o bien como verbalización de “auctor”.

transaccional, la manzana.<sup>99</sup> Son acciones idénticas, pero reordenando la acción de los elementos participantes en cada oración, de tal modo que cada una expresa diferentes aspectos o estados de la misma situación,<sup>100</sup> como en una pintura cubista, en el que la misma figura se representa desde diferentes puntos de vista. La gramática tradicional tiende a describir las construcciones pasivas como un movimiento de desplazamiento, bien sea del sujeto, marginalizándolo en las explicaciones funcionalistas,<sup>101</sup> bien sea desde la focalización en el grado de tipicidad de los participantes en un evento comunicativo en las explicaciones cognitivistas.<sup>102</sup> Sin embargo, estas explicaciones, que con ánimo didáctico reducen la pasividad gramatical a un enunciado fácil de usar en clase de lengua, no agotan el potencial de las pasivas en manos de los hablantes, que no se comportan de manera tan mecánica y automática cuando seleccionan una diátesis para defender sus argumentos. A la decisión por la pasiva precede un acto mental en el que intervienen maneras de relacionarse con el objeto, modos de atención, etc. que, en el lenguaje husserliano de *Investigaciones lógicas* (IV) confieren sentido a la selección.

La naturaleza, que es un objeto que no es tal, porque no está enfrente de nosotros, somos parte de ella, es lo que nos lleva, y sobre la que los seres humanos construimos un discurso que la representa.<sup>103</sup> La naturaleza es exterioridad,

---

<sup>99</sup> En *Sobre el sentido y la referencia*, Frege (1892) distingue entre dos aspectos del significado, por una parte, la referencia, a lo que se refiere el objeto, y por otra el sentido o manera de hablar del mismo objeto.

<sup>100</sup> Lo que Husserl, en *Primera Investigación Lógica*, §12, 198/48, denomina "Sachlage", de sach (materia o asunto), (apud Bundgaard 2010: 377).

<sup>101</sup> "Vayamos al latín, fuente del cambio. Cuando un objeto era receptor de una acción, en latín se solía llamar al agente (*hoc dicitur*); y al omitirse este, se va impersonalizando la acción. Cabe pensar que el pueblo, que al fin de cuentas es quien mueve la lengua, buscaría un sujeto a quien atribuir el hecho, concretar un agente en su pensamiento. De ahí la sustitución de la pasiva por construcciones activas y reflexivas." (Hernández, 1966: 52).

<sup>102</sup> "Passive: The Patient is topical, and the Agent is completely non topical" (Cooreman, 1987, apud Maldonado, 2007: 803).

<sup>103</sup> Merleau-Ponty (1995: "Introduction").

manifestación, que se revela paradójica cuando el ser humano pretende representarla.

Para el pensamiento griego la naturaleza existe en sí misma, es auto, y su presencia nos llega, finita, a través de los sentidos, pero asumimos, en nuestra propia limitación, que intrínsecamente es infinita, se escapa a la inteligencia, y redoblamos su misterio, porque no nos queda otra que achacarle un origen divino. Pero el fenómeno no es mera apariencia, descansa sobre una constitución que me es particular, que la percibo como fenómeno que desconozco. Actúo con recursos limitados sobre un entorno que, en realidad, desconozco. Con Kant la razón humana construye la naturaleza, pero, como entiende Merleau-Ponty (1945/1993), toda actuación es pasiva, en último término, porque la pasividad es nuestra finitud ante algo que no conocemos por anticipado.<sup>104</sup> Son las dos caras de la naturaleza, como ente activo y pasivo, productividad y producto. Cuando Chomsky traslada la relación al plano humano, invierte los términos. El lenguaje es finito, pero sus productos son infinitos.

Las diátesis son limitaciones empleadas para expresar pensamientos y estados en el flujo de la experiencia humana. Benveniste reinterpreta las categorías aristotélicas, ya no como una clasificación de entidades esenciales, pero sí como una descripción de la experiencia, estática y dinámicamente.<sup>105</sup>

Las construcciones impersonales carecen de sujeto explícito, y se refieren a un sujeto general o múltiple. Por ejemplo, “en aquel país se vive muy bien”. El Se impersonal solo tiene tercera persona singular (\*“en aquel país se viven muy bien”), y el referente sujeto tácito es animado, (“los habitantes de aquel país viven bien”), un

---

<sup>104</sup> “Es necesario que el sujeto perceptor, sin sentir, tienda hacia las cosas de las cuales no tiene de antemano la clave, y de las cuales, sin embargo, lleva en sí mismo el proyecto, se abre a un Otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí mismo. (Merleau-Ponty, 1945/1993: 339).

<sup>105</sup> En la interpretación de Benveniste (1966/1977b) las 6 primeras categorías aristotélicas son nominales y las 4 restantes son actividades verbales de cambio, que incluyen, además del tiempo, las actividades autogeneradas o voz media, y la descripción de los artefactos desde el punto de vista del agente (voz activa) y los artefactos desde el punto de vista del recipiente (voz pasiva).

sujeto con capacidad para accionar (se come bien aquí) o experimentar una situación (se está bien aquí). Las construcciones impersonales plantean diversos debates, acerca de su aparición en la historia de la lengua, la ausencia de un sujeto explícito, la categoría Se (¿es o no es sujeto?), su naturaleza pronominal (¿es o no es pronombre?) o la impersonalidad semántica de las pasivas.

El enunciado impersonal puede tanto incluir o excluir al hablante, que toma distancia de lo dicho, integrando actitud en la argumentación, que los gramáticos han explicado desde la naturaleza, sintáctica y semántica, del predicado. Un Se argumentativo (“Se ha protestado”), “que exige un argumento externo con valor temático”, frente a un Se no argumentativo (“Se está”), “que puede combinarse con un argumento externo no temático”,<sup>106</sup> verdad general del tiempo presente frente a aserto ligado al tiempo pasado,<sup>107</sup> el papel de Se como anclaje semántico,<sup>108</sup> y la oración como relación de inclusión entre dos predicados.<sup>109</sup>

Bello explica el sentido pasivo de las impersonales por la extensión de las pasivas a las impersonales en español a través de los verbos intransitivos. La partícula Se neutraliza los rasgos nominales de dicha flexión, que pierden definición y pasan a denotar una entidad no referencial.<sup>110</sup> Las frases impersonales, como las pasivas, esconden el sujeto, pero de maneras cualitativamente diferentes. Desde un punto de vista sintáctico, en las pasivas el ascenso del objeto a la posición de sujeto determina la función, pero en las impersonales la no sujeción de los atributos (la ausencia de sujeto) crea indeterminación, que se resuelve parcialmente mediante el empleo de pronombres personales que atraen sobre sí la función de sujeto, (uno, tú, nosotros) y otras formas inclusivas (todo aquel, el que), que en todo caso son personas indeterminadas. La indeterminación de fondo de las construcciones impersonales responde a todo tipo de motivos existenciales. Son

---

<sup>106</sup> Cinque (1988), cf. Sánchez (2002: 141).

<sup>107</sup> De Miguel (1992), cf. Sánchez (2002, pto. 1.2).

<sup>108</sup> Mendikoetxea (2002), cf. Sánchez (2002, pto. 1.2)

<sup>109</sup> cf. Sánchez (2002: pto. 1.2).

<sup>110</sup> cf. Sánchez (2002: 41).

fuentes de impersonalidad la melancolía,<sup>111</sup> el abatimiento,<sup>112</sup> la desesperación<sup>113</sup> y la angustia,<sup>114</sup> que hacen que uno se quede sin palabras o no sepa qué decir. En los casos extremos, por locura, por pérdida de sentido o, incluso, debido a la pérdida de libertad, uno sale de sí mismo hacia no se sabe bien dónde, sin posibilidad de regreso, son impersonalizaciones.<sup>115</sup> El afectado pierde sus derechos, no es más que un número, como se dice popularmente, y el nombre le abandona. Ni es reconocido ni es capaz de reconocer. En estas condiciones uno pierde la capacidad de reconocerse a sí mismo como sujeto de un predicado,<sup>116</sup> pierde la capacidad de nombrar (-se), la esencia del lenguaje. Y por la propia reversión,<sup>117</sup> el fondo pronominal del nombrar deíctico no es uno, sino doble, un yo-me (se). Entonces uno cae en la anonimidad (no es reconocido como tal persona) y en la anomia, un trastorno que impide llamar a las cosas por su nombre; es la vuelta atrás, a la impersonalidad de lo pre-social que el lenguaje revierte en su convencionalidad.<sup>118</sup>

Son instancias de impersonalidad el Se impersonal de lo vulgar igualador, la indiferencia (hacia sí mismo o hacia los demás) del “se dice”, equivalente a un qué más da el qué dirán, una opción ante lo que ni merece la pena reivindicar.<sup>119</sup> En la oralidad del romancero se particulariza la obra de arte de un autor anónimo, que es

---

<sup>111</sup> Aristóteles (*Problema xxx*).

<sup>112</sup> Cicerón (*Disputaciones tusculanas*: 7 14-15).

<sup>113</sup> Kierkegaard (1849).

<sup>114</sup> Kierkegaard (1844b).

<sup>115</sup> “el abatimiento es la aflicción que nos agota” (Cicerón, *Disputaciones tusculanas*: 8 18-19.)

<sup>116</sup> Según Strawson (1974), reconocerse a sí mismo como sujeto de un predicado es la esencia de la identidad del sujeto yo. “For when a man says ‘I’, then there speaks one identifiable man, he can be distinguished as one by ordinary criteria and identified by ordinary criteria as, perhaps, Professor X, the Cartesian” (Strawson, 1974: 178).

<sup>117</sup> Todo nombre contiene un fondo pronominal que le asiste en tanto centro de convergencia y proyección retroproductiva. (cf. Domínguez Rey 2009: 224).

<sup>118</sup> La regresión a un estado pre-racional de subjetividad anónima husserliano.

<sup>119</sup> “Seamos sordos para no hacer caso de lo que dirán”. (Gracián, *El Criticón*: “Crisi XI”).

el pueblo, incorporando lo impersonal en lo particular.<sup>120</sup> Que la verdadera poesía es impersonal y existe independiente del autor, que sucumbe ante la fuerza de la tradición, es la tesis de T. S. Eliot (1921).<sup>121</sup> Una manifestación popular es la gente para Ortega (1934), un refugio que la identificación con la multitud ofrece.<sup>122</sup>

A ojos del pensador racionalista, la anonimidad es el escondite del hombre sabio, quien esconde su verdad en la multitud, evitando la observación para, en el momento oportuno, revelar su verdad en el discurso.<sup>123</sup> Pero entre la gente orteguiana, que es la de hombres corrientes, uno no puede permitírselo, porque está preso en la anonimidad sin remedio. La figura divina, Dios, es la quintaesencia de la impersonalidad como proyección humana, un infinito que es de todos y de ninguno. En el fondo del decir late la tensión entre la decisión subjetiva y la indiferencia y la necesidad general.<sup>124</sup> Kierkegaard es el filósofo de la primera, de la decisión subjetiva del 'yo' receptivo, autocentrado, que llega a ser (*at blive*, danés) mediante decisiones; Hegel apuesta por el procedimiento abstracto y lógico, impersonal, del pensamiento.<sup>125</sup> Hay un Se permisivo y fagocitador, el *Man* (Se impersonal) del primer Heidegger, algo disponible, a la mano, mediador, dejando estar presente a lo que está presente, a lo que Se da, empujando a surgir a lo que Se

---

<sup>120</sup> Es la tesis de Dámaso Alonso (1969): "Todas, claro, tuvieron autor, pero el pueblo colaboró con ellas, filtrándolas, a lo largo de muchos años". (ibid.: 13).

<sup>121</sup> En su teoría impersonal de la poesía el poeta y crítico literario T. S. Eliot (1921) concibe la creación artística como un proceso de despersonalización, no de los sentimientos, pero del proceso artístico, que Eliot da por vencido ante la tradición.

<sup>122</sup> "Vamos a hablar de seres – los hombres- que se caracterizan porque sabemos que tienen una opinión sobre nosotros". (Ortega, 1957/2010: "La aparición del <<otro>>").

<sup>123</sup> cf. Arnauld (1662: Parte III, pg. 268).

<sup>124</sup> "Retomamos aquí lo ya conocido desde Suárez y Amor Ruibal. En el conocimiento humano hay un componente de raíz existencial que formaliza en vacío o sobre la existencia misma del existir, por lo que se da siempre una relación autorreferencial, pero insuficiente". (Domínguez Rey, 1997: 360).

<sup>125</sup> Respondiendo a las diferentes maneras de entender la idea de movimiento, como repetición, en Kierkegaard, y como mediación en Hegel, "the problem of a movement which would directly touch the soul, which would be that of the soul" (Deleuze, 1968/1994: 9. Véase n. 5).

dé no en términos de poder, sino de apertura.<sup>126</sup> Un Se que abre huecos crea espacio para la inmersión del sujeto en la acción.<sup>127</sup> Zubiri (2008) profundiza en la pregunta. El dar de sí la realidad zubiriano es una acción media, en que toda realidad es lo que es y lo que da de sí (en sí misma y por sí misma).<sup>128</sup>

La propia historia de la filosofía, como la búsqueda de una razón universal, unificadora de las maneras de pensar el ser humano, o el término medio aristotélico y la singularidad de un encuentro en tierra de nadie levinasiano también son instancias de impersonalidad.

### I.3.- Metodología.

La partícula Se es versátil, adaptada diacrónicamente a diferentes entornos sintácticos y semánticos. La tesis de F. Monge (1954) consiste en que el uso de Se se extiende diacrónicamente por su idiosincrasia.<sup>129</sup> La historia de Se es, por tanto, la

---

<sup>126</sup> La propia idea heideggeriana de fenómeno, de seres que se manifiestan por sí mismos sin la mediación de ninguna agencia de ningún tipo, porta el germen de la voz media. La principal función de la voz media no es designar o representar, pero mostrar-se la cosa a sí misma. El logos heideggeriano es *apophaneistai* – las palabras se manifiestan por sí mismas, sin agencia (Scott, 1988: 161).

<sup>127</sup> La expresión y las ideas de Heidegger están plagadas de voz media: “SCIENTIST: An the essence of thinking, namely releasement (Ent-schlossenheit) to the open-region, would then be a resolute openness to the essential occurring of truth” (Heidegger, 1944/2010: 93).

<sup>128</sup> Zubiri (2008: 291).

<sup>129</sup> El pronombre va adquiriendo matices. “Así pues, a medida que el se vaya perdiendo su fuerza expresiva significadora, es decir, a medida que vaya gramaticalizándose como instrumento de valor medio e intransitivo, depende solo del significado de cada verbo el mayor o menor sentido pasivo que tenga la construcción refleja”. (Monge, 1954: 20) Monge (1954) considera que el acercamiento pasivo es un estadio distinto del proceso de gramaticalización del elemento expresivo Se. En la interpretación idealista de Richter (1906) la animación del sujeto por medio de Se tiene sus inicios en el latín; y la estrictamente gramatical de Wistrand (1941) y Kärde (1943) consideran el reflexivo como medio de intransitivización, por debilitación del sentido reflexivo. (Monge 1954: 15ss.).



extensión de su uso. Los gramáticos han reconstruido la historia de la partícula, la continuidad y extensión del uso de esta partícula en construcciones reflexivas, pasivas, impersonales, los usos enfáticos, a partir de un primer uso reflexivo en latín.

La constancia de *Se* cubre un amplio espectro de actitudes humanas. Podemos resumirlas, a título de significado procesual como: regresión, movimiento corporal, redundancia, apertura y cierre, manejo del tiempo y espacio. El *Se* contemporáneo funciona como atributo del sujeto, un sujeto que es el mismo *Se*; y como parte del predicado, por ejemplo, en “Juan se lava”, *Se* es el OD “Juan” equivalente “a sí mismo”, cuyo significado lo repite añadiendo una procesualidad correspondiente al verbo, matiz que no constaría con la simple repetición de “a sí mismo”. Como *rhema* oracional es un radical desconocido para el sujeto agente, su lejanía como no-persona es contundente con respecto al hablante, por definición, lo que lleva a una concepción impersonal de *Se*.<sup>130</sup> Sin embargo, ¿qué impersonal es un *Se* que forma parte de un diálogo, si el diálogo es más un “él/ella (mi interlocutor) se piensa que” que un “que te crees tú eso”.

Los conceptos teóricos de continuidad de las formas y de sentido, transitividad, marcación y correferencialidad proceden de una concepción diatética de este pronombre.<sup>131</sup> *Se* es anáfora para Chomsky (1981),<sup>132</sup> y el *Se* concordante “un signo de actividad-pasividad construccional” para López García (1975).<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup>El argumento de Otero (2002: 196), la radicalidad del *Se* como tercera persona, lleva a la impersonalidad de su presencia oracional.

<sup>131</sup> “Voice is to be understood as a mechanism that selects a grammatically prominent syntactic constituent – subject- from the underlying semantic functions (case or thematic roles) of a clause” (Shibatani, 1988: 3).

<sup>132</sup> “PRO is a pronominal, while trace is an empty category, coindexed with its antecedent in the manner of an anaphor such as reciprocal or reflexive” (Chomsky, 1981: 61).

<sup>133</sup> López García (1975: 48). Es el argumento de López García que es preciso plantearse que no todos los modos de existencia de las construcciones con *Se* – reflexividad, pasividad, impersonalidad – tienen el mismo estatus gramatical, porque responden a procesos de actividad-pasividad de naturaleza sintáctica y semántica diferentes. (ibid.: pg. 48).

Sin abandonar esta terminología, en la tesis de doctorado he trabajado además con los conceptos de tematización, apertura, acusación, univocidad, procedentes de la fenomenología, para dar cuenta de los fenómenos de reflexividad, pasividad e indeterminación, que componen el campo semántico familiar al Se.

### I.3.a.- Tematización.

El significante tiende, en su manifestación, a tematizarse en procesos de tipificación y denotación.<sup>134</sup> Que no haya un agente identificable ni en la pasiva refleja ni en la impersonal es una cuestión susceptible de ser analizada desde la teoría del conocimiento poético, como apertura del ser en el lenguaje, para intentar descubrir, como en la poesía romántica de Wordsworth,<sup>135</sup> un trasfondo vital detrás de Se asimilado a signo poético.<sup>136</sup> Una tarea es investigar la tendencia a la reducción del Yo a Se, <sup>137</sup> no sólo como variación diacrónica, sino también desde un enfoque comparativo, que explique la riqueza de construcciones reflejas, con Se, con valor expletivo y sentido medio, para describir acciones que se verifican en el interior del sujeto, y que se dan con mayor frecuencia que en otros idiomas romances: La oración ‘Juan se alegra’ es atributiva en francés, con el verbo *ser/être* (*Juan est heureux*) —con lo que nos enfrentamos a la problemática de la alternativa entre la construcción reflexiva y la construcción atributiva, ¿son acaso variaciones locales

---

<sup>134</sup> Domínguez Rey (1997: 144).

<sup>135</sup> “Wordsworth introduce una precisión en los dos planos del signo, reduciendo la forma de la sustancia y de la expresión. Presupone, por tanto, un trasfondo vital y lingüístico desde el que contempla las realidades acotadas. En esto basará Coleridge parte de su crítica contra Wordsworth”. (Domínguez Rey, 1987: 19).

<sup>136</sup> “Manteniendo la condición originaria de forma pronominal reflexiva de SE, A. Castro (1918) ha formulado una explicación de estas construcciones según la cual sería el resultado de un proceso de asimilación a las reflexivas, motivado por el deseo de vitalizar las entidades inanimadas” (Vera Luján, 2001: 216), coincidiendo con las tesis de Richter (1906). Vid Monge (1954).

<sup>137</sup> “La *illéite* resume la reducción del moi en soi y, finalmente, en se”. (Domínguez Rey, 1997: 183).

que remiten a la totalidad apriorística de un 'ser se' originario?—<sup>138</sup> Lenguas europeas admiten la construcción transitiva 'ser+ se', que corresponde al 'ser para sí mismo' (!), *pour etre soi meme* (francés), *at være for sig selv* (= 'ser para sí mismo', en el sentido de estar solo, ser un tipo raro) (danés). El debate entre Heidegger y Ortega sobre el análisis etimológico del verbo 'ser' en el contexto del 'ser se' nos pone sobre la pista.<sup>139</sup> La intuición de Ortega sobre el sentido del "werden" alemán para expresar devenir es extrapolable al danés, donde existen dos verbos para expresar devenir, "at blive" y "at vorde"<sup>140</sup>, con el añadido de que, en muchos casos, se traduce con Se en español; con sentido de acción futura, por tanto imperfecta, en el momento del enunciado: "Hvis han arbejder mange timer, (så) bliver han træt" = "Si trabaja muchas horas, (entonces) se cansa". Con sentido general, repetitivo: "Hver gang han arbejder mange timer, bliver han træt" = "Cada vez que trabaja muchas horas, se cansa". El verbo danés "at blive" transmite la idea de devenir, "de ir-poco-a-poco", como considera Ortega que ocurre con el alemán "werden". Nótese que, en el primer ejemplo, el empleo de la conjunción causal "så" (entonces) es optativo, lo que entiendo que desplaza el interés del lector/oyente del resultado al devenir de la acción. En español, por el contrario, la traducción con Se transmite el resultado de la acción, más que el desarrollo evolutivo de la misma (y con 'estar' también es resultativa: "está cansado después de trabajar muchas horas", por ejemplo).

---

<sup>138</sup> Obsérvese el Verso 727, del Libro de Alexandre:

"Eran de tod' en todos los griegos desarrados  
de conquerir a Troya estauan desfiuçados  
los gozos en tristiçia eran todos tornados  
dezien que los de Troya eran-se bien uengados".

<sup>139</sup> Sobre el debate, D'Olhaberriague (2011: 144-149).

<sup>140</sup> Véase punto III.2.b. en la tesis.

### I.3.b.- Univocidad.

En la tesis vamos a entrar en el campo semántico de la univocidad del ‘ser para sí’. ¿Cuál es el valor semántico de expresiones reflexivas como “definirme en mí mismo”, “lo que soy”, “soy yo mismo”? El contenido léxico del verbo copulativo “ser” es escaso (www.rae.es), y con función mostrativa, para indicar que algo ocurre, es considerado un verbo intransitivo (“Son las cinco”). El Se es “matriz de inherencia del ser a sí mismo”.<sup>141</sup> Una tarea consiste en revisar las construcciones reflexivas con el verbo ser que “me definen en mí mismo”, para lo cual podemos recurrir a la comparación entre español y otra lengua, por ejemplo, el danés. Introducimos, por tanto, un aspecto de lingüística comparativa a nuestro estudio.

Fijémonos en las siguientes construcciones:

español	danés
haber leído	<i>at have læst</i>
tengo un libro	<i>jeg har en bog</i>
me he ido	<i>jeg er gået</i>

La acción de los verbos transitivos sale de sí hacia un objeto, y los usos coinciden en español y danés: “Haber” es un verbo auxiliar y el verbo “tener” es transitivo en castellano, y en danés solo existe una forma, “*at have*”: “*at have læst*” (haber leído) y “*jeg har en bog*” (tengo un libro). La acción de los verbos intransitivos queda dentro de uno mismo (me he ido), pero en danés, a diferencia del castellano, se construye con “ser+ participio”: *jeg er gået* = me he ido (con pronombre reflexivo en español). Esta diferencia nos lleva a la comparación diacrónica de tal uso reflexivo en las lenguas románicas y germánicas, por ejemplo, en los usos literarios. Esta cuestión entronca con el origen del Se, sujeto a múltiples estudios desde la evolución del latín al romance de la unidad en sí (lexicalización o colocación) pero

---

<sup>141</sup> El Se levinasiano “Refleja la maternidad del sentido preoriginal, más originaria que el on y el entre-deux de Merleau-Ponty” (Dominguez Rey, 1997: 183).

que admitiría una revisión del tema como una transformación de un germen activo detrás de una estructura aparentemente fosilizada— por ejemplo, rastreando instancias de transformación de las construcciones pasivas con verbo “ser” a las construcciones de pasiva refleja con Se—. En su estudio de una revista de modas francesa Domínguez Rey (1988) describe cómo una estructura superficial (“la revista se hace”) se confunde con la predicativa atributiva (“la revista es hecha”). El Se irrumpe para resaltar el efecto anticipado de un objeto semántico (en este caso, la revista de modas) —lo que entiendo como una latente función enfática del Se pasiva refleja, y que me permite hacer referencia al evasivo impulso vital—. La pregunta es si la connotación espontánea entre el “ser” y el “se” es de un tipo evolutivo, que va más allá de la coincidencia de que la pasiva refleja es hoy una transición estilística entre la activa y la pasiva. ¿Por qué reciben los contenidos un excedente Se, que es la metáfora?

### **I.3.c.- Apertura y acusación.**

Apertura y acusación van de la mano en una teoría del lenguaje como intersubjetividad <sup>142</sup>. La tradición hispanista de estudiar el carácter deíctico del Se desde la transitividad se remonta a la “Gramática de la lengua castellana” de Nebrija (1492). <sup>143</sup> Andrés Bello (1847) integra reflexividad y transitividad en el concepto de oblicuidad, siempre a lo largo del continuum sujeto-verbo-objeto, si bien, en la tradición del sujeto como protagonista de la acción de Bello, la distinción entre sujetos animados y sujetos inanimados,<sup>144</sup> nos ofrece un puente para enlazar de manera sui géneris la tradición del Se hispanista con la concepción apelativa del Se

---

<sup>142</sup> En autores de la corriente fenomenológica: Husserl, Merleau Ponty, Levinas.

<sup>143</sup> “Los verbos personales o pasan en otra cosa o no pasan. Los que pasan en otra cosa llaman se transitivos. como diziendo io amo a dios. amo es verbo transitivo por que su significacion passa en dios. Los que no pasan en otra cosa llaman se absolutos. como diziendo io vivo”. (Nebrija, 1492: Libro IV, cap. 3).

<sup>144</sup> Monge (1954).

a través de la ‘acusación’, voluntaria o involuntaria. La acusación (transitividad) es una instancia de la apertura del ser,<sup>145</sup> que es el contacto incesante con el Otro en Levinas.<sup>146</sup>

Advirtamos en esto algo ya apuntado por Domínguez Rey (1997: 198-199) respecto del valor etimológico del caso acusativo (ad-causa) respecto del concepto de *acusación* en Levinas, quien tiene en cuenta este valor en lo que él denomina tercero de la relación entre yo y Otro, pronominal, por tanto, y que Se reflejaría en muchos de sus valores. Este carácter conceptual, semántico, gramatical y, en el fondo, filosófico, introduce otra dimensión existencial en la forma Se de bastantes lenguas como carácter indeterminado de entidad originaria frente a la tesis clásica de la identidad. El sentido de “acusación”, en principio jurídico, conservado como caso gramatical, como si la frase fuera una escena jurídica asociada a la *dictio, dictus*, de una sentencia, apenas se registra después con la evolución de las lenguas románicas, pero subyace en latencia. Este valor de escena locutiva adquiere valor ilocutivo en frases como: *Le atribuyeron el cargo a Juan > El cargo se lo atribuyeron a Juan > Se le atribuyó el cargo a Juan*. En estos ejemplos observamos las variantes de número, replicación de “acusativo” pronominal, con cambio de *lo* y *le*, según contexto, y claro valor procesual, *escénico*, de Se, con trayectoria sujeto-objeto con la “atribución” intermedia.

La tarea consiste en rastrear en la literatura la función apelativa del Se en el tránsito hacia lo otro a través de la presencia de este Se reflejo como “tercero pro-

---

<sup>145</sup> “Esta apertura, siempre recreada en la plenitud del ser, es lo que condiciona así la primera palabra del niño como la del escritor, la construcción del vocablo como la de los conceptos. Tal es esta función que adivinamos a través del lenguaje, que se reitera, se apoya en sí misma, o que, como una oleada, se acumula y se recoge para proyectarse más allá de sí misma. (Merleau-Ponty, 1945/1993: 214).

<sup>146</sup> “En Levinas la función apelativa precede y subtiende a la representativa y simbólica. Ella es la verdadera significación. Y el ser o estar <<acusativo>> hacia lo otro de sí constituye la subjetividad, que da un giro notable al concepto de signo, por cuanto la designación de éste se convierte en sustitución de uno, el significante en-el-lugar-del-otro (AE, 17), sea referente o significado.” (Domínguez Rey, 1997: 199).

nominal y alterativo”<sup>147</sup> —y que podemos contrastar con la concepción funcional cognitiva del cambio diatético a partir de la idea de marcación como pérdida de control por parte del sujeto, por ejemplo en Givón (1995)<sup>148</sup> y de gramaticalización como una respuesta morfosintáctica a la pérdida de significación original de un elemento de la lengua —.<sup>149</sup> Desde un enfoque fenomenológico, en el empleo del *Se*, como en el de cualquier pronombre, se da el fenómeno de la ausencia (pro-nombre), ausencia que en la poesía de Octavio Paz es alejamiento de lo real,<sup>150</sup> y es particular al reflexivo, como pronombre objeto, que constata la acusación. En estos versos de Octavio Paz, el pronombre *Se* sirve de botón que abre las cosas al mundo, que se desparraman insufladas de vida, transmitiendo la sensación de alejamiento del origen, a la vez que lo refuerza:

“(…) El muro se despierta y levanta sus torres  
y las piedras dejan caer sus vestiduras

---

<sup>147</sup> “El *Se* designa un acontecer interno que actúa dentro de nosotros como lenguaje implícito y oculto, por encima de la reducción operada en lo dicho, donde es puro acusativo o marca pronominal sin depender de ningún nominativo” (Domínguez Rey, 1997: 181).

<sup>148</sup> “On the other hand, in languages with a non-promotional impersonal passive, passivization is often relevant to only the subject (demoted agent) role, but not to the object, as in the Spanish *se*-passive or in Ute. The applicability of a particular behaviour-and-control property to a particular grammatical role must be determined on a case-by-case and language-by-language basis” (Givón, 1995: 235).

<sup>149</sup> “There is more significant disagreement about whether grammaticalization is primarily a diachronic phenomenon to be studied from a “source and pathway” perspective, or primarily a syntactic, discourse-pragmatic phenomenon, to be studied from the point of view of fluid patterns of language use across time or at a synchronically segmented moment in time” (Traugott y Heine, 1991: 1).

<sup>150</sup> “Y así establece O. Paz su proceso poético como lucha entre dos tendencias antagónicas, conciliadas en la actividad-reposo del poema. Se refiere al desgarramiento inicial o separación de lo común cósmico operada por la conciencia y el lenguaje, de un lado, y al regreso – por el poema- del mundo perdido, de otro. Son dos momentos operatorios correlativos a los dos saltos mortales del hombre”. (Domínguez Rey, 1987: 145).

y el agua se desnuda y salta de su lecho  
más desnuda que el agua  
y la luz se desnuda y se mira en el agua  
más desnuda que un astro  
y el pan se abre y el vino se derrama  
y el día se derrama sobre el agua tendida (...)"<sup>151</sup>

El concepto de oblicuidad (Se como objeto, directo o indirecto), vinculado a la ausencia o elisión de un argumento,<sup>152</sup> deja entrever un problema de identidad. Este Se acusativo, no derivado etimológicamente del nominativo (yo, mi, me; el/ella, su, se), me/se acusa pronominalizando la acción. Desde la reflexión como conciencia que del mundo tiene un sujeto,<sup>153</sup> ¿es la identidad lo que distingue al singular de los Otros 'yo' (postura clásica racionalista: el sujeto pensante), o es la transcendencia del sujeto hacia el mundo lo que convierte en imposible la evasión del sí, ¿(interpretación de Levinas)? Entre el "yo mismo ejecutivo" de Ortega <sup>154</sup> y el "mostrarse las cosas o comprenderse de las ideas", "tienden hacia el otro en su

---

<sup>151</sup> Octavio Paz ("Semillas para un himno". 1943/2014).

<sup>152</sup> La concepción de Se como marcador de intransitividad se resuelve por eliminación de un argumento del verbo via correferencia (Cartagena 1972).

<sup>153</sup> "La reflexión no es ya el paso a otro orden que absorbe el de las cosas actuales, es en primer lugar una conciencia más aguda de nuestro enraizamiento en ellas. (Merleau-Ponty, 1960: 126).

<sup>154</sup> "De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema: no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea – es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo" (Ortega, 1914/2003: 127).



darse”,<sup>155</sup> hay un socrático espacio de actuación para la partícula Se<sup>156</sup> —una reafirmación para quien hace bien las cosas,<sup>157</sup> una alegoría de la inutilidad de la vida, con la absurda vuelta sobre sus pasos de Sísifo, cargando una piedra,<sup>158</sup> un interludio de desasosiego para Pessoa—. <sup>159</sup> La partícula Se no hace más que levantar el polvo que envuelve al Yo. No es solo que entre uno mismo y su Yo haya distancia, o que el Se reflejo regrese a un Yo en construcción,<sup>160</sup> sino que le recuerda a uno mismo lo desazonador de la tarea de recomponer un rompecabezas. El reflexivo como objeto directo y objeto indirecto se encuentra frente al alejamiento del sí (la oblicuidad sintáctica) y el retraimiento o incorporación al sí mismo que constituye su propia denotación. Un tira y afloja. Las construcciones reflejas con verbos intransitivos corren la misma suerte. La singularidad que transmite una

---

<sup>155</sup> La heteronimia del se pronominal acusativo levinasiano, “La salida del sí al no coincidir consigo mismo, que a su vez va formando nuestra unidad nunca compacta, es también lenguaje.” (Domínguez Rey, 1997: 198).

<sup>156</sup> “SOCRATES.- Oh, Pan querido, y demás dioses de este lugar, concededme el ser bello en mi interior. Y que cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí.” (Platón, *Fedro*: 279c).

<sup>157</sup> “y habiéndose desta arte con su Dama, él mismo se ama a sí en ver que ama”// “d' aquell qui es amador verdader, y ama si vehentse en tal volença” (Aussias March, *Cant d'amor*: Canto I, “Qui no es trist de mos dictats no cur.”).

<sup>158</sup> “El “conócete a ti mismo” de Sócrates vale tanto como el “sé virtuoso” de nuestros confesonarios. Revelan una nostalgia al mismo tiempo que una ignorancia. Son juegos estériles sobre grandes temas. No son legítimos sino en la medida exacta en que son aproximativos”. (Camus, 1951/1985: cap. “Los muros absurdos”).

<sup>159</sup> La indeterminación, por su referencia plural, del pesimista y doliente Se pessoiano. “Omar tenía una personalidad, yo, afortunada o desgraciadamente, no tengo ninguna. De lo que soy a una hora, a la hora siguiente me separo; de lo que he sido un día, al día siguiente me he olvidado. Quien, como Omar, es quien es, vive en un solo mundo, que es el exterior; quien, como yo, no es quien es, vive no solo en el mundo exterior, sino en un sucesivo y diverso mundo interior”. (Pessoa, 1984: nr. 20).

<sup>160</sup> Lo que remite al problema ontológico de la transcendencia del existente. La presencia de Se es un reto para el Yo, diluyendo los límites del sujeto, porque la existencia es siempre trascendente, se sitúa más allá del horizonte del objeto – una concepción que ya va implícita en la definición del Ser: “La “universalidad” del ser “sobrepasa” toda universalidad genérica”. (Heidegger, 1927: “Introducción”, cap. 1, §1).

construcción intransitiva porque el sujeto “no sale de sí” es como una salida en falso del portero. Lo que se percibe en una construcción como “Él se va” es un desdoblamiento del agente en “él” y “se”, toma de distancia primero y retraimiento posterior hacia la singularidad.

### **I.3.d.- Indeterminación.**

Resulta paradójico que el hablante vaya hacia la conexión natural con su interlocutor alejándose de su inmanencia (del yo que reflexiona) por medio de un reflexivo (el Se). El Se indeterminado (el *on* francés) es el suicidio del Se. A diferencia de la semántica clásica, que está enfocada a la esencia, para el existencialismo el rasgo filosófico sirve de base existencial de la indeterminación del ser. La entidad existencial Se manifiesta la indeterminación procesual de la acción. También se puede estudiar la supresión de la singularidad en el Se impersonal y desde cuándo se emplea para tal uso. En el “se dice” español, el “*on dit*” francés, el “*man siger*” danés, el yo del hablante se vuelve indiferente para compartir con su interlocutor en un marco de neutralidad. “El impersonal Se significa alguien, pero como tal no es de ningún individuo determinado”. Nombra un alguien que es nadie.<sup>161</sup> Más bien, accede a su base interlocutiva, en primera instancia, el plano *langue* del lenguaje, la comunidad hablante que lo sostiene, como veremos.

También Merleau-Ponty (1960) explica la génesis del Se impersonal desde la sociología: la esfera de pertenencia. Es además una respuesta nihilista: matar al yo para ser más nosotros. A Levinas no le gusta la palabra supresión, no cree que el se impersonal suprima la singularidad. El *on* apelativo de Levinas alude al *il-y-a* como instancia latente del coloquio: La sociedad es la presencia del ser, éste abarca un mundo donde habla o se habla,<sup>162</sup> con ecos del “se dice” anónimo de Ortega (1957/2010): Es un algo creador que no somos ni mi interlocutor ni yo —es algo

---

<sup>161</sup> Ortega (1957/2010: cap. “El hombre y la gente”).

<sup>162</sup> Domínguez Rey (1997: 156).

que se hace, se toma—. <sup>163</sup> La convergencia del Se (reflejo e impersonal) es acentuada en español – en francés *se/on* y en danés *sig/man*, con *on/man* en función de sujeto (nominativo), manteniendo el Se peninsular la esencia del subsistema latino reflexivo que quedó reducido a la tercera persona sin valor nominativo. Los poemas suelen darnos la obra acabada, no la creación in fieri. <sup>164</sup> El vector de Lapesa apunta hacia la acción impersonalizada, que busca el reconocimiento en un punto común con el lector. <sup>165</sup> Otro vector del Se impersonal también admite, como acontecer interno, la analogía poética, en el sentido incierto que la forma interna dimanante humboldtiana adquiere, por ejemplo, en la poesía melancólica de E. A. Poe. <sup>166</sup> Julio Cortázar traduce por medio de construcciones reflejas, con Se, los elementos centrales del proceso de introspección descrito en el poema *El cuervo* (*The raven*), de Poe, sea tanto para describir lo concreto (el pájaro que se posa, los amigos que se han ido) como los conceptos más abstractos o inaprensibles (El alma que se abrasa, el aire que se torna denso, el cielo que se curva, la luz que se derrama, el alma que no se libera), que en inglés el poeta construye en tercera persona, con “s”, cuando procede (*bends, throws, lies*). El de Cortázar, en su versión, es un Se creativo, que permite al traductor compartir con el lector el soplo de viento que penetró hacia el interior del poeta en el momento creativo. <sup>167</sup>

Observamos cómo las connotaciones del campo léxico-conceptual vinculado al Se impersonal (indeterminación, supresión de la singularidad, indiferencia, incertidumbre) nos llevan por diferentes caminos de la existencia. (Al hilo de la

---

<sup>163</sup> “Se habla, se habla de todas estas cuestiones, pero lo que sobre ellas se dice carece de la claridad mínima, sin la cual la operación de hablar resulta nociva”. (Ortega y Gasset, 1957/2010: cap. “Ensimismamiento y alteración”).

<sup>164</sup> Lapesa (1971: 377).

<sup>165</sup> “Con ese mismo gesto con que se tira un día, con que se quita la hoja atrasada al calendario”. (Lapesa, 1971: 377).

<sup>166</sup> “Poemas como “The Raven” y “Un coup de dés...” implican la forma interna como sustancia autogenerante. Son la forma que se forma”. (Domínguez Rey, 1987: 48).

<sup>167</sup> “Dejad que a mi corazón llegue un momento el silencio, y así penetrar pueda en el misterio.” (Poe: “El cuervo”). <https://ciudadseva.com/texto/el-cuervo/>

reflexión apunto la paradoja de que el Se impersonal surja en época moderna, dominada por la aserción del 'yo'.)

Lo que se denomina uso superfluo de Se va ligado tanto al lenguaje culto y técnico como al lenguaje vulgar,<sup>168</sup> y en un doble sentido, de acercamiento y alejamiento del sujeto – como toda aproximación, queda un espacio vacío entre sujeto y Se que invita a la interpretación externa.<sup>169</sup> Una de las primeras construcciones verbales en convertirse al Se es jactar (jactar el linaje > jactarse),<sup>170</sup> es decir, el pronombre Se adorna y refuerza una identidad.<sup>171</sup> Por otra parte, la vida cotidiana ofrece ejemplos de la tendencia en nuestro tiempo a tomar distancia de lo dicho por medio de construcciones impersonales, por ejemplo, leemos a menudo la forma impersonal 'se vende pisos' por la refleja pasiva 'se venden pisos' en los anuncios. ¿Por qué el hablante considera que su oferta tiene un mayor impacto con la forma impersonal? ¿Estamos ante un uso cambiante de la referencia, que de referirse a sí mismo (refleja: "Juan se lava") el hablante pasa a referirse a nadie en

---

<sup>168</sup> El empleo de Se expletivo en origen no aparece en documentos jurídicos hasta época tardía por innecesario en los textos religiosos y jurídicos del medievo (*obuitat se = obuiat*, cf. Bastardas; 1953: 113). El carácter popular, vulgar, de las construcciones con Se expletivo, cala progresivamente en la lengua culta y el modelo ejemplar literario transmite como norma prescriptiva para los hablantes (Catalán, 1955). En el periodo de transición medieval, se emplea "El latín, como lengua de la cultura escrita; el romance, como lengua de la acción en sociedad". (Amado Alonso, 1968: 11).

<sup>169</sup> "El ser es la extrema proximidad. Decir de él que está próximo, que es lo más cercano, ya supone alejarlo, pues incluso la proximidad más cercana ya contiene esencialmente la distancia. El ser nunca dista de nosotros porque es aquello a donde estamos traspuestos". (Heidegger, 1941/1989: 147).

<sup>170</sup> "Es de creer que los verbos reflejos han sido originalmente activos, que se usaban con todo género de sustantivos, y pasando a la construcción cuasi-refleja, se limitaron poco a poco por ella. Sabemos, por ejemplo, que jactar (*jactare*) se construía con acusativos oblicuos en latín. (...) De jactar el linaje se pasó a jactarse del linaje, como de admirar los edificios a admirarse de ellos, con la sola diferencia de que admirar conserva hoy las dos construcciones, y en jactar sólo es ya admisible la segunda." (Bello, 1784/1981: 762<sup>a</sup>).

<sup>171</sup> Obsérvese, en este sentido, su empleo como reivindicación identitaria por Borges:

"Que otros se jacten de las páginas que han escrito;

A mí me enorgullecen las que he leído (...)" (Un lector. En "Elogio de la sombra", 1969).

concreto (impersonal)? ¿Cómo conjugar esta sugerencia diacrónica con el uso vulgar de la construcción impersonal? (“se vende coches” es vulgar, lo correcto es decir “se venden coches”).<sup>172</sup>

La tarea consiste en rastrear la especificidad del Se, recorriendo su “significancia”, que se puede calificar de “procesiva”,<sup>173</sup> a través de la distancia entre el Se latino, objetual en origen, y el Se impersonal, moderno, lo que nos lleva al debate sobre la naturaleza del proceso diacrónico: se trata de un cambio lingüístico por gramaticalización del pronombre latino Se, de acuerdo a un esquema diacrónico: construcción reflexiva > anticausativa > pasiva > impersonal<sup>174</sup> o más bien, como apunta Domínguez Rey, se trata de variaciones sobre una indeterminación de origen – lo que sugiere una lectura antiesencialista y postmoderna del “trasfondo antepredicativo, precategorial”,<sup>175</sup> en el sentido de considerar que no hay una ruptura con el origen, sino que el signo (Se) ya nace manchado de origen en el

---

<sup>172</sup> Indicación de don Antonio Domínguez Rey, como director de la tesis: “Queda claro, no obstante, que los “coches” “se venden” ‘a quien o quienes estén interesados’ en ellos y que la venta la realiza alguien, en teoría el anunciante. Es decir, Se ha acumulado, más bien, dicho con término lingüístico, amalgamado, un sujeto temático en función gramatical y un objeto indirecto que, revertido, serán ‘quienes compren los coches’. Esta función reversa del proceso comunicativo amalgamado es otro caso de lo que Domínguez Rey denomina función retroproyectiva del lenguaje, la cual se superpone al carácter lineal del signo, preconizado por Saussure, y establece un procedimiento singularmente *cuántico* del lenguaje, según este autor. La indeterminación de base se apoya entonces en una preconcepción, aquí implícita —se da por supuesta como significado común intersubjetivo—. Es un caso de *economía* lingüística.”

<sup>173</sup> “Como el lenguaje va dentro de uno mismo, desde que nos conciben, o uno dentro de él, igual que después el pensamiento, al analizarlo lo objetivamos y la distancia crítica así creada sigue siendo lenguaje. Ahí comienza la función lingüística”. (Domínguez Rey, 2009: 208).

<sup>174</sup> Kammer (1993: cap. 5).

<sup>175</sup> “La retracción fenomenológica se afecta poéticamente de un resto implícito, pues la esencia intencional de la palabra recude a un trasfondo antepredicativo, precategorial, como si el signo revertiera a su origen a medida que avanza la potencia expresiva. Humboldt ya advirtió tal fenómeno”. (Domínguez Rey, 2009: 218).

espacio proto-, neutro ,<sup>176</sup> lo que enfrenta la idea de continuidad del Se con la forma latina, soporte de los enfoques diatéticos.

La explicación diatética explica el cambio por gramaticalización de la forma, como pérdida de significado y ganancia de significante. Turley (1999), por ejemplo, explica como desaparición de ciertos rasgos agentivos del sujeto la extensión del Se a nuevas formas no reflexivas. Este tipo de planteamiento nos conduce a consideraciones metodológicas sobre la teoría del signo, cuya presencia es acción constitutiva del lenguaje.<sup>177</sup>

#### **I.4.- Epistemología.**

El empleo de la partícula Se es un problema gramatical en el que confluyen cuestiones de lógica y epistemología, ontología, ética, psicología y biología. La labor del filósofo comienza con un admirar-se, un sorprender-se ante lo que se-ignora.<sup>178</sup> El fin último del conocimiento es uno mismo, el socrático conocer-se uno a sí mismo, un reconocer-se ignorante, pero dejándose afectar y reaccionando

---

<sup>176</sup> Domínguez Rey (2009: 218).

<sup>177</sup> Una concepción del lenguaje que “Recaba el signo como acción constitutiva del lenguaje”. (Domínguez Rey, 2009: 219-220).

<sup>178</sup> “Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber. El placer que nos causa las percepciones de nuestros sentidos es una prueba de esta verdad. Nos agradan por sí mismas, independientemente de su utilidad, sobre todo, las de la vista. En efecto, no sólo cuando tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico nos proponemos, preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencia”. (Aristóteles, *Metafísica*: Libro I:I).

apropiadamente. El bien de cada ser, su sabiduría es un Se, un *se ipsum*, auto (conocimiento),<sup>179</sup> al que Whitman canta.<sup>180</sup>

El interés de la teoría gramatical por Se ejemplifica el cambio de rumbo de la filosofía moderna, que desde Descartes convirtió al sujeto en foco de reflexión, a expensas del objeto, que era el foco de atención tradicional de la filosofía medieval.<sup>181</sup> En la labor de la partícula refleja convergen sujeto y objeto, vehiculizando Se la entrada del sujeto como objeto de sí mismo en el espacio perceptivo del emisor. La preocupación medieval por el objeto, epítome de la experiencia humana ante el Dios Creador, hace de la pasividad el fondo de la realidad del ser humano, al que la mística intenta elevar sobre sí mismo, pero ya con la mediación como horizonte, aunque sin llegar a cuestionar el orden divino. La propuesta mística reproduce la jerarquía teológica potenciando la aniquilación de la voluntad ante la divinidad.<sup>182</sup> El Uno neoplatónico sigue siendo el principio de todo, es el ser mismo que enlaza, da unidad, al ser humano. Plotino levanta una barrera

---

<sup>179</sup> El objeto de estudio de la antigüedad clásica es el ser humano como tal, el *antropos*, pero no hay un destacado dominio del sí mismo. Los filósofos muestran poco interés por la vida privada y subjetiva, aunque la subjetividad aparejada a la individualidad se marca con el término *autos*; el Otro, *allos autos*, tenido en cuenta por sí mismo es referencial a uno mismo, un participante en la corriente de relaciones sociales, que incorpora en la idea de sí mismo. (Sorabji, 2008).

<sup>180</sup> Withman canta a la vida del hombre moderno. “Canto a mí mismo; a la persona única, separada; pero pronuncio la palabra <<democrático>>, la palabra <<en masse>>.” (Withman, 1855/2001: “Dedicatorias. Canto a mi mismo”).

<sup>181</sup> ““Method”, says Descartes, “consists entirely in the order and disposition of the objects towards which our Mental vision must be directed if we would find out any truth””. (Gilson, 1943: 142) El método cartesiano cuestiona dos fundamentos metodológicos escolásticos: las matemáticas universales cuestionan el particularismo metodológico y la propia idea de mente racional, con su sentido común y duda, cuestiona la divinidad como objeto supremo. (Gilson, 1943: cap. “Cartesian Mathematicism”).

<sup>182</sup> “Begin, therefore, first with self and forget yourself! If you do not first get away from self, then whatever else you get away from you will still find obstacles and restlessness.”. (Maese Eckhart, 1941: “The talks of instruction”, nr. 3).

insuperable entre el Uno y la inteligencia humana;<sup>183</sup> solo el sabio contempla el Uno, lo ve si consigue salir de sí mismo, pero en caso de renuncia el viaje de vuelta hacia sí mismo, hacia el uno, en minúscula, el individuo, es la dantesca caída a los infiernos. La salida de sí mismo, la agencia humana, resulta un reto tan amenazante para la mentalidad medieval como aventurarse por el mar océano; en consecuencia, ni las autoridades ponen en cuestión que la Tierra sea plana y con bordes, ni los gramáticos dudan del valor de verdad del aseverativo logos apofántico, S es P. Sin valor de verdad determinable, el significativo logos semántico queda reducido a un “como” modal de la expresión.

La crítica epistemológica de Husserl a la racionalidad cartesiana replantea el concepto de verdad en la relación sujeto cognoscente y objeto cognoscido.<sup>184</sup> La fenomenología abre el concepto de verdad al Mundo, que es pre-constituyente de la vida interior de ser humano porque ya estaba ahí antes de la conciencia individual,<sup>185</sup> y en él se desenvuelve la vida cotidiana del ser humano como ser-en-el-mundo.<sup>186</sup> La apertura fenomenológica del sujeto al mundo embroca la co-participación de sujeto y objeto en el entorno como medio que a ambos envuelve,<sup>187</sup> quedando la epistemología clásica obsoleta en su búsqueda de verdades.<sup>188</sup> A esta

---

<sup>183</sup> “Porque éstas son las imágenes con las que los más sabios de los profetas han explicado enigmáticamente en qué consiste la contemplación de Dios. Cualquier sabio sacerdote podrá dar con la verdad del enigma, si llega a alcanzar en ese mundo una contemplación del santuario. Pero, aunque no la alcance y juzgue que el santuario es inaccesible a la visión, tendrá que considerar a éste como fuente y principio y sabrá además que el principio sólo se ve por el principio, que lo semejante no se une más que a lo semejante y que no han de despreciarse en modo alguno cuantas cosas divinas pueda retener el alma”. (Plotino, *Enéada VI: “Sobre el bien o el Uno”*).

<sup>184</sup> “En la medida en que es la razón cognoscente la que determina lo que es, ¿pueden separarse acaso la razón y lo que es?” Husserl (1936/1991: §5).

<sup>185</sup> Merleau-Ponty (1945/1993: Prólogo).

<sup>186</sup> Es el concepto heideggeriano de *Dasein*. “Ahora bien, estas determinaciones de ser del *Dasein* deben ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el estar-en-el-mundo. El punto de partida adecuado para la analítica del *Dasein* consiste en la interpretación de esta estructura”. (Heidegger, 1927/2022: 1. Parte. cap. II. §12).

<sup>187</sup> Merleau-Ponty (1945/1993: “Prólogo”).

<sup>188</sup> Domínguez Rey (2007: cap. 1).



antelación ontológica la denominó el lingüista, filósofo y teólogo Amor Ruibal “nexo de relatividad trascendente y prelógica”, que deduce del análisis de la *relación* presente en las raíces de las palabras, es decir, de una base lingüística (Amor Ruibal, 1934 , 44). El significado lingüístico desentraña entonces su carácter esencial, eidético, tanto en Amor Ruibal como en Husserl y posteriormente, con otras denominaciones, en otros lingüistas y pensadores, como Cassirer y Hjelmslev. El foco de este giro verdaderamente lingüístico del pensamiento procede, como fuente común, del pensamiento de Humboldt y Kant, seguido luego por Hegel. <sup>189</sup>

El habla, expresión mecánica de profundas estructuras mentales, recupera protagonismo en el discurso sociolingüístico contemporáneo, desde un planteamiento crítico con la dualidad chomskiana. Para Bourdieu el habla es un producto social,<sup>190</sup> y como tal está subordinada a las condiciones sociales que reproducen las igualdades y desigualdades sociales, determinaciones externas que, de acuerdo con J. Butler,<sup>191</sup> no logran, sin embargo, anular definitivamente la agencia, al Yo, que es sujeto protagonista de su acción, devolviendo de esta manera el habla, como expresión íntima del agente, a la esfera de la voluntad de poder nietzschiana en un mundo, que es el Mundo, como cambio y proceso, devenir constante y sujeto a constante interpretación. La interpretación logicista que Hegel hace del *pantha rei*, el todo fluye de Heráclito, sitúa al devenir como el primer

---

<sup>189</sup> Domínguez Rey (2009: 21-50).

<sup>190</sup> “Lo que circula en el mercado lingüístico no es «la lengua», sino discursos estilísticamente caracterizados, discursos que se colocan a la vez del lado de la producción, en la medida en que cada locutor se hace un idiolecto con la lengua común, y del lado de la recepción, en la medida en que cada receptor contribuye a producir el mensaje que percibe introduciendo en él todo lo que constituye su experiencia singular y colectiva”. (Bourdieu, 1985: 13).

<sup>191</sup> “We tend to make a mistake when, in trying to explain subject formation, we imagine a single norm acting as a kind of “cause” and then imagine the “subject” as something formed in the wake of that norm’s action. (...) The task is to think of being acted on and acting as simultaneous, and not only as a sequence”. (Butler, 2015: “Introduction”).

pensamiento concreto.<sup>192</sup> Para el lógico Hegel la realidad oculta en continuo cambio detrás de la estabilidad aparente de las cosas responde a una lucha de contrarios, la inexorable ley cósmica del devenir como cambio. Soy A o soy B. La lucha es interior, de cada uno consigo mismo para Nietzsche, una concepción subjetivista del devenir como la búsqueda de sentido a la propia vida ante un futuro de posibilidades, pero también de incertidumbres.<sup>193</sup> No soy, devengo, pero sin llegar a ser, como la asíntota que tiende a cero en el infinito, tan solo actúo porque la acción nietzschiana es necesariamente intransitiva (un actuar), la incertidumbre de un continuo devenir que no se termina de completar.

Baltasar Gracián pone en boca del personaje Critilo una referencia aristotélica:

“En una palabra, el mismo fin es principio, la destrucción de una criatura es generación de otra, cuando parece que se acaba todo, entonces comienza de nuevo, la naturaleza se renueva, el mundo se remoja, la tierra se establece, y el divino gobierno es admirado y adorado.”<sup>194</sup>

El argumento graciano es reflejo, por circular, de retorno al origen, una transformación de A a B y de vuelta a un A renovado. Es el Se como devenir aristotélico, porque para Aristóteles nada es ni llega a ser por azar, sino por necesidad o convención en el tiempo, que es movimiento.<sup>195</sup> El eterno movimiento aristotélico concluye en un conservador eterno retorno estoico. Si algo es por

---

<sup>192</sup> “La nada en cuanto es esto inmediato, igual a sí mismo, es también inversamente *lo mismo* que el ser. La verdad del ser, así como de la nada, es, por consiguiente, *la unidad* de ambos; esta unidad es el *devenir*”. (Hegel, 1817/1997: §86).

<sup>193</sup> “Hermanos míos, yo no os aconsejo el amor al prójimo: yo os aconsejo el amor al lejano” (Nietzsche, 1853: “Del amor al prójimo”).

<sup>194</sup> Gracián (1651-1657: Crisi tercera, “La hermosa naturaleza”).

<sup>195</sup> “Por convención que ninguno de los nombres lo es por naturaleza, sino sólo cuando se convierte en símbolo; puesto que también indican algo los sonidos inarticulados, v.g.: de los animales, ninguno de los cuales es un nombre”. (Aristóteles, *Peri hermeneias/Sobre la interpretación*: cap. 2. “El nombre”).

necesidad, es eterno —y debe ser cíclico y tornar sobre sí—. <sup>196</sup> El tiempo se extingue para volver a crearse. La búsqueda concluye con el encuentro con el origen, con el motor inmóvil. Mircea Eliade percibía en el mito del eterno retorno un terror atávico del ser humano a la propia historia, a un no querer, la Humanidad, enfrentarse consigo misma.<sup>197</sup> Es un reto identitario que Nietzsche propuso en el capítulo “La visión y el enigma” de *Así habló Zaratustra*, de 1853, el retorno al sí mismo para asumir el pasado en cada instante, que no es un tránsito lineal, un repetitivo volver, porque el instante es siempre el mismo, eterno.

El eterno presente nietzschiano se reproduce en cada instante, convirtiendo la génesis, temporalidad y destrucción aristotélicas en fenómenos sucesivos y, a la vez, coetáneos. Lo peculiar del presente es su desaparición inmediata, algo evidente en el lenguaje oral, que tiene lugar a la vez que desaparece.<sup>198</sup> Es la heideggeriana fundación en negativo del ser en el lenguaje. En la obra *Ser y Tiempo*, de 1927, Heidegger describe la temporalidad como fundamento del estar en el mundo, el *Da-sein* como la estructura que nos constituye.<sup>199</sup> Lo peculiar del *Da-sein* (ser ahí) heideggeriano – obsérvese la marca adverbial “da” (ahí) del sintagma —es la frontera o el destino del ser humano—. Es el aprovechamiento heideggeriano de la inmediatez del “ya” agustiniano, en la toma de lugar del lenguaje en el tiempo

---

<sup>196</sup> “Por consiguiente, si la generación de una cosa adviene por absoluta necesidad, necesariamente debe ser cíclica y tornar sobre sí”. Aristóteles (*Acerca de la generación y la corrupción*: cap. 11).

<sup>197</sup> “Desde la “invención” de la fe en el sentido judeocristiano del vocablo (o sea el de que para Dios todo es posible), el hombre apartado del horizonte de los arquetipos y de la repetición no puede ya defenderse de ese terror sino mediante la idea de Dios”. (Eliade, 1949/2001: 102).

<sup>198</sup> Frente a la lengua como código saussuriano y al discurso normativo, históricamente determinado foucauldiano, Ricoeur enfoca un discurso desde la temporalidad del habla. “Es debido a que el discurso solamente existe en una instancia discursiva temporal y presente como puede fluir como habla o ser fijado como escritura. Ya que el acontecimiento aparece y desaparece, hay un problema de fijación, de inscripción. Lo que queremos fijar es el discurso, no el lenguaje como *langue*”. (Ricoeur, 1995: 40).

<sup>199</sup> “La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la temporalidad del ser [Temporalität des Seins]. Sólo en la exposición de la problemática de la temporalidad se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser”. (Heidegger, 1927/2022: “Introducción”. Cap. 2. §5).

mediante la voz. Hablar es hacerse con la negatividad de las cosas, que dejan de ser algo, no son nada al decirlas. El imperativo heideggeriano es un “hága-se” autodestructivo, y que a su vez remite al determinismo de la forma aristotélica, a la determinación de la materia por la forma. Según Aristóteles la existencia es un acto, solo dios es acto puro, todo lo que existe es determinado, no surge de la nada.

El lenguaje encarrila en el Se recíproco la contrariedad, que para Aristóteles es el motor del cambio. En el Se recíproco cabe tanto la acción entre semejantes como la acción heraclitiana entre contrarios:

“—Assí es—respondió Critilo—, que todo este universo se compone de contrarios y se conierta de desconiertos: uno contra otro, exclamó el filósofo. No ay cosa que no tenga su contrario con quien pelee, ya con vitoria, ya con rendimiento; todo es hazer y padecer: si ay acción, ay repasión.<sup>40</sup> Los elementos,<sup>41</sup> que llevan la vanguardia, comiengan a batallar entre sí; síguenles los mistos, destruyéndose alternativamente; los males assechan a los bienes, hasta la desdicha a la suerte. Unos tiempos son contrarios a otros, los mismos astros guerrear y se vencen, (...).”<sup>200</sup>

En el párrafo siguiente del mismo capítulo Gracián extiende la metáfora bélica al propio individuo. Es el Se que los gramáticos denominan de reflejo interior:

“— (...) Pero qué mucho, si dentro del mismo hombre, de las puertas a dentro de su terrena casa, está más encendida esta discordia.

— ¿Qué dizes? ¿un hombre contra sí mismo?

—Sí, que por lo que tiene de mundo, aunque pequeño, todo en él se compone de contrarios. Los humores comiengan la pelea: según sus parciales elementos, resiste el húmido radical al calor nativo, que a la sorda le va limando y a la larga consumiéndolo.”<sup>201</sup>

<sup>200</sup> Gracián (1651/1938: “Primera parte. Crisi III”. Pg. 137).

<sup>201</sup> Ibid.:138.

La reflexividad, el eterno movimiento de retorno como reiteración de sí mismo, es lo característico del lenguaje, su carácter reiterativo, clave de la generación de nuevos enunciados para la teoría chomskiana. En idioma danés la repetición o “*gentagelse*” (= gen-tagelse), un compuesto de “*gen*”, sufijo que significa volver, y “*tage*” (tomar), es decir, sustantivo de “retomar” es ganancia de algo perdido para el danés Kierkegaard. En el opúsculo *Gentagelse* Kierkegaard pone a prueba el concepto de repetición en un contexto bíblico, el de la recuperación de la felicidad perdida por el santo Job:

“En el orden de las cosas profundas de que estamos hablando solamente es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá llegar a ser tan perfecta en el tiempo como lo será en la eternidad, que es cabalmente la auténtica repetición”.<sup>202</sup>

En este sentido, la acción reflexiva kierkegaardiana es optimista, porque respondería a una recuperación. Sin embargo, la interpretación kierkegaardiana no nos puede dejar satisfechos, porque ¿Qué nos permite recuperar lo ya perdido en el acto del habla? Si el lenguaje fracasa, se queda corto ante la completa revelación,<sup>203</sup> ¿qué nos permite recuperar lo dicho, volver hacia atrás, si ese es nuestro propósito para aclarar el sentido del lenguaje? Estas cuestiones no son más que variaciones sobre un mismo tema, la necesidad de llenar el vacío de una ausencia, el misterio del estado previo al acto enunciativo, que el instante del morir naciendo de todo enunciado culmina, y que es la prelación que requiere nuestra atención para recuperarlo. El sentir previo al conocimiento es más parecido a la tristeza literaria de Proust que a la dicha perdida de Job.

Si tenemos en cuenta, sin embargo, la apertura originada por el afecto o afección de lo que la fenomenología entiende por síntesis pasivas, y la apertura refleja del *Da-sein* heideggeriano al circunscribir al ser (*Sein*) en la situación

---

<sup>202</sup> Kierkegaard (1843/1997: cap. “31. Mayo”).

<sup>203</sup> “The other is a possible world as it exists in a face that express it and takes shape in a language that gives it a reality. In this sense it is a concept with three inseparable components: possible world, existing face, and real language or speech”. (Deleuze y Guattari, 1994: 31).

adverbio-pronominal (*Da*), de mutua correlación, una especie de reciprocidad, el conocimiento previo se convierte en proyección. Y este carácter semántico del proceso ya es retroproyectivo, como lo entiende Domínguez Rey. El Se reflejaría, en esta hipótesis, un valor asimismo onto-lógico, un Logos previo que *afecta* al ser abriendo en él la puerta, el origen del lenguaje.<sup>204</sup>

---

<sup>204</sup> Dejo claro que la tesis es un análisis semántico-sintáctico de Se en el pensamiento filosófico y de profundas implicaciones para la lingüística. Esta exégesis fenomenológica, con implicaciones para la reflexividad entra en la consideración semántica de la misma, como aquello implicado en la reflexión conceptual filosófica y observable en lingüística comparativa y contrastada al comparar expresiones de varias lenguas en torno al *se, on* y *man*.

## **II.- ESTADO DE LA CUESTIÓN. LA PROBLEMÁTICA DEL PRONOMBRE REFLEJO *SE* EN EL ANÁLISIS GRAMATICAL DE LA LENGUA**

## II.1- Estado de la cuestión de Se. Corrientes teóricas.

A mediados del siglo XIX confluyen en la “Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos” de Andrés Bello (1847) dos rutas hispanistas para el análisis del reflexivo Se. Por una circula la concepción del Se desde la transitividad, que se remonta a la definición de la oración transitiva como la expresión de “una acción que no pasa a otro”, dada por Antonio de Nebrija en su “Gramática de la lengua castellana” (1492). Por la otra, circula la concepción correferencial del pronombre reflexivo dada por Sánchez de las Brozas en la gramática Minerva (1587). Por su carácter deíctico, el pronombre reflexivo castellano sirve, al igual que el latino, para eliminar las ambigüedades del discurso porque se refiere al “sujeto primero y principal” de la oración.<sup>205</sup> En latín, el reflexivo se refiere siempre al sujeto de la oración principal. Compárese: “*pater eum laudat*” (el padre lo alaba, al hijo) con “*pater se laudat*” (el padre se alaba a sí mismo).<sup>206</sup> La “Gramática” de Andrés Bello refuerza, por una parte, la idea de la correferencialidad como marco de la proposición refleja en la que una misma persona es agente y paciente a la vez, y por otra, vincula además reflexividad y transitividad en el concepto de oblicuidad.<sup>207</sup> En la tipología de Bello, en las oraciones reflexivas, a diferencia de las proposiciones regulares oblicuas (en las que el sujeto no se identifica con el término del complemento), el sujeto y el complemento son una misma persona.<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> Sánchez de las Brozas (1587: cap. XII).

<sup>206</sup> Segura (1979: 40).

<sup>207</sup> Lo peculiar del causativo en griego antiguo es que expresa a la vez pasividad (la recepción) y reacción a la provocación (Lehmann, 1974). Hacer es verbo causativo, hága-se, se hace. La reflexividad de se hace: Juan se hace kilómetro y medio a pie cada día (expletivo: Juan se causa a sí mismo) / el pastel se hace con chocolate (pasiva).

<sup>208</sup> “Se llama sentido *reflejo* aquel en que el término de un complemento que modifica al verbo se identifica con el sujeto del mismo verbo, como cuando se dice: *yo me desnudo, tú te ves al espejo, vos os pusisteis la capa*; la persona que desnuda y la persona desnudada son una misma en el primer



La idea de cambio vehicula la entrada de Se en el panorama de la lingüística hispánica del siglo XX. En los análisis diacrónicos de Richter (1906)<sup>209</sup> y Monge (1954) Se es descrito como una partícula con alta capacidad de adaptación a nuevos entornos. La principal tesis de Monge es la extensión de los usos funcionales de la partícula a partir del origen reflexivo, continuador y heredero del uso latino, en una cadena de gramaticalización, aunque si bien se discute la periodización de los diferentes usos, por el posible origen latino del uso medio.<sup>210</sup> A lo largo de la historia de la lengua Se juega un papel de rasgos darwinianos, un soldado raso pero versátil, capaz de sobrevivir en cualquier entorno, desconcertante como la cola de un lagarto, que se renueva a sí misma, discreto y ágil como rémora de tiburón. Nunca es tan orgulloso y fuerte como cuando sostiene la mirada al sujeto, y nunca es tan débil e insignificante como cuando asume un encargo expletivo.

En los últimos años han estado de actualidad el estudio del lenguaje como institución social y el estudio de la facultad cognoscitiva que produce el lenguaje. El estructuralismo considera la lengua como un sistema abstracto que se manifiesta en el hablar. Describe la lengua por los componentes que el hablante emplea en el habla.<sup>211</sup> A partir del formalismo chomskiano, al que han seguido los enfoques

---

ejemplo, como lo son en el segundo la persona que ve y la persona que es vista, y en el tercero la persona que pone y la persona a quien es puesta la capa". (Bello, 1847: cap. 281 (142)).

<sup>209</sup> cf. Monge (1954).

<sup>210</sup> "Así, pues, el uso de la forma pronominal con valor medio e intransitivo se explica por la debilitación del sentido reflexivo cuando el sujeto es animado y por la acción analógica y la personificación si el sujeto es inanimado. El problema consiste en saber cómo, partiendo de este uso, ha llegado a tener la construcción sentido pasivo". (Monge, 1954: 15).

<sup>211</sup> "Cada lengua es una estructura de relación única y las unidades que identificamos al describir una lengua particular – sonidos, palabras, significados, etc. – no son más que hitos en la estructura, o red, de significaciones". (Culler, 1973/1976: 17).

funcional-cognitivos, la lengua es conceptuada más bien como una facultad humana.<sup>212</sup>

En cada enunciado se actualiza el doble carácter del lenguaje, que tanto es fenómeno formal como concerniente a los sujetos que lo usan. Se debate tanto si la organización cognoscitiva de la lengua responde a parámetros universales, como si la experiencia lingüística es un fenómeno particular, puntual.<sup>213</sup> Si el lenguaje es una creación constante, el problema son las transiciones, las transferencias, conceptuadas en la interpretación humboldtiana del signo fonético como un puente entre lo subjetivo y lo objetivo <sup>214</sup>, o el sistema de transformación oracional chomskiano, que da cuenta del continuo ejercicio de transición mental de lo profundo a lo superficial <sup>215</sup>. La metáfora del puente, un motivo literario de origen incierto, bien puede servir como soporte para la cadena de imágenes que organizan el fenómeno lingüístico como una corriente comunicativa entre lo conocido y lo ignoto, sea entre la civilizada lengua nacional y la incomprensible lengua de los bárbaros, o entre el tema y el rema.

---

<sup>212</sup> El formalismo chomskiano define el lenguaje por la naturaleza física mental de la facultad humana de pensar y hablar, un planteamiento que Chomsky retrotrae a Descartes. “In fact, as Descartes himself quite correctly observed, language is a species-specific human possession (...)” (Chomsky, 1968/1972: 24).

<sup>213</sup> A partir de la dicotomía saussureana entre *langue* (universal) y *parole* (individual), una distinción que Labov (1972) entiende en términos de paradoja: “Thus we have the Saussurean paradox: The social aspect of language is studied by observing any one individual, but the individual aspect only by observing language in its social context. The science of *parole* never developed, but this approach to the science of *langue* has been extremely successful over the past half-century”. (Labov, 1972: 186).

<sup>214</sup> Cassirer (2003: 34).

<sup>215</sup> “The deep structure is related to the surface structure by certain mental operations -in modern terminology, by grammatical transformations” (Chomsky, 1972: 31) De acuerdo con Chomsky (1957), la gramática generativo-transformacional reconoce dos niveles o estructuras en la lengua: la estructura profunda, que contiene el significado de la oración, y la estructura superficial, o nivel del uso expresado en el enunciado proferido. El hablante, siguiendo reglas, transforma la estructura profunda en superficial, generando los enunciados de acuerdo con su competencia.

Es un presupuesto de la teoría generativo-transformacional que la teoría gramatical tiene que dar cuenta de los elementos oracionales, de la forma, estructura e interpretación de cada una de las oraciones. El generativo transformacional es un modelo deductivo para el análisis de los datos, sobre cuya naturaleza ofrece una explicación.<sup>216</sup> La gramática generativa transformacional enfoca la reflexivización desde las paradojas de la referencialidad. En “Pedro se miró en el espejo” y \*” Pedro miró a Pedro en el espejo”, “a Pedro” y “se” son correferenciales, se refieren a la misma persona (Pedro), pero la segunda oración es agramatical.<sup>217</sup> El pronombre reflexivo subsana la falla, transformando un SN con un pronombre.

El reflexivo no es sujeto, función que corresponde cumplir al pronombre personal, (la gramática generativa distingue 5 pronombres: personal, reflexivo, indefinido, relativo, interrogativo). Los pronombres personales (sujeto, clítico y pronombre fuerte) y reflejo (OD) se excluyen entre sí en el uso, con diferencias en su presencia en la misma cláusula o en cláusulas diferentes (solo personales), con elevación sujeto-objeto en las oraciones reflexivas. En “Pedro se miró en el espejo”, la relación es de correferencialidad entre “Pedro” y “sí mismo” (a Pedro).

El enfoque funcionalista interpreta el lenguaje como semiótica social. Su aporte consiste en estudiar el poder significativo de los actos comunicativos<sup>218</sup>. Si para Chomsky lo importante es la capacidad de producir oraciones, para el funcionalismo lo es la capacidad de interactuar socialmente. Para el funcionalismo

---

<sup>216</sup> D’Introno (2001: 36).

<sup>217</sup> D’ Introno (2001: 116).

<sup>218</sup> “We use language to make sense of our experience, and to carry out our interactions with other people. This means that the grammar has to interface with what goes on outside language: with the happenings and conditions of the world, and with the social processes we engage in. But at the same time it has to organize the construal of experience, and the enactment of social processes, so that they can be transformed into wording.” (Halliday y Mathiesen, 2004: 24).

la función determina la forma lingüística.<sup>219</sup> En un estudio de 1993,<sup>220</sup> Givón describe la gramática del inglés a partir de las estrategias comunicativas, no como reglas que empleen los hablantes. Las disposiciones de los elementos en la cláusula responden a fines comunicativos, con un marco descriptivo compuesto de tópico-remata-foco-contexto. Detrás de cada enunciado hay un agente emisor, que utiliza el lenguaje intencionadamente. En cuanto al empleo de *Se*, el hablante emisor es un estratega, y la partícula *Se* pasa a formar parte de los recursos empleados estratégicamente en el uso por el hablante a través del espacio comunicativo. Las estrategias median la transmisión de información por el emisor, que con fines comunicativos “focaliza” la acción (“Juan prepara la comida”), “desfocaliza” (“se prepara la comida”), “evalúa” (“la comida se prepara en un momento”) desde el cuerpo humano como eje orientativo para enunciados que el emisor selecciona y emite de acuerdo con criterios de interés sociopragmático.

El análisis de *Se* cognitivista se centra, por definición, en el uso del valor medio. La voz es un fenómeno semántico, que puede ser expresado con múltiples recursos formales.<sup>221</sup> La voz media es un dominio del uso de la lengua en el que el sujeto es afectado e instigador, pero *Se*, que es el marcador de diátesis media, va ligado al verbo, no al sujeto. Es en el verbo donde se marca la diátesis. La diátesis media está codificada por morfología verbal en los lenguajes nominativo-acusativo. Lo peculiar de la voz media en español es que esta carece de marcador formal, lo que

---

<sup>219</sup> “El paradigma funcionalista adopta una perspectiva externa, basada en el uso y la función que el lenguaje cumple como transmisor de la información”. (Mairal y otros, 2018: cap. IV).

<sup>220</sup> Givón pone el énfasis de la construcción pasiva sobre el objeto. “In the prototypical passive clause, the agent is not the most topical. Rather some non-agent is the primary referent-topic and is also the grammatical subject” (Givón, 1993: 47).

<sup>221</sup> “In particular, it is shown how the intrinsic temporal semantics of particular types of predicates interacts with speaker’s construal and conventionalized grammatical patterns in determining grammatical expressions. The resulting picture, from which a number of cross-linguistics predictions follow, is one of highly constrained variation”. (Kemmer, 1993: 119).

la convierte en una categoría difusa, potencialmente multisignificativa,<sup>222</sup> de difícil encaje en una teoría formalista de la lengua, que requiere la adecuación de enunciados a categorías. El enfoque cognitivo considera que la voz media responde más bien a criterios semánticos como flujo de energía y focalización durante el habla.

A pesar de la amplia bibliografía sobre las construcciones con *Se*, las construcciones reflexivas no son un tema frecuente en las tesis de doctorado en lengua. La búsqueda de tesis registradas en Teseo desde 2000 no ofrece resultados concluyentes. Los resultados encontrados se centran en el análisis sintáctico de las

---

<sup>222</sup> “El análisis propuesto en este trabajo difiere de otros en que no parte de la base de que el cíclico *se* que, vía correferencia, cancela, elide, absorbe o elimina un argumento del verbo, en cambio sostengo que, vía correferencia el marcador medio tiene una función derivativa, que permite la existencia de una red de construcciones con significados relacionados.” (Maldonado, 1992: 399).

construcciones reflexivas, desde enfoques generativo (1), cognitivo (1) y tipológico funcional y variacionista (1).<sup>223</sup>

El pronombre Se es un elemento complejo, farragoso de definir. En las gramáticas es presentado como un accidente, una partícula de la que se pone en duda que tenga un valor sintáctico en situaciones, destacando su labor auxiliar, al

---

<sup>223</sup> Resultados de búsqueda en Teseo:

- Carlota de Benito Moreno: Las construcciones con “Se” desde una perspectiva variacionista y dialectal. Universidad Autónoma de Madrid. 2016. “Este trabajo está dedicado al estudio de las construcciones reflexivas paradigmáticas en ciertas variedades iberorromances habladas en España desde una perspectiva variacionista, centrado en dos aspectos de estas. El primero de dichos aspectos se refiere a la productividad de estas construcciones en las variedades del gallego y español y el segundo, a la variación morfológica dentro del paradigma reflexivo en las variedades del español y el catalán”.
- María Bargalló Escrivà: Las construcciones reflexivas en español. Universidad de Barcelona 1989. “El objetivo de nuestro trabajo es el análisis de las manifestaciones de la reflexividad en español a partir del marco teórico formulado en la teoría de la rección y el ligamento”.
- Carlos Eduardo González Vergara: Las construcciones no reflexivas con “se”. Una propuesta desde la gramática del papel y la referencia. Universidad Autónoma de Madrid. 2006. “Esta tesis aborda el tema de las diferentes oraciones con “se” del español cuyo significado es no reflexivo, es decir, las construcciones que en la perspectiva tradicional han recibido las denominaciones de “impersonales”, “pasivas”, “medias”, “seudorreflexivas” y “de interés”, entre muchos otros nombres”.
- Verónica Mariel Orqueda: La expresión de la reflexividad en la lengua védica. Universidad Complutense de Madrid. 2013. “Esta tesis ofrece un análisis detallado de las diferentes estrategias de reflexividad en la lengua del Rigveda y el Atharvaveda, con una aproximación de vista tipológico-funcional.”

En cuanto a la producción de tesis acerca de la relación entre lenguaje y fenomenología, por ejemplo:

- Maria Teresa Alvarez Mateos: Lenguaje y objetividad desde la perspectiva de la fenomenología. Universidad Complutense de Madrid. 2020. “Se analiza el papel del lenguaje en el conjunto de la fenomenología husserliana, con especial atención al análisis genético, a fin de demostrar su rol como condición necesaria para la constitución de objetividades u objetos en sentido restringido”.

servicio del nombre o del verbo.<sup>224</sup> Como imagen de su referente, el sujeto, Se es un elemento no esencial del enunciado, pero tampoco es un elemento del que podamos prescindir aleatoriamente, ya que aporta significación. Se no es idéntico al sujeto, pero es el mismo sujeto, su esencia y devenir.<sup>225</sup>

Las clasificaciones de corte normativo redundan sobre la variación de las funciones de la forma Se, en un esfuerzo didáctico por poner orden en la multiplicidad de sus manifestaciones, bien por medio de la inclusión de las formas en listas que describen su uso sintáctico y léxico,<sup>226</sup> o por medio de esquemas inclusivos a partir de dos tipos de construcciones o empleos de Se, asociados a valores<sup>227</sup> o paradigmas.<sup>228</sup> Otro tipo de enfoques, de corte más abstracto, incluyen la forma, bien sea como parte de fenómenos lingüísticos de orden superior,<sup>229</sup> o bien

---

<sup>224</sup> De entre los tres valores de Se, solo Se pronombre puede desempeñar las mismas funciones que el nombre. Los otros dos valores, Se morfema verbal (de impersonal, de pasiva refleja y medio) y Se dativo no desempeñan función sintáctica alguna. (Gómez Manzano y otros, 2007: pto. 2.1.2.9).

<sup>225</sup> En sentido aristotélico: La esencia como ousía, la identidad permanente, esencial, es invisible. El devenir como existencia tiene una génesis y un final. “Por consiguiente, si la generación de una cosa adviene por absoluta necesidad, necesariamente debe ser cíclica y tornar sobre sí”. (Aristóteles, 1998: 338<sup>a</sup>)

<sup>226</sup> Molina (1974) incluye, en la primera parte del libro, los usos de Se en oraciones impersonales, en oraciones pasivas, en oraciones <<medias>> (sic) y en oraciones reflexivas, y en la segunda parte incluye los usos específicos de Se con verbos de movimiento, con verbos transitivos y con verbos intransitivos.

<sup>227</sup> Nota 224: Gómez Manzano y otros (2007: pto. 2.1.2.9).

<sup>228</sup> Clasificación de Sánchez López (2002): tipo Se paradigmático (pronominal, que admite todas las personas: reflexivo, medio y aspectual) y tipo Se no paradigmático (no pronominal, solo admite la 3<sup>a</sup> persona: impersonal y pasiva).

<sup>229</sup> En el caso de la gramática cognitiva de López García (1996: cap. 20), que enmarca la forma Se en los conceptos integradores Reflexividad y Pasividad.

sea mediante una exhaustiva descripción del contexto semántico del uso reflexivo.

230

Llegados a este punto del desarrollo y consideraciones sincrónicas y diacrónicas del estudio de la reflexividad, surgen preguntas que tratan de encuadrar las propuestas realizadas y sobre respuestas no siempre concordantes, lo cual nos advierte y confirma el difícil y singular carácter de este tema tan controvertido. Por ejemplo:

¿Cuál es el estatus morfosintáctico de la partícula *Se*? O sobre la relación entre construcciones con *Se* reflexivo y *Se* medio: ¿son variaciones una de la otra? Asimismo, preguntas sobre las diferencias formales entre reflexividad y reciprocidad, la agentividad y causatividad; el marcador reflexivo como componente del verbo, alternaciones transitivas/intransitivas, la función intransitivizadora de *Se*, los verbos inherentemente pronominales. ¿Qué ha pasado con la forma sin *Se*?

Asimismo, desde un punto de vista diacrónico emergen dos cuestiones generales. Por una parte, el grado de continuidad del latín en el español y por otra la transitiva como diátesis de inicio en español.

---

<sup>230</sup> Me refiero a la descripción, más que clasificación, de Fernández Ramírez (1987: 76-77), que incluye los pronombres reflexivos en el capítulo general de pronombres personales (cap. VIII en el libro), contextualizando su uso sintáctico y el empleo de expresiones afines como *mismo*, *propio* y *sí*.



### **III.- ASPECTOS DE *SE***

### III.1- Aspectos de Se.

La continuidad del Se latino en el Se reflexivo romance es de libro, pero ¿cómo aparece el Se en las pasivas?, ¿por qué la impersonalidad se construye con Se? El Se español es lacaniano, un significante con varios significados; atrae y absorbe todo un mundo de significados que están más allá de la realidad más aparente. Es lo propio del lenguaje,<sup>231</sup> pero que en el caso del Se es una fuerza más de agujero negro que de piedra imantada. Monge (1954) describe la expansión diacrónica de los usos impersonales y pasivos del SE romance, la versatilidad del morfema. Para el crítico F. Mauthner el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.<sup>232</sup> Así que surge la pregunta de si el proceso expansivo responde además a una dinámica funcional de fondo, a una gramática universal,<sup>233</sup> a una experiencia anterior a la objetivación del lenguaje,<sup>234</sup> o si la lengua no es más que un ideal, nunca una realidad.<sup>235</sup> Es el reto que mueve a Husserl a lanzar la hipótesis de gramática pura.<sup>236</sup>

---

<sup>231</sup> En la concepción orteguiana, “Entrar una cosa en el lenguaje, es entrar en el mundo de los significados fantasmagóricos. Es lo que pasa con lo que fue pero que ya no es”. (San Martín, 1982: 133).

<sup>232</sup> “Su objeto – de la ciencia del lenguaje- es más bien la cantidad extraordinaria de todos los sonidos humanos que se han pronunciado o escrito en cualquier parte de la Tierra con el fin de que los hombres se comprendan”. (Mauthner, 1901: 35).

<sup>233</sup> Chomsky (1957: cap. 2. “The Independence of Grammar”).

<sup>234</sup> “Husserl a démontré que la subjectivité originarie contient une image du monde et des choses, qui peut être étalée par la réflexion”. (Pos, 1939: 355).

<sup>235</sup> “On peut résumer les développements qui précèdent, en disant qu’une langue est la forme linguistique idéale qui s’impose a tous les individus d’un même groupe social “(Vendryes, 1921: 285).

<sup>236</sup> En la Cuarta investigación sociológica Husserl (1905) afirma que “Si, pues, nos limitamos - prescindiendo de toda cuestión de validez objetiva- al a priori que arraiga puramente en la esencia genérica de la significación como tal, a saber: a la disciplina señalada en la presente investigación - disciplina que indaga las primitivas estructuras de significación, los primitivos tipos de enlace y articulación-, así como las leves en ellos fundadas de las operaciones de complejión y modificación de las significaciones-, hemos de reconocer la legitimidad indudable de aquel pensamiento de una gramática universal que concibió el racionalismo de los siglos XVII y XVIII”. (Ibid., 1905: IV. “Introducción”, §14).

La versatilidad de la palabra Se es una singularidad dentro de las lenguas romances e indoeuropeas.

Es importante tener presente la diferencia notable que el castellano instaaura en todos esos casos de reflexividad respecto de otras lenguas. La comparación es una generalización, pero también lo es descubrir la preferencia por lo fantasioso y el gusto por lo personal en lo narrado,<sup>237</sup> o la atracción por la apariencia de lo sensible por los hablantes y escritores de español.<sup>238</sup> El lenguaje hace de la necesidad virtud. El lenguaje es incompleto, pero tiene un poder figurativo, para persuadir, aludir,<sup>239</sup> que la partícula Se explota.

### **III.2.- Se como ocultación y posibilidad.**

#### **III.2. a.- El SE como ocultación.**

Más de un enfoque lingüístico toma en serio la ocultación como mecanismo constitutivo del lenguaje humano. La tarea del gramático generativista es sacar a la luz la estructura profunda oculta; la filosofía analítica denuncia el empleo del lenguaje ordinario, que en su imperfección oculta la verdadera estructura del lenguaje. Pasividad e impersonalidad son sustituciones que ocultan y sacan a la luz. ¿Qué es lo principal, ocultar el sujeto o sacar a la luz el objeto?

---

<sup>237</sup> “El drama español tiene algo hipnótico o de ensueño que puede observarse además en los romances, y hasta cierto punto, en todo su arte. Su olvido del mundo – aparezca este matizado religiosa, mística o estéticamente – no excluye de ningún modo el realismo más rudo, sino que lo hace posible y se armoniza con él”. (Vossler, 1944: 59).

<sup>238</sup> “Desde una perspectiva cultural, descubre Ortega que Grecia siempre tendió a lo ideal, a lo virtual, Mientras que Roma se quedó en las apariencias, en lo sensible, en lo repentino. Toda la tipología de las dos culturas, la germánica, que es la heredera de Grecia, y la mediterránea, que lleva en su seno lo propio de la cultura latina, se basa en esa duplicidad”. (San Martín, 1982: 69).

<sup>239</sup> “From the recognition of language as trope, one is led to the telling of a tale, to the narrative sequence I have just described.” (de Man, 1978: 23). De Man rastrea una concepción figurativa del lenguaje en las teorías de Locke, Condillac y Nietzsche.

En *Penser la Bible* (1998), Ricoeur reflexiona acerca de la transición de la interpretación a la traducción del tetragrama bíblico “Yo soy el que es” (“y que *era* y que *ha de venir*”)<sup>240</sup>. Desde una perspectiva temporal, ¿es Él ahí, en ese momento y lugar o el que deviene? Es un problema hermenéutico. La percepción del tiempo es una síntesis continua, que se oculta en sus duraciones o sucesiones, en la percepción de las cosas, de los hombres y del mundo.<sup>241</sup> ¿Podríamos decir, en réplica: “se es”, “él es el que se es”? (la reflexividad como atribución, en la identidad de ser y se (se es)). En danés se dice, por ej., “*det er mig, som siger det* = soy yo quien lo dice”, pero usando el pronombre objeto ‘*mig*’ (me). La traducción literal (\*“*Det er jeg, som siger det*”, donde “*jeg* = yo”) es gramaticalmente incorrecta porque “*jeg* (yo)” no es sujeto gramatical de esta oración —el sujeto es *Det* (=Esto)—. Un hablante culto danés podría explicar este uso gramatical como autorreferencial reflexivo (yo = me), pero uno español no podría aplicar por analogía la misma explicación al suyo (\*“(Esto) es me quien lo dice”). La posible impersonalidad de fondo que nos llama la atención en las construcciones citadas en inglés, danés y francés tiene un contrapunto en la posible ergatividad del español. Compárese “*I like oranges*” (inglés), “*Jeg kan godt lide appelsiner*” (danés), “*J’aime les oranges*” (francés), frente a “me gustan las naranjas”. Lo peculiar es que la oración ergativa en español se enuncia desde un sujeto inanimado (pasivizando al agente animado, que es a quien le gustan las naranjas). En danés se puede decir “*Appelsiner behager mig*” (*mig* = me), y en inglés “*Oranges please me*” y en francés “*Les oranges me plaisent*” pero, al menos en danés, la estructura con sujeto inanimado suena forzada, aunque son construcciones gramaticalmente correctas.

---

<sup>240</sup> “Yo soy el Alfa y la Omega, principio y fin, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso” (Biblia, Apocalipsis 1:8).

<sup>241</sup> “Toda representación de una trayectoria, un tránsito, un alejamiento, en suma, todas las representaciones que suponen un cotejo de diversos elementos y que expresan la relación entre ellos, sólo pueden pensarse como el resultado de un saber que las reúne sin tiempo”. (Husserl, 1928: 43). Husserl critica a Brentano precisamente que este “simplemente no ha tomado en consideración los caracteres de acto que son decisivos para tal teoría” (del tiempo) (Husserl, 1928: 41).

La construcción “el asunto me huele mal” es un trasunto de un Yo que percibe que algo tiene mala pinta; es una ficción dialógica entre dos seres, uno de naturaleza animada y el otro animado gramaticalmente, que convergen, el asunto (en origen inanimado, pero gramaticalmente animado para poder actuar por sí mismo) y yo, que lo percibo en un mismo plano categorial. En cambio, las construcciones germánicas, “*Sagen lugter dårlig til mig*” (danés) y “*The matter smells bad to me*” (inglés) incluyen el matiz preposicional (for, til) que cognitivamente separa una y otra parte de la oración. En estas expresiones, a mí, que soy un Yo racional, la propiedad de “*Matter*” y “*Sagen*” de oler mal llega a afectarme sensitivamente, pero a distancia, sin involucrarme con ello, tan solo me afecta negativamente. Son diferentes respuestas a la presencia de un no agentivo en posición de sujeto.

Quizá danés y castellano instauran aspectos importantes de la reflexividad en dinámicas funcionales de fondo diferentes, aunque comparables, ya que son lenguas indoeuropeas. En la construcción en español, el Yo existente, que aparece en ocasión de un acto reflexivo, actúa y tiene conciencia de que ha hecho algo, la construcción en danés (*det er mig*) —y en francés (*c’est moi*), inglés (*it’s me*) se desplaza semánticamente hacia la impersonalidad (del Yo al Me)—. El lenguaje es, ya de por sí, impersonal.<sup>242</sup> El lenguaje está en el aire, entre la gente, no pertenece a nadie, ni nadie lo domina a la perfección. Nadie puede alardear de conocer perfectamente su lengua materna.<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> “Let us understand by language the use of signs that are not things but that stand for things, the exchange of things in interlocution, the major role of a common language within a community that identifies itself as a community. What we have then is a universal competence denied by its local performances, a universal capacity denied by its fragmented, disseminated, dispersed actualization – whence those speculations, first at the level of myth, then at that of the philosophy of language, that inquire into the origin of this dispersion and confusion”. (Ricoeur, 1995/2007: 107).

<sup>243</sup> Mauthner (1901: 46). Mauthner, en su defensa del particularismo lingüístico, se apoya en Spinoza: “Solo Dios, en la Biblia, no tiene estilo propio.” (Mauthner, 1901: 36).

Varios son los motivos para el ocultamiento en el SE: el vicio (Gracián), el desvío poético (Machado), el inconsciente (Freud), la colectividad (Ortega), la seguridad (Beckett).

### III.1.a.i.- El Se barroco.

En *Penser la Bible* (1998), P. Ricoeur le da la vuelta a la definición de signo de Agustín —algo que representa algo—<sup>244</sup>, definiendo la idea de símbolo como ocultación: el símbolo oculta más que manifiesta. Tenemos el Se que oculta o se oculta en el lenguaje del mal, que es el lenguaje indirecto, lleno de metáforas y circunloquios, y que porta el mal, lo finito, la culpabilidad. El Se barroco debería ser un Se ocultador, detrás del Se literario se oculta la conciencia del ser humano:

“Y quien comienza ignorándose, mal podrá conocer las demás cosas”.<sup>245</sup>

La pérdida de Gracián es más socrática que bíblica: “¿de qué sirve conocerlo todo, si a sí mismo no se conoce?”<sup>246</sup>

Los vicios son un elemento definidor del ser humano, una concepción eminentemente negativa, ocupado el Yo en la satisfacción del deseo.<sup>247</sup> La impureza del canto que se tuerce, se tergiversa, se desvía de su alcance estricto, enriquece la poesía de san Juan de la Cruz.<sup>248</sup>

---

<sup>244</sup> “llamo signos a todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa” (Agustín de Hipona, *De Doctrina Cristiana*: 1, 2).

<sup>245</sup> Gracián (1651: cap. “Moral anatomía del hombre”).

<sup>246</sup> Gracián (1651: cap. “Moral anatomía del hombre”). Compárese con Lucas 9:25: “¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si se pierde o se malogra él?”

<sup>247</sup> “Language is what elevates human desire to the rank of a demand”. (Ricoeur, 1995/2007: 81).

<sup>248</sup> En la poesía de San Juan de la Cruz, “Todo es símbolo, todo es lo que es y algo más” (Guillén, 1961: 102). Más que “pura llama” que todo lo ilumina, en la interpretación de Pedro Salinas, la poesía de San Juan de la Cruz es “aire”, un rodeo poético que no pretende agotar el inefable objeto, ya de por sí excesivo, en la interpretación de Guillén, (1961: 108-110).

Gracián afirma en *El Criticón* que los ojos observan y expresan sabiduría en el llanto y la risa:

“Siempre verás que quien no siente, no se siente, mas quien añade sabiduría, añade tristeza.”

La analogía está servida: sentir es a sentirse como ser es a serse.

Las máximas de La Rochefoucault se estructuran como “*Il y a + se*”, “*Il y a des folies que se prennent comme etc.*”. Es la manifestación de un algo que se expresa — casi una redundancia—. El protagonista de las máximas de La Rochefoucault es un “los que” y un “el que”, genérico e impersonal:

“El honor adquirido es una garantía para el que se ha de adquirir”.<sup>249</sup>

Y resulta apropiado para emitir consejos de valor universal para un ser humano a la defensiva ante la otredad:

“Nos gusta adivinar a los otros, pero no nos gusta que nos adivinen”.<sup>250</sup>

El arte y literatura barrocos son continuistas con la concepción griega del mal como elemento foráneo, y con la concepción bíblica de la degeneración humana. Pero el enfoque es diferente. El símbolo aristotélico es diáfano, consensual; el barroco, por el contrario, una ocultación. El lenguaje del mal es un ejemplo de lenguaje indirecto barroco,<sup>251</sup> lleno de metáforas y circunloquios.<sup>252</sup> La esencia del barroco es la ampulosidad que oculta. Es aristotelismo, la llamada externa, que mueve, conmueve al deseante, pero cargado de culpa religiosa, en la interpretación de Ricoeur. La reacción al mal causa reproche, culpa, que es el decoro del pecador.

---

<sup>249</sup> “L'honneur acquis est caution de celui qu'on doit acquérir”. (Le Rochefoucauld, 1817: máxima CCLXXVIII).

<sup>250</sup> “On aime à deviner les autres , mais on n'aime pas à être deviné” (Le Rochefoucauld, 1817: máxima CCLXXX).

<sup>251</sup> Una vía de expresión para una básica paradoja existencial del creyente barroco: “(...) the paradox of a captive free will – the paradox of a servile will- is insupportable for thought”. (Ricoeur, 1967/1969: 152).

<sup>252</sup> “The language of the Baroque is constantly convulsed by rebellion on the part of the elements which make it up”. (Benjamin, 1963/2003: 207).

El gozo responde a un afán de existir, pero sintiéndose culpable por ello. Uno, que se reconoce finito, se siente culpable de sus acciones motivadas por un deseo o atracción del límite al infinito. Sartre distingue entre la consciencia y la consciencia posicionada del Yo. “*The I enters the scene of consciousness only after the drama is underway*”, lo que remite a una impersonalidad de base y un ego, que pertenece al mundo.<sup>253</sup> El Se barroco es irreflexivo, de la razón que cede y se conmueve, un Se medio-pasivo, dominado por el objeto. La pasividad es la negación de Spinoza, por inadecuación entre la naturaleza del alma y la actividad del sujeto.<sup>254</sup> Tenemos, por tanto, dos espacios de la relación de uno consigo mismo, “el íntimo y el más objetivo”.<sup>255</sup> Los gramáticos Lenz y Bello definen la reflexividad como un tipo de relación transitiva, atendiendo precisamente a la relación óptica agente-objeto del proceso, en este sentido la reflexiva sería un caso particular de complemento de la acción, que puede recaer sobre el propio sujeto.<sup>256</sup>

El debate del Barroco es la definición del gusto por lo bello, la distinción entre lo bello y lo feo. ¿Es el gusto universal o particular? El arte barroco es sensitivo. Apegado a lo particular, el gusto puede apelar a la comunicabilidad individual, pero no a la universalidad. Lo que pasa en mí cuando veo el objeto, lo que gusta a mis sentidos en la sensación. El objeto se siente, pero es uno el que lo siente. El objeto es juzgado, pero es alguien quien lo juzga. Gracián, Kant, Ricoeur han reflexionado acerca del gusto como facultad de juzgar. En el lenguaje cotidiano empleamos expresiones acerca de algo agradable a los sentidos. Algo me agrada, me gusta lo agradable, lo bello, lo bueno, y porque es bueno, es satisfactorio, lo amo, lo quiero.

---

<sup>253</sup> Sartre (1936/1957), cf. Natanson (1959: 44-45).

<sup>254</sup> “Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras, a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en tanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras”. (Spinoza, 1661: Parte 3, “Los afectos II”. Proposición 1).

<sup>255</sup> En el área lingüística galaico-portuguesa encontramos ejemplos de ambos tipos de relaciones. El uno, de tipo psicológico, que es la *morriña* o nostalgia por la ausencia del objeto (relación sujeto-objeto), y el otro, de tipo ontológico, que es la *saudade* o el sentirse el sujeto a sí mismo (Piñeiro, 1984: 48).

<sup>256</sup> Cartagena (1972: Cap. “Construcciones pronominales opositivas”).



En la *Crítica del juicio* Kant defiende la explicación universalista del gusto. El gusto, según Kant, es la facultad de juzgar a priori los sentimientos ligados a una representación dada, sin el intermedio de un concepto. Husserl sostiene, por el contrario, una interpretación particularista del gusto. En *Meditaciones cartesianas* (1929) incluye el gusto por algo entre las vivencias intencionales, junto con las facultades particulares de retención, memoria, recuerdo, percepción, el tender a conseguirlo y la afirmación. Hay una respuesta, en la que sujeto y objeto conforman a la facultad de conocer.

El Se negativo de Schopenhauer tiene sus raíces en la ideología del periodo barroco. En la obra *El mundo como voluntad y representación*, (1819) Schopenhauer reflexiona acerca de la verdadera realidad de las cosas que, voluntaria o involuntariamente, se nos oculta,<sup>257</sup> como los personajes de “La vida es sueño”, de Calderón, obra ejemplar del teatro barroco. Clarín se oculta en la torre, El Rey se esconde en el bosque.<sup>258</sup> El cuerpo barroco es un objeto, como el conocimiento, que es un verdadero objeto, una representación de la conciencia corporal como voluntad. Es el corazón que guarda y reacciona, sale de sí, como una metonimia de la propia Rosaura que se desvela turbia y enojada cuando menta el doble juego de Astolfo en La Vida es sueño. Segismundo, Rosaura y los demás personajes de la obra tienen el mundo a su disposición para ser nombrado y recreado por el lenguaje, pero no es el mundo inicial del Quijote aventurero, sino un mundo ya maleado, un poco sórdido, tocado por las pasiones de unos personajes humanos:

“Si la voz se ha de medir  
con las acciones humanas”<sup>259</sup>

El dramaturgo barroco nombra con un lenguaje feroz y doliente, y ahí, en algún rincón del alma rebelde entra el Se como un clavo ardiente:

---

<sup>257</sup> “Ese proceder, que además se recomienda porque es tremendamente fácil de practicar, consiste, como es sabido, en la total ignorancia y el secreto (*Sekretieren*), según la maliciosa expresión de Goethe, que significa propiamente el ocultamiento de lo importante y significativo” (Schopenhauer, 1819: “Prólogo a la segunda edición”, pg. xxvii).

<sup>258</sup> Calderón de la Barca (*La vida es sueño*. 1635).

<sup>259</sup> Calderón de la Barca (1635: 495-496).

“Astolfo, ¡ay de mí!, al nombrarle,  
Se encoleriza y se enoja  
el corazón, propio efecto  
de que enemigo le nombra.”<sup>260</sup>

Y el honor del Siglo de Oro es tan frágil y humano que solo responde ante Dios:

“(…) se libró, porque el honor  
es de materia tan frágil  
que con una acción se quiebra,  
o se mancha con un aire.”<sup>261</sup>

El honor “es”, y el honor “se”, la esencia del ser y el devenir con Se en animado diálogo en el mismo verso. El devenir reflejo de “se quiebra” transmite la amenaza que se realiza, deviene, aunque no siempre termina por concretizarse, porque la obra barroca es inconclusa, infinita, como la portada de una catedral o los ojos de la amada:

“Con cada vez que te veo  
Nueva admiración me das  
Y cuando te miro más  
Aún más mirarte deseo.”<sup>262</sup>

El escenario infinito genera inevitablemente angustia, aunque todavía es conceptualizada como miedo, debilidad humana, y solo el exceso, sea del arte, de la propia mística, en el exceso de la experiencia numínica, o de la dura batalla es capaz de ofrecer seguridad:

---

<sup>260</sup> Calderón de la Barca (1635: 2081-2085).

<sup>261</sup> Calderón de la Barca (1635: 447-450).

<sup>262</sup> Calderón de la Barca (1635: 223-226).

“(…) de donde claro se arguye,  
que quién más su efecto huye  
es quien se llega a su efecto.  
Por eso, tornad, tornad,  
a la lid sangrienta luego,  
Que entre las armas y el fuego  
hay mayor seguridad  
que en el monte más guardado.”<sup>263</sup>

Lo que los pliegues ocultan solo espera a ser revelado. El lenguaje barroco envuelve el objeto en papel de regalo y lo ata con un ampuloso lazo, que no es precisamente el marcial y disciplinado lazo del colectivo *Man* heideggeriano, sino la expresión particular del Se singular de un autor en la labor de representarse a sí mismo en el objeto representado; y qué bien distinta es la seguridad que ofrece el anónimo e indefinido Se medial de la contemporánea pesadilla existencial beckettiana:

“(…) vagabundo el pensamiento, la palabra también, lejos el uno de la otra, en fin, no exageremos nada, cada cual, por su lado, topos de porcelana, en medio es donde se debiera estar, allí donde se sufre, allí donde se tienen risas de alegría, por carecer de palabra, por carecer de pensamiento, allí donde no se siente nada, no se oye nada, no se sabe nada, no se dice nada, no se es nada, allí es donde se estaría bien, allí donde se está”,<sup>264</sup>

Es decir, que este es el lugar ideal de encuentro entre el pensamiento y la palabra. La versión inglesa de la novela de Beckett emplea el impersonal de segunda

---

<sup>263</sup> Calderón de la Barca (1635: 3081-3088).

<sup>264</sup> Beckett (1953/1983: 76).

persona, You (tú).<sup>265</sup>

El Se de Schopenhauer se abandona, no a Dios, como el de Maese Eckhart, pero al mundano objeto que culmina el proceso de conocimiento: (el sujeto) se pierde completamente en ese objeto:

“sich gänzlich in diesen Gegenstand *verliert*”,<sup>266</sup>

“completamente perdido en este objeto”

El sujeto es cognoscente, más un nunca cognoscido, por la mediación. Su cuerpo es ya representación, un objeto, como el conocimiento, que es un verdadero objeto, una representación. La filosofía existencialista, de la mano de Merleau-Ponty, desarrollará estas ideas acerca de la incorporación de la mente en el cuerpo, la actuación significativa de éste, el sujeto en el mundo, un Segismundo que, encogido por un Se de reflejo interior, se suspende, se admira atribulado.<sup>267</sup>

La expresión de los sentimientos y emociones del autor por el expresionismo lleva al absurdo la elección individual. La expresionista no es una argumentación lineal, no se representa la realidad objetiva. El *lebenswelt* husserliano desenmascara la debilidad de la racionalidad ideal como motor de las acciones del ser humano, desencadenando la crisis de los sistemas significantes para dar cuenta del sentido, del sujeto y de la estructura del hombre moderno.<sup>268</sup> La expresión de los sentimientos y emociones del autor por el expresionismo lleva la elección individual al absurdo.

---

<sup>265</sup> “(...) your thoughts wander, your words too, far apart, no, that’s an exaggeration, apart, between them would be the place to be, where you suffer, rejoice at being bereft of speech, bereft of thoughts, and feel nothing, know nothing, say nothing, are nothing, that would be a blessed place to be, where you are.” (S. Beckett: “The unnamable”. *Molloy, Malone dies and The unnamable, with an Introduction by Gabriel Josipovici*. Everyman’s library. New York. 1955: 428).

<sup>266</sup> Schopenhauer (1819: cap. 34).

<sup>267</sup> “¿Qué se suspende?, Vuestra Alteza, ¿Qué se admira?” (Calderón, 1635: 1086-1087).

<sup>268</sup> “Husserl, therefore, stands on the threshold not only of modern linguistics concerned with the subject of enunciation, but of any science of man as signified phenomenon, whose objecthood, even if multiple, is to be restored” (Kristeva, 1977: 132).

La expresionista no es una argumentación lineal, el autor no representa la realidad objetiva. El teatro del absurdo emplea la voz media, y en menor grado la pasiva, para crear impersonalidad y anonimidad, desenfatiando el agente, por ejemplo, Beckett en *Esperando a Godot* (1953). Los personajes de la obra se revelan a través de sus acciones, impulsados por una fuerza ciega (se nace, se vive),<sup>269</sup> comprometiendo la sintaxis con construcciones imposibles, en un remolino de paradojas vitales: la falta de voluntad del cuerpo que se piensa a sí mismo, y que, probablemente influenciado por el existencialismo en boga, Beckett resuelve como angustia.

### III.1.a.ii.- Se y el desvío poético.

El existencialismo de Antonio Machado es aniquilador, una impersonalidad nihilista. Para el poeta todo proceso vital es un devenir hacia el olvido —casi un oxímoron—. Es la figura central del caminante que ejemplifica la impersonal humanidad, otro oxímoron, porque lo que nos hace personas es ser humanos. No hay finalidad porque el tiempo deviene en la nada que aniquila. Obsérvese la construcción impersonal, con *Se*, en el poema XXIX de “Proverbios y cantares” (1913):

“Caminante, son tus huellas  
el camino, y nada más;  
caminante, no hay camino,  
se hace camino al andar,

Al andar se hace camino,  
Y al volver la vista atrás

---

<sup>269</sup> Bar (2008: 121) encuentra un paralelismo en motivo y sintaxis entre la prosa de Beckett y los verbos indeclinables de *La ciudad de Dios*, obra de Agustín de Hipona, Libro XIII, cap. 11.212, por ejemplo, el verbo *moritur*.

Se ve la senda que nunca  
Se ha de volver a pisar.”

El silencio que, por definición, es la metáfora,<sup>270</sup> deviene desvío en Machado. El intimismo de la palabra poética oculta el sentido de una realidad que el poeta sabe ajena a su persona.<sup>271</sup> El verso termina con el conocido:

“Caminante, no hay camino  
Sino estelas en la mar”.

Machado recurre a la estructura de diálogo un yo y un tú íntimos —ante un problema con solución anónima, impersonal—. El tono del poema es doblemente impersonal, por una parte, el caminante anónimo, que es uno y todos, y por otra la valoración del camino por el poeta desde una lejana experiencia común (se hace, se ve, se ha de volver). En los poemas XLII y XLIII<sup>272</sup> Machado emplea un Se aniquilador; sin memoria, ¿qué nos queda?:

#### XLII

¿Dices que nada se pierde?  
Si esta copa de cristal se me rompe,  
nunca en ella  
beberé nunca jamás.

#### XLIII

La cosa: Dices que nada se pierde  
y acaso dices verdad,

---

<sup>270</sup>En la definición de la Real Academia, [www.rae.es](http://www.rae.es), con una metáfora se identifican dos realidades, una en sentido recto y otra en sentido figurado, que contienen una callada semejanza entre ellas, por ejemplo “tus lágrimas son perlas”. [www.rae.es](http://www.rae.es).

<sup>271</sup> “Según Delgado, Machado <<venía concediendo primacía a la belleza, pero le importaba, sobre todo, el auténtico ser de las cosas>> (...) una realidad importante por lo que tenía de configuradora de su propio yo”. (Quiroga, 1975: 1139).

<sup>272</sup> Machado (1913: “Proverbios y cantares”).

pero todos lo perdemos  
y todo nos perderá.

El lenguaje es el medio empleado por el historiador para contar lo que pasó,<sup>273</sup> y por el poeta para contar lo que vivió. El desmemoriado Se de Machado parece que se revuelve contra la memoria cuna de la poesía, estando más cercano a la memoria muerta de Tinieblas, soneto de Ch. Baudelaire, el poeta condenado por un dios burlón a pintar un cuadro sobre tinieblas,<sup>274</sup> que a la serena memoria entusiasta de F. Schlegel y Bécquer.<sup>275</sup>

### III.1.a.iii.- Se y lo colectivo (Ortega), el inconsciente (Freud), la seguridad (Beckett).

Ortega ha investigado, desde la filosofía, la impersonalidad lingüística de los pronombres Se y uno. El Se impersonal es un nos-otros, es la evidencia de la

---

<sup>273</sup> “(...) la función del historiador tuvo, en principio, algo elemental y simple. La misma etimología de la palabra significa alguien que ve, alguien a quien se le pide consejo sobre un hecho porque «él vio lo que pasó». (...) El que dice se pone en su lenguaje, se compromete con lo dicho y, en un cierto sentido, se compromete también a sí mismo. (...) . El compromiso no es más que el deseo y la práctica de que el lenguaje que somos, la voz que emitimos, las ideas en las que nos apoyamos, si no son producto de una consciencia escindida y si se han sumergido en el diálogo con los otros, puedan identificarse con lo que obramos, con lo que hacemos.” (Lledó, 1978/2011: 17-18).

<sup>274</sup> “(...) Yo soy como un pintor que un Dios burlón  
Condenado a pintar, ¡ah! sobre las tinieblas;  
Oh, cocinero de apetitos fúnebres,  
Yo hago hervir y como mi corazón,  
Por instantes brilla, se extiende, y se exhibe  
Un espectro hecho de gracia y de esplendor.  
En un soñador paso oriental, (...)” (Baudelaire (1857/2014: “Poema XXXVIII!)).

<sup>275</sup> En la obra de ensayo “Lenguaje y poesía” (1961), Jorge Guillén afirma que “El escritor recuerda, y si la memoria es la cuna de la poesía, los materiales vividos reaparecerán serenados por el recuerdo. Bécquer se muestra fiel a la mejor tradición del XIX.”, que es la de F. Schlegel, quien acierta a “reconocer el valor y el método de la *autocontención*” como dominio del artista. (Guillén, 1961: 160).

colectividad, en la que se desdibuja el individuo.<sup>276</sup> Obsérvese que la separación del agente y la acción en las impersonales da lugar a oraciones con dos sujetos en francés (*il n'est creable la hayne* = se crea el odio),<sup>277</sup> pero en español se tiende a eliminar el sujeto y encubrir el agente en las impersonales (*Llueve – il pleut*). También se puede admitir una interpretación semántica de “se crea el odio” como impersonal.

El Uno es el principio de todas las cosas (en la filosofía occidental). Gramaticalmente Uno es un (pro)nombre singular, indiviso, indefinido, pero un (pro)nombre común que engloba muchas cosas de manera indivisa. La relación tema-remata cambia de sentido en las construcciones impersonales. De acuerdo con la gramática descriptiva un enunciado se lee de izquierda a derecha: un sujeto es quien hace cosas. Sin embargo, en una construcción impersonal, el predicado (rhema) trabaja sobre el sujeto (tema), son las cosas las que se dan en un sujeto indefinido, difuminándose en el “Uno”.<sup>278</sup> ¿Si el Se es una determinación, es el Uno una indeterminación?<sup>279</sup> La pregunta nos pone ante el problema del manejo de los límites de la existencia, que es limitada, por definición, un argumento de base que

---

<sup>276</sup> “¡Ah! Pues la gente. Bien, pero ¿quién es la gente? ¡Ah! Pues todos, nadie determinado”. (Ortega y Gasset, 1957: cap. VIII).

<sup>277</sup> Wartburg apunta el origen de la tendencia en el siglo XVI (1946: cap. IV).

<sup>278</sup> “Porque la Naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No tiene pues ni quidad, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia ni alma.” (Plotino, *Enéadas*: VI. 9, 40-41).

<sup>279</sup> “Ahora bien, el Ser no debe estar como balanceándose en la indeterminación sino acotado con cotos fijos y estables. Pero para los Seres inteligibles la estabilidad consiste en la delimitación y la conformación, con las que recibe además su subsistencia” (Plotino, *Enéadas*: V. 1, 24).



ha inspirado tanto a Nietzsche <sup>280</sup> como a Levinas, <sup>281</sup> y que compone el argumento central de la gramática del lingüista decimonónico Benot. <sup>282</sup>

El argumento puede ir un poco más allá, hasta el nihilista “nadie”. El imperativo despegó (*selbsloss*) cristiano, que Nietzsche condena por decadente en *Ecce Homo* (1888), es un algo que pertenece a la naturaleza humana, y que Freud recoge y personaliza en el componente de la personalidad “*Id*” (lat.) ó “*Es*” (alemán), un alter a ego que el ‘pronombre impersonal’ representa, <sup>283</sup> pero entonces el estudio de la impersonalidad entra en el estudio de los instintos (ego/super-ego/id:: yo (lo actuante) /super-yo (la moral)/ello (los instintos). Otro ocultamiento del yo lo permite el empleo del indefinido “uno”, mediante un desdoblamiento entre el “yo” latente y el “uno” evidente.<sup>284</sup> Ortega tampoco se aventura por los oscuros caminos (violencia, inmoralidad y egoísmo reprimidos) del apriorístico id-ello, que el indefinido ‘uno’ oculta, con lo que descarta el psicoanálisis como una de las fuentes de las que emana la significación de la palabra usada.

La esfera de lo público corresponde a una tercera persona, sea gramatical (“ello”, “se” reflejo) o semántica (el “nosotros”, el “hay”, el “tú”, el “uno” son maneras

---

<sup>280</sup> “Existence can be truly vital only a closed horizon, argues Nietzsche”, sin el cual la persona acude a la ironía y el cinismo. (Perkins, 1992: 175).

<sup>281</sup> Levinas lo enfoca desde la idea de traducción como traición al original, la injusticia del decir: “Se está planteando un problema metodológico que consiste en preguntarse si la pre-originalidad del Decir (si lo anárquico, lo no-original tal como nosotros lo designamos) puede ser llevado a traicionarse mostrándose en un tema (en otros términos, si es posible una an-arqueología ) y si esta traición puede ser reducida; esto es, si podemos saber y, al mismo tiempo, liberar lo *sabido* de las marcas que la tematización, al subsidiarlo a la ontología, le imprime”. (Levinas, 1984/2010: 27).

<sup>282</sup> “Toda la gramática gira entorno a la determinación” (Benot 1910, cf. Sarmiento, 1991: xix).

<sup>283</sup> Assoun (2000: 44).

<sup>284</sup> “Todos, más o menos, sabemos que la palabra es sierva de la voluntad y está sometida a su arbitrio, que el hombre puede decir lo que se le antoje y que puede fingir sus decires, en suma, que puede mentir, pero su corporeidad, su fisonomía, el timbre de su voz, su presencia, en fin, no depende de su voluntad. Es irremediamente lo que es. Ya diferencia del cuerpo mineral, el cuerpo carnal, la carne viviente, es siempre jeroglífico, expresa, pone de manifiesto en el mundo patente de lo extenso la intimidad latente, inextensa y muda que es siempre por sí cada vida”. (Ortega y Gasset, 1957: “Conferencia El hombre y la gente”).

de expresar la impersonalidad). Hay una tercera persona ajena al diálogo, que el *it/ello* buberiano hace presente en el discurso,<sup>285</sup> y hay un *it/ello* impersonal y englobador, la anónima gente de la que habla, por ejemplo, Ortega<sup>286</sup>.

El anónimo *Se impersonal* carece de asiento fijo, fluctúa entre nosotros, todos somos y nadie es *Se*. Para un estudiante de Lengua puede resultar chocante que las gramáticas de idiomas germánicos hagan del impersonal *Man* (*Se*) un sujeto gramatical,<sup>287</sup> un alguien tan irrelevante como necesario, un peón sin alma, pero ¿cómo no va a tener alma, si su alma somos todos? En todo caso, no tiene alma propia, pero ¿cómo puede carecer de alma “alguien”? Un oxímoron, porque ser alguien, es ser persona. Por el contrario, no lo es el *Se impersonal* en español; a pesar de la tendencia a cargar de sentido particular los referentes del pronombre anónimo, como la anonimidad de la gente o la dictadura de las masas, por ejemplo, por Ortega. Nadie pone en duda que las palabras “masa popular” y “gente” pueden funcionar como sujeto oracional, como también se admite que una oración con *Se impersonal* carezca de sujeto gramatical. Somos extremistas, la cruz y la espada en versión gramatical; por una parte, la herencia romana, lo práctico, lo concreto, la

---

<sup>285</sup> Buber distingue entre el *Yo* de la palabra básica “*Yo-Tú*” (los pronombres de la relación intersubjetiva) y el *Yo* de la palabra básica “*Yo-Ello*” (el mundo de la experiencia como participación en ese algo que es el mundo). “La vida de los seres humanos no se reduce sólo al círculo de los verbos transitivos. No existe solamente en virtud de actividades que tienen por objeto alguna cosa. Percibo algo. Tengo la experiencia de algo. Imagino algo. Quiero algo. Siento algo. La vida del ser humano no consiste solamente en todas estas cosas y en otras semejantes a ellas. Todas estas cosas y otras similares a ellas dan fundamento al reino del *Ello*. Pero el reino del *Tú* tiene una base diferente. (...) Pero también puede ocurrir que por un acto de voluntad o por inspiración de la gracia, al considerar este árbol yo sea conducido a entrar en relación con él. Entonces el árbol deja de ser un *Ello*. (Buber, 1923/2017: “Primera parte”).

<sup>286</sup> Ejemplificado en el mediador saludo, “Que no es una ocurrencia o invención del individuo que cada uno de nosotros es, sino que nos viene inventada ya de fuera de nosotros, no sabemos por quién; es decir, no nacida en otro individuo determinado, sino que todos los individuos hoy vivientes se encuentran ya con ella, exactamente lo mismo que yo y que tú”. (Ortega, 1957: cap. IX).

<sup>287</sup> El idioma danés contemporáneo no tiene casos, pero *Man*, en alemán es nominativo. En uno y otro idioma *Man* implica que hay un “quién” que realiza la acción, pero este es irrelevante.

gente, por otra el misticismo de lo inalcanzable, el Se impersonal sin función sintáctica, un puerto de *hors categorie*.

Detrás del todo fluye de Heráclito hay una impersonalidad seminal, originaria, como el “aqua profluente” que Cicerón en *De officiis* recomienda “Non prohibere”,<sup>288</sup> equivalente a decir que es de todos porque no es de nadie en concreto, como el *mare libero* de Hugo Grotius (1608), una idea de impersonalidad como ausencia de propiedad que resuena en la crítica de Marx y Engels a la propiedad privada en el *Manifiesto Comunista* y que prefiere la intransitividad a la transitividad. La transitividad no sería el fluir, que es un dejar estar desde la óptica humana, pero la apropiación de este, canalizando, construyendo una presa, recogiendo el agua, es decir, tomar posesión por el sujeto de un entorno para su manejo en beneficio propio. La transitividad aparece como la apropiación del objeto, es un tener o hacer algo con (yo tengo o hago algo). En ambas instancias hay cambio, pero la construcción intransitiva (el agua/todo fluye) es semánticamente impersonal, el fluir de por sí de todo; en la transitividad, sin embargo, el cambio es inducido, agencial, es un tener algo por apropiación de un objeto, una cuestión nuclear en el pensamiento de Heidegger, quien retoma esta tensión entre la intransitividad de lo que fluye y la apropiación humana, transitiva, en la familiaridad del uso de los útiles a la mano en el humano habitar, que es convivir.

289

Si bien la religión judeo-cristiana pone figura y voz al Dios creador, un espacio infinito separa la divinidad de lo humano; el Dios cristiano es en el fondo una figuración del ábside de la impersonalidad, inalcanzable para las personas

---

<sup>288</sup>Cicerón (*Sobre los deberes*: I, 52).

<sup>289</sup> En Carta sobre el Humanismo (1947/2000) Heidegger se muestra crítico con la interpretación técnica del pensar, que abandona el ser como elemento del pensar (ibid.: 13-14). Tras una primera etapa ocupada por la pregunta acerca de la irrupción del sujeto hombre en el mundo, libre para transformar su entorno, la segunda etapa heideggeriana se ocupa del sujeto hombre contemplativo, arrollado por lo presente (los autoritarismos). “Como expresión de este giro en las relaciones de fundamentación, Heidegger pasa a escribir «Da-sein» en vez de «Dasein», indicando que toda la carga fundamental está en el «Da», en el «ahí», en el que el Ser se abre y respecto del cual se constituye la «ex-sistencia» (Hernández-Pacheco, 1996: 191).

humanas, como lo es también el Dios infinito, alejado de los hombres de Descartes, como lo era en la religión griega, un ente superior, en acto puro para Aristóteles. La escolástica formalizó la relación entre Dios y los hombres, concretizando en el individuo la noción de persona como sustancia individua de naturaleza racional.<sup>290</sup> El elemento dignificador de la persona es la racionalidad, cada persona es dueña de los actos que realiza.<sup>291</sup>

El imperativo bíblico “hága-se Tu voluntad” alimenta y reproduce el misterio del lenguaje humano. Es sumisión por contraorden para que el Todopoderoso se muestre tal cual es. La apelación divina del hága-se como una proyección del yo humano al infinito en la interpretación unamuniana tiene un valor de acción que entrelaza lo divino y lo humano.<sup>292</sup> ¿Queda resuelta la lucha entre el Verbo y la palabra en la idea de un Dios impersonal, de todos, gracias a Se? El Se impersonal de Unamuno es de inspiración tomista, una realización de la imitación de Dios en la puesta en práctica de las virtudes cristianas (humildad, fortaleza, templanza).<sup>293</sup> Los mitos griegos nos recuerdan que los dioses, aunque personificados en sus papeles, son inalcanzables para los humanos (Ícaro, Teseo, Mersia, etc). Su mundo no es el nuestro.<sup>294</sup> La divinidad judeo-cristiana es la impersonalidad por antonomasia, el infinito inalcanzable e indefinible poseedor de la verdad. Los sentidos, según

---

<sup>290</sup> “Persona es la sustancia individua de la naturaleza racional” (Boecio, *Sobre la persona y las dos naturalezas*: cap. III).

<sup>291</sup> En la concepción tomista del ser humano “a diferencia de los seres sin razón, el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Y siendo una misma cosa con la racionalidad de su naturaleza, la cualidad de imagen de Dios es coesencial al hombre. Ser un pensamiento es ser naturalmente capaz de conocer y amar a Dios” (Gilson, 1943: 239). “En el hombre hay libre albedrío”, pero, “el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar”. (Tomás de Aquino, *Suma Teologica*: I, “cuestión 83”).

<sup>292</sup>Huarte (1954: 54).

<sup>293</sup> Gilson (1943: 422) compara la imitación del dios de Aristóteles en la contemplación beatífica (*Ética a Nicomaco*) con la imitación virtuosa del cristiano de la vida de Cristo en la interpretación tomista.

<sup>294</sup> “Los dioses griegos no son personas, son Potencias. El culto los honra en razón de la extrema superioridad de su condición”. (Vernant, 1991/2009: 11).

Descartes, y los juicios particulares engañan a los hombres, si uno se aparta de su deber moral categórico en la ética kantiana. En la *Ética* de Spinoza Dios se da, en el *Discurso de la metafísica* de Leibniz de Dios emana absolutamente todo. La infinita divinidad es como la impersonalidad, no se aplica a nadie en particular, porque ellas mismas, la divinidad y la impersonalidad, lo son todo. La universalidad del “hay”, del “se dice” y del “uno” concentra una verdad general, la absoluta alteridad que afecta a todos, y de manera uniforme e indiferente de cada particular sujeto humano.

### III.1.b.- SE como posibilidad.

El pronombre Se ejemplifica la esencia de la filosofía como estudio de la *fisis*, la naturaleza que nace, siendo el verbo nacer una acción solo aparente y formalmente intransitiva, ya que en sí misma conduce al sujeto más allá, a la vida. Poetas y filósofos han reivindicado o penalizado el nacer, añadiendo un sentido transitivo a la acción del verbo. Ejemplo de la reivindicación humana en el amor es el “nacer para” de Gerardo Diego en el poema “No verte”, que reproduzco in medias res:

“Desesperadamente amar, amarte  
y volver a nacer para quererte.  
No verte.  
Sí, nacer cada día. Todo es nuevo.  
Nueva eres tú, mi vida, tú, mi muerte.”

También Lope de Vega utiliza el motivo del nacer, al que penaliza, transitivizando el sentido de la acción, como en la expresión “nacer tormento” del soneto “Si culpa, el concebir; nacer tormento”:

“Si culpa, el concebir; nacer tormento;  
guerra, vivir, la muerte, fin humano;  
si después de hombre, tierra y vil gusano,

y después de gusano, polvo y viento;  
si viento nada, y nada el fundamento;  
flor, la hermosura; la ambición, tirano;  
la fama y gloria, pensamiento vano,  
y vano, en cuanto piensa el pensamiento,  
¿quién anda en este mar para anegarse?  
¿De qué sirve en quimeras consumirse,  
ni pensar otra cosa que salvarse?  
¿De qué sirve estimarse y preferirse,  
buscar memoria habiendo de olvidarse.”

Tras el nacer viene el anegar-se, consumir-se, salvar-se, estimar-se, preferir-se, acciones que expresan en forma refleja un contenido profundamente humano, que concluye en el escatológico y definitivo olvidar-se de la vida vivida, pura vanidad, al entender de Lope.

La filosofía existencialista reproduce el castigo que es el tránsito de la *fisis* por la propia vida. Es la distinción entre el *krōp* (el cuerpo como *fisis*) y el *lieb* husserliano (la propia vida o vivencia), y que formalmente remite a un aristotélico proceso bimembre, brotar y consumir-se. En su interpretación del proceso vital los filósofos Kierkegaard y Heidegger parten también de la idea del brotar, pero las soluciones a la segunda parte del proceso, el consumirse, divergen entre uno y otro pensador existencialista. Kierkegaard, y más tarde Sartre, abocan al ser humano a la angustia nihilista, Heidegger le pondrá un límite. La *fisis* es lo que brota, lo que se abre por sí solo, el *ent-stehen*, lo que sale de lo oculto, lo que aparece mediante despliegue.<sup>295</sup> Es el kierkegaardiano “*tilblivelse*” (generación, lo que llega a ser, un sustantivo compuesto de *til+blive+lse*, a+devenir+sufijo),<sup>296</sup> la génesis del ente. En danés el término “*tilblivelse*” implica posibilidad de algo, es más posibilidad como futuro que una necesidad. Lo posible es lo futuro. La posibilidad es la capacidad de orientarse

---

<sup>295</sup> Heidegger (1993/1999: 22).

<sup>296</sup> Kierkegaard, 1844<sup>a</sup>: “Interludio”, §1.

hacia lo futuro.<sup>297</sup> El futuro es desconocido, indeterminado y la posibilidad se expresa de manera impersonal; la posibilidad es un verbo modal, un ‘se puede’,<sup>298</sup> que se convierte en nada en el momento que se hace real <sup>299</sup> ( también el devenir de Hegel<sup>300</sup> es un ser que se convierte en nada). Pero hay un determinismo intrínseco en la actualización de una posibilidad en el devenir como un proceso natural, que es más una voluntad que fija, ancla, por tanto supone poder elegir entre varias posibilidades, historia, en el sentido de Kierkegaard <sup>301</sup>. ¿Es el Se, como devenir, la fuerza de la cultura, el saber, que pone límites al ente como tal fisis, fuerza imperante que brota y permanece?

El “*tilblivelse*” kierkegaardiano es la génesis o el origen de algo, desde la posibilidad, en términos filosóficos, de que ese algo exista. Kierkegaard sería anti-verificacionista, me parece. Le gusta hurgar en la paradoja, en lo imprevisto, en las

---

<sup>297</sup> “Le sens du travail humain est donc la reconnaissance, au delà du milieu actuel, d'un monde de choses visible pour chaque Je sous une pluralité d'aspects, la prise de possession d'un espace et d'un temps indéfinis, et l'on montrerait aisément que la signification de la parole ou celle du suicide et de l'acte révolutionnaire est la même. Ces actes de la dialectique humaine révèlent tous la même essence : la capacité de s'orienter par rapport au possible, au médiat, et non par rapport à un milieu limité, — ce que nous appelions plus haut avec Goldstein l'attitude catégoriale.” (Merleau-Ponty 1947/1967: 230).

<sup>298</sup> En torno al verbo “poder” (*at kunne*) engarza Kierkegaard (1844b/1979) la gestión de las ideas de Posibilidad (*Mulighed*)/Necesidad (*Nødvendighed*) y Libertad (*Frihed*), germen de la angustia (*Angst*).

<sup>299</sup> “De un lado, la continuidad del pecado es aquella posibilidad que causa angustias; de otro, la posibilidad de una salvación es a su turno una nada que el individuo ama y teme al mismo tiempo, ya que siempre es ésta la relación que media entre la posibilidad y la individualidad.” / “Paa den ene Side er Syndens Continuitet den Mulighed, der ængster; paa den anden Side er Muligheden af en Frelse igjen et Intet, hvilket Individet baade elsker og frygter; thi dette er altid Mulighedens Forhold til Individualiteten.” (Kierkegaard, 1844b/1979: cap. II).

<sup>300</sup> “La nada en cuanto es esto inmediato, igual a sí mismo, es también inversamente lo mismo que el ser. La verdad del ser, así como la de la nada, es, por consiguiente, la unidad de ambos; esta unidad es el devenir”. (Hegel, 1817/1997: “Primera parte: La ciencia de la lógica” § 88).

<sup>301</sup> No se trata de poder elegir entre a y b, sino en la posibilidad abierta de poder elegir, un “se puede” elegir (Kierkegaard, 1844b/1979: §6). Es un condicional Se previo.

dobles de la vida humana. Junto a la ironía, la resignación y la ira son las tres formas de existencia como autonegación,<sup>302</sup> la posibilidad de negarse a sí mismo, casi un anticipo al falsacionismo refutador popperiano.<sup>303</sup>

Guillaume incluye ese 'posible' en el signo como estructura síquica, pero Saussure también, aunque más larvado.<sup>304</sup> En italiano la construcción modal con pronombre reflejo utiliza como auxiliar *essere* (y no *avere*, como en el resto de los verbos),<sup>305</sup> una convergencia en el pronombre reflejo de ideas de esencia y devenir, ser y posibilidad de realización. La partícula *Se* es un clavo en la pared del que desconfiamos de su fijeza; *Se* es la propia indeterminación, casi un oxímoron, afirmándonos en *Se*, por la intrínseca reflexividad de la partícula, reiniciamos un avance hacia lo indeterminado y desconocido pero futurible. Es esperanza y desconfianza a la vez.

### III.2.- *Se* como repetición y devenir.

#### III.2.a.- *Se* como repetición.

*Se* es un re-, una repetición, y como tal recuperación de algo, pero ¿hay algo que se pierde y que *Se* recupera? La repetición o "*gentagelse*" (sustantivo de "retomar" (*gen- tage- lse* = re-tomar-sufijo) es ganancia de algo perdido en

---

<sup>302</sup> Kierkegaard (1841).

<sup>303</sup> Es el problema del criterio de demarcación científica. "Pero si la decisión es negativa, o sea, si las conclusiones han sido falsadas, esta falsación revela que la teoría de la que se han deducido lógicamente es también falsa." (Popper, 1934/1977: 33).

<sup>304</sup> Lacan reposiciona el *signifier* (significante) saussureano. "¿Qué tenemos ahí? Nada más y nada menos, una pura y simple combinación de significantes. Son las ruinas metonímicas del objeto en cuestión." (Lacan, 2010: 41). Kristeva, crítica con la concepción estatista del signo saussuriano, acredita a Husserl como generador de la idea de signo lingüístico operado por la consciencia de un ego transcendental. "Thus, Husserl makes clear that any linguistic act, insofar as it sets up a signified that can be communicated in a sentence (and there is no sign or signifying structure that is not already part of a sentence), is sustained by the transscendental ego". (Kristeva, 1977/1980: 130).

<sup>305</sup> He podido comprarme un coche. (esp.) = *Mi sono potuto comprare una macchina.* (ital.)



Kierkegaard.<sup>306</sup> Naturalmente es un contexto religioso, como la recuperación de la felicidad perdida por el santo Job. En este sentido, el pliegue del Se respondería a una recuperación, que es también la recuperación de una ausencia, de lo que ya no está, en el prefijo re-. Si el *til+blivelse* kierkegaardiano sugiere la convergencia, la génesis fruto del acto procreativo por coincidencia de ambos en la realización del acto, la di+ferencia derridiana,<sup>307</sup> que sigue especialmente a Levinas, nos aboca al abismo, a la radical diferencia de imposible fijación en el devenir.<sup>308</sup>

Emplear Se es regresar al pasado, a lo ya dicho, en la línea oracional, es un regreso al origen mediante una anáfora. La reflexividad es un fenómeno anafórico para la Teoría de rección y ligamento (*Binding theory*) del generativismo chomskiano, que estudia la relación sintáctica entre un nombre o pronombre con su antecedente.<sup>309</sup> El Se reflexivo es como un retorno, un volver a sentir. Pero el regreso no es simple repetición inane, es un volver a sentir creativo y reactualizador, lo que el re- (*nach-*) de Dilthey precisamente sugiere,<sup>310</sup> la potencia creativa del retorno y

---

<sup>306</sup> “Job ha sido bendecido y ha recibido Todo doble - Eso se llama una *Repetición*.” (traducción propia) / “Job er velsignet og har faaet Alt *dobbelt*. - Det kalder man en *Gjentagelse*.” (Kierkegaard, 1843b: Carta del 13 de enero).

<sup>307</sup> “Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias [différences]. Un juego tal, la diferencia [différance], ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general” (Derrida, 1968:9).

<sup>308</sup> Obsérvese cómo la teoría presenta la noción de cambio ahondando en la distancia entre los puntos de origen y destino: “En el presente capítulo dedicaremos una especial atención a las construcciones copulativas en las que aparecen verbos de cambio, por tratarse del procedimiento gramatical que se utiliza de una manera más constante para expresar la adquisición de una cualidad o un estado a través de un cambio”. (Porroche, 1988: 128).

<sup>309</sup> “The intuitive idea behind these constructions is that an anaphor or pronominal searches for the closest SUBJECT to which it can be linked, where linking involves coreference for an anaphor and disjoint reference for a pronoun” (Chomsky, 1981/1993: 211).

<sup>310</sup> “Y se anuncia, también, esa condición <<posterior>>, epigonal, inherente siempre a la comprensión, expresada en alemán con el prefijo <<nach->>: <<re->>, volver a sentir, comprender posteriormente al otro a través de una distancia temporal”. (Gómez Ramos, 2000: 23).

la rememoración surgente, que no siempre es viable, porque media el olvido.<sup>311</sup> La fantasía, los actos de evocación y representación, representan el pasado y crean el futuro.<sup>312</sup>

La relación del reflexivo con el verbo es de estrecha colaboración gramatical en la elaboración de sentido. Podemos entender el Se como proceso liminar de la significancia del ser<sup>313</sup>. El Se delimita al ente (la manifestación del ser). Heidegger recurre al contraste absoluto, entre el infinito y lo finito, el lenguaje desgasta los infinitivos que crea, a los que lleva a una situación indeterminada. La limitación crea indeterminación, pero no límite. El infinitivo oculta y abstrae particularidades, que el demostrativo perfila y ancla.<sup>314</sup> La literatura ofrece ejemplos. Los autores recurren a las construcciones reflexivas para perfilar los fenómenos de retrospección y prospección en conjunción con el verbo.<sup>315</sup> En el Poema de Mio Cid encontramos “tornarse” para referirse a alguien o algo que cambia su naturaleza, un cambio interno experimentado por el sujeto: “Pensemos en ir andando y déjese lo demás, todos los duelos de hoy en gozo se tornarán” (§18); empleando “volverse”

---

<sup>311</sup> Weinrich afirma que para el estudio del lenguaje del olvido “Hay que partir del verbo *oblivisci*, que es <<deponente>>, es decir un verbo con forma pasiva pero con significado pasivo. Esta cualidad formal se adecúa bien al significado <<olvidar>>, que también se sitúa como una especie de *médium* entre actividad y pasividad”. (Weinrich, 1999: 16).

<sup>312</sup> “In phantasy a physical thing, be it even a centaur, hovers before me. I mean to know that it is presented in certain “modes of appearance,” in certain “adumbrations of sensations,” apprehensions, and so forth. I mean to have there the eidetic insight that such an object taken universally can only be intuited in that kind of modes of appearance only by means of such and such adumbrational functions and whatever else might play a role here”. (Husserl, 1913/1982: 185).

<sup>313</sup> La consideración del SE como ‘proceso liminar de la significancia’ es de Domínguez Rey (comunicación personal).

<sup>314</sup> En el infinitivo “La significación se separa (abs-trae) de toda relación particular. En esta abstracción, el infinitivo sólo ofrece aquello que uno se imagina en general ante esta palabra (...)” (Heidegger, 1935/1993: 68). “Decimos <<el ser>>. Esta manera de decir es posible porque transformamos la forma infinitiva abstracta en un sustantivo al anteponer el artículo to. Originariamente, el artículo es un pronombre demostrativo. Lo que significa es que aquello que se señala, en cierto modo es y está por sí mismo.” (Heidegger, 1935/1993: 69).

<sup>315</sup> Weinrich (1974: 207)

para expresar cambio externo, por ejemplo, cambio de situación (“volverse atrás”), o repetición de una acción (“se vuelve a avisar”).

El romancero recurre a la construcción reflexiva (El Cid “*tornós*”, “*partíos*”) para cambiar el enfoque de la acción.<sup>316</sup> un rasgo, el destino hacia la impersonalización que el poeta y crítico literario T. S. Eliot ve detrás de toda creación artística, un proceso de despersonalización, no de los sentimientos, pero del propio proceso artístico,<sup>317</sup> del que el romancero, como anteriormente la fórmula oral de la poesía homérica, son ejemplos. Eliot defiende que la verdadera poesía es impersonal en origen y existe independiente del autor, quien sucumbe ante la fuerza de la tradición.<sup>318</sup> El romancero como creación anónima,<sup>319</sup> colectiva, recurre a la impersonalidad como técnica expresiva (*tórnanse*, en Mio Cid), aunque la autoría del quién genérico, anónimo, puede ser rastreable: tenerse por (*Qui non viniessse a la cort, non se touiessse por su vassallo*).<sup>320</sup> El papel puente de la partícula

---

<sup>316</sup> Contribuyendo el reflexivo al método literario de la *translatio temporum*: “En toda narración extensa hay el peligro de que los hechos, enhebrados en el hilo de su acontecer, se sucedan con monotonía abrumadora. Para evitarlo, puesto que todos son pretéritos, no hay más remedio que variar el punto de mira, presentándolos desde diferentes distancias y con distintas perspectivas. Desde la antigüedad, grecolatina se reconocía que la *translatio temporum*, sustituyendo formas verbales de pasado por otras de presente, era un procedimiento recomendable para vivificar el relato. Los poetas medievales sabían y practicaban este recurso con frecuente vaivén: Esto la niña dixo e tornos para su casa. / Ya lo vede el Cid que del rey non avié gracia. / Partios de la puerta, por Burgos agujjava., /llegó a SanctamMaría, luego descavalga / fincó los inojos de coracón rogava ., •• (Cid, vv. 49-54)”. (Lapesa, 1968:13).

<sup>317</sup> “But very few know when there is expression of significant emotion, emotion which has its life in the poem and not in the history of the poet. The emotion of art is impersonal. And the poet cannot reach this im- personality without surrendering himself wholly to the work to be done.” (Eliot, 1921: 53).

<sup>318</sup> Frente a la tesis impersonalista de T.S. Eliot (1921), Harold Bloom (1973, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Nueva York: Oxford University Press ) defiende la fuerza de la autoría del poeta.

<sup>319</sup> “Así el pueblo recibió como suya esa poesía nacida para los nobles; éstos mezclados con aquellos, escuchaban con interés incansable al juglar que venía á recitar las últimas refundiciones de los viejos poemas”. (Menéndez Pidal, 1910: 10).

<sup>320</sup> Verso en *Poema de Mio Cid*, Cantar III.

Se varía en consonancia al desarrollo de la preocupación literaria de cada época. El Se genérico, normativo y redentor de la raza humana, empleado por Lope de Vega en su Romancero espiritual (1619/1720),<sup>321</sup> pero carga con toda la frustración existencial del alma del poeta que “se pudre” en Insomnio de Dámaso Alonso (1944).

322

*Cántico*, de Guillén alaba la alegría de existir.<sup>323</sup> El poeta goza de lo que ocurre; es un osado investigador que como un niño entusiasta, quiere descubrir la vitalidad de las maravillas concretas de la naturaleza que se muestra, poseer lo percibido por los sentidos.

*“Tiempo en profundidad: está en jardines. Mira cómo se posa. Ya se ahonda. Ya es tuyo su interior. ¡Qué transparencia, de muchas tardes, para siempre juntas! Sí, tu niñez: ya fábula de fuentes”.*<sup>324</sup>

Luis Rosales capta la presencia de Dios en el mundo tierno en flor, el mundo que brota, pero el poeta ha perdido la osadía. En el poemario *Abril* (1945) el mundo se ofrece como misterio y maravilla al sentir la presencia que lo trasciende.<sup>325</sup> El poeta es reactivo, siente todavía desde su admiración existencial por el mundo que le rodea; el poeta es uno más que está en el mundo, con la impersonalidad de un

---

<sup>321</sup> “No se dirá por el hombre, quien cal hace que cal pague, pues que vos pagáis por él al precio de vuestra sangre”. (Lope de Vega, 1619/1720: “La redención del género humano”, pg. 8).

<sup>322</sup> “Madrid es una ciudad de más de un millón de cadáveres (según las últimas estadísticas).

A veces en la noche yo me revuelvo y me incorporo en este nicho en el que hace 45 años que me pudro, y paso largas horas oyendo gemir al huracán, o ladrar los perros, o fluir blandamente la luz de la luna. Y paso largas horas gimiendo como el huracán, ladrando como un perro enfurecido, fluyendo como la leche de la ubre caliente de una gran vaca amarilla. Y paso largas horas preguntándole a Dios, preguntándole por qué se pudre lentamente mi alma, por qué se pudren más de un millón de cadáveres en esta ciudad de Madrid, por qué mil millones de cadáveres se pudren lentamente en el mundo. Dime, ¿qué huerto quieres abonar con nuestra podredumbre? ¿Temes que se te sequen los grandes rosales del día, las tristes azucenas letales de tus noches? (Dámaso Alonso, 1944: Insomnio).

<sup>323</sup> Lapesa (1971).

<sup>324</sup> Guillén (1928/1950: “Los jardines”).

<sup>325</sup> Lapesa (1971: 368).

“convertir-se” más que la acción de un “se-convierte” como fondo. Es el principio de la génesis griega, una naturaleza sin dueño, en un continuo hacerse (el universo/la naturaleza), despertarse, alzarse, ofrecerse, convertirse. La naturaleza es un eterno retorno, nada se pierde, todo vuelve al origen. Solo la conciencia del hombre perece, de ahí la angustia existencial ante el paso del tiempo, el ensimismamiento progresivo del poeta, con un aumento de la presencia de Se, incoactivo, ya palpable en la desilusión y resignación que transmite *La casa encendida* (1949).

“Y vi que despertaba de algún dolor o de algún sueño  
Con la mirada titilante aún y restregándose los ojos  
Y entrecruzando la mirada con aquella sonrisa  
Que se borraba entre sus labios, que se escuchaba sonar aún sobre  
Sus labios,  
Igual que un paso que se aleja,  
Y que se pierde, al fin, entre la lluvia.”

En la posguerra se han deshecho muchas de sus ilusiones. Todo “sigue cayendo”, es un caer-se medial, porque acontece sin más, el poeta tan solo verifica el mal humano. El filósofo Pascal negaba la posibilidad de retorno, “No veo más que infinitudes por todas partes que me envuelven como a un átomo y como a una sombra que no dura más que un instante sin retorno.”<sup>326</sup> Luis Rosales, desde otra sensibilidad, lo añora; que la memoria del alma y la esperanza se fundan en la fluencia temporal. El poeta se convoca a sí mismo reflexivamente para que todo vuelva, pero nada se repite. La ontología de Rosales es un continuo ir-se con intención de originar-se: ni la naturaleza griega de *Abril* ni el Dios cristiano de *la*

---

<sup>326</sup> Pascal (1672: n. 427).

*Casa encendida* (1949) tienen nacimiento, solo revelación, son esencias que brotan de sí mismas. Solo el hombre se origina a sí mismo en el dolor, es decir, en su conciencia, que se encarna en la poesía del poeta. El hombre es un soporte de sí mismo, a la manera cartesiana, una conciencia que se encarna en los versos del poeta, un decirse a sí mismo de su memoria mediante los recursos reiteración y símil.<sup>327</sup>

El recurso al símil de la reiteración del gesto, introducido por un Se, “Con ese mismo gesto con que se tira un día, con que se quita la hoja atrasada al calendario”<sup>328</sup> es una apelación al lector, un entender la comunicación como encuentro, una reciprocidad impersonal, sugerente, no invasiva, de impulsos, de actos primarios comunes. Comunicar es sentir-se Uno, el nosotros del gesto reiterado —el *Sollen* husserliano—, la transición que el poeta singular experimenta del querer al tener que, de la singularidad la impersonalidad del nosotros colectivo.

La transitividad del flujo constante del agua del río de Heráclito, la reflexividad de la refluencia del agua en una fuente en Zubiri (2004), la gota que cae y se expande en Rosales (1945) son imágenes de ocurrencias, de diátesis media.

En castellano moderno, la partícula Se perfila el pasado simple desde la perspectiva del personaje que interviene en la acción. En combinación con el pretérito da profundidad al primer plano: se enamoró – la envidiaban (fondo).<sup>329</sup> Weinrich (1974) hace referencia al empleo de la partícula refleja en los primeros planos en Cándido de Voltaire, y a la literatura de Cicerón, quien comenta eventos empleando la formas de perfecto de los verbos deponentes y pasivos, mientras que César prefiere narrar en forma activa, sin pasiva, lo que sugiere unas correlaciones del estilo indirecto con Se y una correlación entre realización/desrealización

---

<sup>327</sup> Lapesa (1971).

<sup>328</sup> Lapesa (1971: 377).

<sup>329</sup> Weinrich (1974: 207).

(presente e indefinido / imperfecto) con la construcción con Se. Como indica Husserl la génesis pasiva presenta algo ya acabado, como mera cosa existente, dada.<sup>330</sup>

una entrevista en un diario de tirada nacional, un conocido estilista afirmaba que “Hago un yoga muy mío, se trata de saberte encerrar en ti mismo, dejar que fluya el pensamiento y los sentimientos... Ensimismarse, encontrarse, aceptarse...”<sup>331</sup> Observemos que el entrevistado comienza su exposición con un Se impersonal, genérico y colectivo (se trata de ) que reconduce la atención del lector hacia su persona todavía como un alguien más (el “te” de saberte), un alguien en particular, pero no necesariamente un alguien singular o excepcional, tan solo un yo entre tantos, que se embarca en un proceso de conocimiento de sí mismo (encerrar en ti mismo), para concluir distinguiéndose, como persona, una de tantas, encadenando una serie de verbos reflexivos (ensimismarse, encontrarse, aceptarse), sellando el ejercicio de autoconocimiento con un esforzado Se intransferible, de aceptación de y por sí mismo. No entro a valorar el contenido de la entrevista. Lo que me interesa resaltar es el empleo del pronombre reflexivo Se por el entrevistado para vehicular un discurso propio acerca de la realización de sí mismo ante el mundo.

El valor incoactivo de Se en la *translatio temporum* (sustituyendo formas de pasado por formas de presente), recurso empleado en versos de Mio Cid o del Romancero para vivificar el relato, <sup>332</sup>adquiere un valor de cambio discursivo, empleado como un recurso para el cambio de acción en la narrativa de autores contemporáneos como Gabriel García Márquez y Jorge Luis Borges.

---

<sup>330</sup> “Si nos preguntamos, por de pronto, por los principios universales de la génesis constitutiva significativos para nosotros, como posibles sujetos referidos al mundo, encontramos que estos se dividen en dos formas fundamentales, a saber, en los principios de la génesis activa y los de la génesis pasiva. En la génesis activa el yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos específicos del yo. (...) En todo caso, sin embargo, toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre donante. (...)” (Husserl, 1929: §38, pgs. 133-134).

<sup>331</sup> Entrevista al estilista Lluís Llongueras. El País semanal. 14 de diciembre de 2020.

<sup>332</sup> “Esto la niña dixo e tornos pora su casa” (Lapesa, 1968: 13).

En “Un día de estos”, uno de los cuentos de la colección *Los funerales de la Mamá Grande*, obsérvese como García Márquez emplea *Se* como recurso literario para introducir una nueva escena, redirigiendo la atención del lector hacia el protagonista por medio de verbos pronominales. En un párrafo de estructura *Se* + locativo, Márquez describe el no apresurarse el personaje hacia el allí, lugar de destino revelador de las intenciones del personaje:

“Sin apresurarse, con un movimiento extremadamente tranquilo, dejó de pedalear en la fresa, la retiró del sillón y abrió por completo la gaveta inferior de la mesa. Allí estaba el revólver”.

En este otro párrafo *Se* presenta al personaje como un actor, alguien que ha hecho algo:

“El alcalde apareció en el umbral. Se había afeitado la mejilla izquierda, pero la otra, hinchada y dolorida, tenía una barba de cinco días”.

Y en esta construcción, el protagonista recupera su lugar, tras la pérdida de energía del entorno:

“Mientras hervían los instrumentos, el alcalde apoyó el cráneo en el cabezal de la silla y se sintió mejor”.<sup>333</sup>

El pronombre *Se* funciona como un elemento singular en la estructura de los párrafos del cuento principal, “Los funerales de la Mamá Grande”, que contribuye a describir a los personajes por las decisiones tomadas:

“La enorme mansión de dos plantas, olorosa a melaza y a orégano, (...) se había paralizado desde la semana anterior a la expectativa de aquel momento. En el profundo corredor central, con garfios en las paredes donde en otro tiempo se colgaron cerdos desollados y se desangraban venados en los soñolientos domingos de agosto, (...). El resto de la

---

<sup>333</sup> García Márquez (1962: Cuento “Un día de estos”).



familia estaba en la sala. Las mujeres lívidas, desangradas por la herencia y la vigilia, guardaban un luto cerrado que era una suma de incontables lutos superpuestos. La rigidez matriarcal de la Mamá Grande había cercado su fortuna y su apellido con una alambrada sacramental, dentro de la cual los tíos se casaban con las hijas de las sobrinas, y los primos con las tías, (...) Sólo Magdalena, la menor de las sobrinas, logró escapar al cerco; aterrorizada por las alucinaciones se hizo exorcizar por el padre Antonio Isabel, se rapó la cabeza y renunció a las glorias y vanidades del mundo en el noviciado de la Prefectura Apostólica.”<sup>334</sup>

El novelista ha construido un texto por superposición de planos; uno, el entorno de estancia, descrito con verbos que connotan pasividad y estatismo: la enorme mansión paralizada, el profundo corredor, los peones que dormían, la familia que estaba en la sala, las mujeres que guardan luto. El otro, a contrapunto, es una sucesión de acciones en participios y verbos con Se incoando decisiones que afectan directamente a sus vidas tras un punto crítico, también con Se: Tras el fallecimiento de la matriarca, un acontecimiento que “A nadie se le había ocurrido pensar”, la casa se había paralizado, y desde entonces toda un esquema de vida va desapareciendo en expresiones con Se reflejo, la vida en Macondo es desde entonces un continuo desaparecer-se, un olvidar-se los personajes a sí mismos: Magdalena se hizo exorcizar por el cura, y este se rapó la cabeza, - una vida que (se) desaparece tras una larga y prolongada presencia de la casa de la Mamá Grande, también expresada en construcciones reflexivas, pero impersonales: “La aldea se fundó alrededor de su apellido”, en el pueblo, “los tíos se casaban con las hijas de las sobrinas”, y en el corredor central de la casa “con garfios en las paredes (...) en otro tiempo se colgaron cerdos desollados y se desangraban venados en los soñolientos domingos de agosto”. Tras su realización, el acto lingüístico ya no es ni tradición ni

---

<sup>334</sup> García Márquez (1962: Cuento “Los funerales de la Mamá Grande”).

actualidad, y el futuro está por construir, pero la incertidumbre siempre pende sobre el mismo:

“Ahora que la nación sacudida en sus entrañas ha recobrado el equilibrio; (...) hora es la hora de recostar un taburete a la puerta de la calle y empezar a contar desde el principio los pormenores de esta conmoción nacional, antes de que tengan tiempo de llegar los historiadores.”<sup>335</sup>

Jorge Luis Borges escribe relatos dentro de relatos. Cuentos como “El inmortal” o “El otro” tienen una estructura de planos convergentes, de figuras que coinciden en un punto medio. Borges atrae la atención del lector mediante un giro súbito en la acción introducido por *Se*. En un párrafo de “Funes, el memorioso”, publicado en 1942:

“Después de un día bochornoso, una enorme tormenta color pizarra había escondido el cielo. La alentaba el viento del Sur, ya se enloquecían los árboles; yo tenía el temor (la esperanza) de que nos sorprendiera en un descampado el agua elemental. Corrimos una especie de carrera con la tormenta. Entramos en un callejón que se ahondaba entre dos veredas altísimas de ladrillo (...)”,<sup>336</sup>

la construcción sintáctica adverbio + *Se* + imperfecto narra una acción en la que sucede algo brusco, pero predecible, quizá, por el imperfecto (“ya se enloquecían los árboles”); más adelante un nuevo suceso escénico, el callejón que “se ahondaba”; en uno y otro caso un *Se* con valor medio inicia un cambio.

### III.2.b.- *Se* como devenir.

Esencia y devenir son dos categorías o ámbitos de pertenencia aparentemente contradictorias una de la otra. En *Cratilo* sostiene Platón que las tres

---

<sup>335</sup> García Márquez (1962: Cuento “Los funerales de la Mamá Grande”).

<sup>336</sup> Borges, J. Luis (1944: Cuento “Funes, el memorioso”).

representaciones del círculo —palabra, definición y modelo— no captan la verdadera esencia del círculo, porque no pertenecen al reino del ser sino al del devenir.<sup>337</sup> O lo que es lo mismo, el heideggeriano lo que es, ya no necesita devenir, es.<sup>338</sup> La partícula Se es tanto el reflejo en un espejo de la esencia del sujeto, como un visible devenir del mismo, la constante creación del sujeto en la realización de su existencia en el predicado verbal, al que Se acompaña, y con el que termina confluyendo en una dinámica de constante creación semántico-gramatical, de ahí su valor simbólico.<sup>339</sup>

La relación entre sujeto y Se no es natural, como todo lenguaje, se trata de una convención social. Se y su referente no son iguales, y se parecen entre sí, forman parte de un mismo universo de significado, porque así lo creen conveniente los hablantes. Es el problema, que plantea Wahl (1945), de definir el “Yo devengo” porque, “¿quién es el Yo devenido?”, quizá, respondiendo a Bergson, el filósofo de la duración (*durée*) para quien el problema de base es de identidad.<sup>340</sup> En la interpretación bergsoniana el tiempo como duración (*durée*) es lo propio de la vida,<sup>341</sup> movida por un impulso vital (*elan vital*) que nos hace crecer, madurar. Lo que

---

<sup>337</sup>Cassirer (1964: 71).

<sup>338</sup> “Lo que deviene, aún no es. Lo que es, ya no necesita devenir. Aquello que <<es>>, el ente, ha dejado tras de sí todo devenir, si es que alguna vez ha devenido y ha podido devenir. Lo que <<es>> propiamente, también resiste a todo embate del devenir”. (Heidegger, 1935/1999: 4.1 “Ser y devenir”).

<sup>339</sup> La concepción de Gustave Guillaume de la lengua como convergencia de semiosis y psique. “All the workings of this intuitional mechanics are subconscious”. Guillaume (1973/1984: 21) se refiere a los mecanismos que permiten las operaciones mentales que concluyen en la expresión lingüística, rechazando que sea una expresión social.

<sup>340</sup> La percepción del cambio siempre presupone una identidad entre el sujeto y el objeto que cambia. “(...) for, as Bergson points out, our perception of change always presupposes an identification of ourselves with the thing that changes”. (Jean Wahl, 1945: 60)

<sup>341</sup> “Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants”. (Bergson, 1889/1921: 140).

llamamos el paso del tiempo no es más que el modo de existir en el que transcurre la vida en la que el pasado y el presente maduran en el devenir. Si el devenir es un problema de esencia, lo es de permanencia, idea que comparten las concepciones del devenir como un continuo de Leibniz, del devenir como transcurso de la vida de Bergson, o el devenir como resultado de movimiento de síntesis entre los contrarios A y B, de Heráclito, Hegel y Marx, pensadores que confían en una idea de devenir como progreso, hacia una síntesis conclusiva que ya es avance,<sup>342</sup> contrario a la idea retrógrada medieval de la degradación del ser (o del ser humano), como una caída de tensión en la evolución humana,<sup>343</sup> y que por analogía el primer principio de la termodinámica de Newton cuestiona.

El devenir es un problema primigenio de la filosofía griega;<sup>344</sup> el devenir de la naturaleza, el cambio y el movimiento como transformación de potencia a acto, pero la filosofía griega es reacia al estudio del cambio como alteración de un núcleo esencial.

El tema griego es el estudio de las esencias, y por definición, la esencia es permanente. El movimiento, en Heráclito, y el reposo, en Parménides, son fenómenos universales, que no cuestionan la idea de esencia de las cosas. Platón, en Teeteto, se mueve entre los dos polos fijos, el mundo inmutable de las ideas y el aquí y ahora, y se muestra reacio a escrutar en la diferencia de tensión que el concepto devenir plantea. Aristóteles enfoca el cambio desde la idea de la génesis de la sustancia, ya que algo siempre deviene de algo, y de la nada, nada sale. La propia idea de devenir no es ingenua y resulta de difícil encaje con la búsqueda de un

---

<sup>342</sup> El Kierkegaard más antihegeliano niega toda posibilidad de avance a la síntesis dialéctica hegeliana.

<sup>343</sup> Es un principio ideológico del colonialismo de base cristiana, porque achaca al indígena su propia indigencia por degradación humana, tras la diáspora que sigue al Diluvio universal. En los siglos XVI y XVII "By some observers the plurality of religions in the world, or what was then taken to be a disconcerting loss of uniformity in belief, was thought to be the end product of this philosophy of history. Cited as unquestioned evidences of degeneration, were not only the religions of Greeks, Romans and other people of high antiquity, but the whole swarm of savage idolatries - all existing systems of belief, save only that of Christians". (Hodgen, 1971: 302-303).

<sup>344</sup> Wahl (1945: cap. IV).

principio incuestionable o *arjé*, sea el *apeiron* o infinito de Anaximandro o el Uno de Parménides.

En general los verbos reflexivos expresan un cambio de estado: alegrarse, levantarse, vestirse. Son acciones que el sujeto se hace a sí mismo, voluntaria (vestirse, peinar-se) o involuntariamente (golpear-se) o informan de una vivencia interna del sujeto (alegrar-se). Si el cambio de estado avanza hacia una realización, hablamos de devenir —‘el devenir de la guerra’, es decir, su resultado—.

Los conceptos estabilidad y devenir forman parte del utillaje filosófico empleado por los modistas medievales para distinguir entre clases de palabras. El nombre y el pronombre son *modus entis*, clases de palabras estables, sustancias concretas e inmutables, particularizadas en su diferencia específica —si bien el pronombre carece de la especificidad designativa del nombre—; el verbo y el participio son *modus esse*, términos que significan por medio de su modo de devenir, de llegar a ser un sujeto.

Para considerar la presencia del Se como resultado de “un proceso liminar de significancia” podemos comparar los estilos literarios de Miró, Azorín y J. Guillén en la descripción de un paisaje desde una ventana. El Se es impersonal en G. Miró, “Y desde que se asomó Sigüenza, todo comenzó a respirar en la órbita del tiempo”, en *Libro de Sigüenza*,<sup>345</sup> y en Azorín quien, guardando la distancia con lo observado, utiliza un Se impersonal para contemplar el paisaje, que “se ve desde la celda”. J. Guillén, sin embargo, se involucra cuando observa, y emplea el Se afectivo.<sup>346</sup> Todo acontece dentro de sí mismo en la experiencia mística que es la vivencia de lo Absoluto por san Juan de la Cruz, como antes lo fue en la obra de Maese Eckhart y Jakob Böhme,<sup>347</sup> quien emplea con frecuencia construcciones con Se, tanto reflexivas/medias (sentirse, aniquilarse) o de contenido impersonal totalizador (“todo se resuelve”, “se hunda el mundo”) para aniquilarse, anularse (*Llama de amor viva*, citado Guillén, 1961).

---

<sup>345</sup> cf. Guillén (1961).

<sup>346</sup> cf. Gil de Biedma (1960).

<sup>347</sup> cf. Xirau (1993).

El Se late en el manejo de la transitividad y pasividad en la relación del hombre con Dios en este párrafo del religioso Maese Eckhart, que he traducido al español de la traducción danesa del original alemán por H. Martensen<sup>348</sup>:

“Es lo propio del ser del Padre engendrar al hijo, y es el ser del hijo nacer (*fødes*, equivalente al latín *nascor*)<sup>349</sup>, y que yo nazco (*fødes*) en Él, y de la misma manera que el ser del hombre, yo me quemo y me transformo en amor pleno”.<sup>350</sup>

Por una parte, la transitividad de la acción del Padre hacia el hijo, y por otra, la medialidad aniquiladora del hijo en el Padre en el nacer muriendo (la convergencia de actividad y pasividad en “*fødes*”). La filiación encierra una paradoja que Levinas denomina de libertad creada, por la ruptura y repetición del padre en el hijo,<sup>351</sup> —en mi opinión un trasunto intelectual de la concepción del aforismo nacer es empezar a morir, que es lo propio del habla o del ser vivo—.

El Se es una posibilidad para pararse y observar lo dicho, pero, en el retroceso, el Se, ¿construye o destruye lo dicho? El filósofo W. Dilthey afirma que la atención destruye la observación.<sup>352</sup> Al querer observar el tiempo, la observación lo destruye por medio de la atención: fija el flujo del devenir. Pero, en mi opinión, el Se tanto achica como amplía el campo de juego. El Se representa también, como la poesía para Ortega, un aumento del mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por

---

<sup>348</sup>Hans Lasse Martensen: *Et bidrag til at oplyse middelalderens mystik*. 1844; fol. 245 en la versión original de Eckhart. Martensen, obispo y teólogo es uno de los principales representantes del idealismo de inspiración hegeliana en Dinamarca, corriente filosófica contra la que se rebela Kierkegaard en sus escritos. Paternidad como filiación y paternidad biológica son aspectos de un mismo proceso en el mundo romano, que se plasman en el idioma.

<sup>349</sup> El sufijo -s del verbo *fødes* (nacer) es sufijo de diátesis medio-pasiva en danés.

<sup>350</sup> Maese Eckhart, en Martensen (1844: 27).

<sup>351</sup> Levinas (1971/2002: cap. 4. VI).

<sup>352</sup> Dilthey (1910/2000: 119).

sí mismo, un irreal continente, un proceso metafórico.<sup>353</sup> ¿Cómo, si no, explicar el valor semántico, puramente espiritual, de este individual sensible,<sup>354</sup> que es el insignificante Se expletivo en “Juan se marchó temprano”? Es un problema general del lenguaje, que en cuanto tal es representación, es exposición de una determinada significación mediante un signo.<sup>355</sup>

El habla es el acabamiento, la realización del pensamiento. La significación se percibe, se encarna en el Se. Desde la encarnación perceptiva que la óptica fenomenológica merleau-pontyana propone,<sup>356</sup> el Se es un tránsito al conocimiento. Su ser es precisamente no ser él, vehiculiza un conocimiento. Pero ¿implica que por ello Se queda subsumido en una generalidad cartesiana? ¿Cuál es la especificidad del Se, entonces? Si la colocación de Se es una transposición del yo sujeto, ¿es un fenómeno metafórico? Para Ortega la metáfora es un medio,<sup>357</sup> entre el pensamiento y la realidad, pero esta es una definición del lenguaje. La identidad entre “se” y “sujeto” no puede ser total, la poesía se nutre de esta diferencia. Con verbos como gustar, apetecer, parecer, incluso doler, nuestra intimidad, que como entiende Ortega (1914) no puede ser directamente objeto para nosotros, queda a resguardo con la construcción inversa. Las construcciones inversas tienen en común con las reflexivas que el argumento señala el origen del sentimiento o experiencia. En las inversas, el argumento personal ve reducido al mínimo el rasgo de control y

---

<sup>353</sup> “Es verdaderamente extraña la existencia en el hombre de esta actividad mental que consiste en suplantar una cosa por otra, no tanto por afán de llegar a ésta como por el empeño de rehuir de aquella. La metáfora escamotea un objeto enmascarándolo con otro, y no tendría sentido si no viéramos bajo ella un instinto que induce al hombre a evitar realidades”. (Ortega y Gasset, 1925: 373).

<sup>354</sup> El término “individual sensible” es de Cassirer (1964: 51).

<sup>355</sup> Cassirer (1964: 72).

<sup>356</sup> “Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia”. (Merleau-Ponty, 1945: 8).

<sup>357</sup> “La materia, se decía antes, ni crece ni mengua; (...) Pero he aquí que el poeta hace entrar a las cosas en un remolino y como espontánea danza. Sometidas a ese virtual dinamismo las cosas adquieren un nuevo sentido, se convierten en otras cosas nuevas”. (Ortega y Gasset, 1914: 153).

participa de la acción como un experimentante, que recibe la marca objeto indirecto (por ejemplo: “A Juan le duele la cabeza”).<sup>358</sup>

Aquí entramos en la co-presencia, lacaniana, del Se fijador y el Se tránsito, si es que puede ser ambas cosas a la vez, que me parece un rasgo del Se español, y podemos compararlo con el devenir del danés (*at blive*), que adquiere sentido pasivo como verbo auxiliar en construcción predicativa. El verbo ‘*at blive*’, devenir, puede traducirse por Se en español. El tiempo en su devenir frente al devenir anclado en un instante (con el Se) es un tema por explorar. En danés contemporáneo, la oración reflexiva se construye con el pronombre “*sig*”, y la media y la impersonal con los sufijos “-es/-s”. Hay consenso entre los gramáticos, que aceptan que la forma “-es” procede diacrónicamente del pronombre reflexivo *sig* (en concreto de sus variantes *nørron sik* y *sær*). La pasiva es perifrástica, con un verbo auxiliar, que puede ser el verbo ser/estar (*at være*) o el verbo devenir (*at blive*) más el participio verbal, por ejemplo “*maden er lavet*” (la comida está hecha), “*musen bliver spist af katten*” (el ratón es comido por el gato). El verbo danés “*at blive*” puede funcionar como verbo auxiliar de la pasiva (“*at blive spist*” = ser comido) y en construcción predicativa, “*at blive + adjetivo*” (*Han bliver altid bange* = él siempre se asusta) y “*at blive + nombre*” (*Han bliver lektor i næste måned* = lo nombran profesor el próximo mes/es nombrado profesor). Algunas construcciones con Se en español corresponderían a la construcción predicativa de “*at blive*”. Hay dos usos de la construcción predicativa con “*at blive*”: con verbos de estado (“*Hansen blev i Spanien i en uge*”, que yo traduzco como “Hansen pasó/se quedó una semana en España”) y transición o cambio (“*Peter blev syg*”, que yo traduzco como “Peter se puso enfermo”).<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> Elvira (2003) considera las oraciones impersonales en latín un precedente de la peculiar configuración de las construcciones biactanciales, que expresan un significado abstracto de estatividad. Por ejemplo, con el verbo “gustar” (le gusta el vino) o el verbo “doler” (le duele el brazo), intervienen un sujeto no personal y un actante persona en posición de objeto indirecto.

<sup>359</sup> Ejemplos procedentes de Sørensen (1990). La construcción media de la traducción en español puede echar luz acerca de la controversia acerca de si el análisis predicativo de las construcciones pasivas con “*at blive*” es apropiado en danés. La gramática descriptiva de Diderichsen (1976) no las considera construcciones pasivas, Sørensen (1990), sí.



F. Bopp defiende el sentido pasivo de los verbos de movimiento en inglés (to go). Bopp retoma el postulado de G. Haughton de que, en bengalí e indostano “la relación pasiva se expresa por un verbo auxiliar que significa ‘ir’”.<sup>360</sup> La raíz indoeuropea del verbo ir es ‘ya’, de la que salen unos 130 verbos, como *nasyati*, morirse, una correlación que, según Bopp, persiste en algunos verbos en alemán. He traducido al danés y español los ejemplos en inglés dados por Bopp (§ 889):

To be gone in love (Inglés)  
 at blive fortabt i kærligheden (Danés)  
 enamorarse perdidamente (Español)

He is killed by the man.  
 Han blev drabt af manden.  
 Fue asesinado por el hombre.

He is gone to the state of death by means of the man.  
 Han blev draget til dødens stat.  
 Cayó muerto por el hombre.

I go in making.  
 Jeg forlader i tilblivelsen.  
 Me distancio del origen.

I go myself in making.  
 Jeg forlader mig selv i tilblivelsen.  
 Me distancio de mi origen.

Todos estos ejemplos de Bopp, que son construcciones de sentido reflexivo en español, admiten la traducción por una forma de “*at blive*” (devenir) en danés, el *bhu* sánscrito (bhavami: Yo devengo/llego a ser). Von Humboldt superpone la

---

<sup>360</sup> F. Bopp (1850: §889).

transición de estados del ser (la conclusión de “llegar a ser” es “ser”) con la transición semántica de “*becoming*” (devenir) a “*being*” (ser).<sup>361</sup> El punto final del ir (como metáfora generadora de verbos de acción) es el devenir (*at blive*, en danés).<sup>362</sup> Todo lo que deviene, “se convierte en” (*det er blevet til*), es histórico. Todo lo que se genera (*bliver til*), demuestra con la génesis (*tilblivelsen*), que no es necesario, porque lo necesario, es, como argumenta Kierkegaard.<sup>363</sup> Tras el horizonte rítmico de los versos de “Coplas a la muerte de su padre”, de J. Manrique (siglo XIV) subyacen las correspondencias entre el ir y el devenir: “se para la vida”, “se va el placer”, “derechos a se acabar”.<sup>364</sup>

Para enfocar gramaticalmente la pasividad subyacente al Se como devenir habría que estudiar la transición del reflexivo a la pasiva en indoeuropeo y el origen reflexivo de la pasiva latina en *-r*,<sup>365</sup> y el alcance de la sufijación de la pasiva en sánscrito,<sup>366</sup> porque el sánscrito separa la experiencia interna, lo que le ha ocurrido a la persona, de la actividad o experiencia externa mediante la inflexión del verbo.<sup>367</sup> Los afijos transmiten nuevos sentidos al verbo “ser” en idiomas pertenecientes a

---

<sup>361</sup> “The more modern languages, which lack a word expressing the transition to being and without metaphor, such as Greek (*gineotai*), Latin *feri*, and German *warden*, also take refuge in the picturesque term for going, except that they conceive it more meaningfully, locating themselves at the end-point of then going, so to speak as *coming: diventare, divenire, devenir, to become.*” (Von Humboldt, 1836/1988: 189, n. 2).

<sup>362</sup> “[...] for he who is becoming will certainly arrive at being, and is one who will be hereafter; the willing and the owing, however, may be incapable or be prevented from doing what he would or should.” (Bopp 1850: §661).

<sup>363</sup> Kierkegaard (1844: 70).

<sup>364</sup> Domínguez Rey (2013) analiza cómo el pronombre reflejo (“cómo se pasa la vida, / cómo se viene la muerte”), en su empleo impersonal, es un recurso literario decisivo en la construcción de la pieza, que permite a Manrique cubrir el espacio mental transitorio entre el punto de inicio (el ir-se) y el de llegada (venir-se la muerte) en la descripción del proceso de decaimiento vital para acabar el cuerpo en tierra de nadie (ibid: 99).

<sup>365</sup> Véase Bopp (1850: §476).

<sup>366</sup> Véase von Humboldt (1836/1988: 189-191).

<sup>367</sup> Cf. Bopp (1850).

otras ramas lingüísticas. Un afijo asociado al verbo estructura la pasiva en varias lenguas amerindias.<sup>368</sup> En una lengua de la región del río Orinoco, c añade vigor a “ah” para expresar la vitalidad y continuidad de nuestro presente e imperfecto de indicativo (tiempos imperfectos) del verbo ser.<sup>369</sup> La ‘yoicidad’ de la forma activa expresa el sentimiento de la pasiva en la lengua huasteca (México), donde no existe forma gramatical pasiva.<sup>370</sup> *Se* es el pronombre de la relación pronominal intersubjetiva por excelencia.<sup>371</sup> Esta problemática tiene que ver con el concepto de tercera persona, que no es tan obvio. Se podría fundamentar que la tercera persona es, incluso, un concepto ‘moderno’ en la historia de la lengua. La reciprocidad solo requiere dos socios (yo –tú),<sup>372</sup> el cristianismo introduce a un tercero mediador, Dios. Von Humboldt trabaja con dos personas básicas, yo –tú;<sup>373</sup> Jespersen (1924) con un modelo de a tres, una relación entre yo-tú-él/ella.<sup>374</sup> Triádico es también el modelo del signo de Ch. Peirce (signo-interpretante-objeto). La repetición es intrínseca al signo. Tiene que poder repetirse – y entonces aparece la mediación. La

---

<sup>368</sup> Von Humboldt (1836/1988: 197).

<sup>369</sup> Von Humboldt (1836/1988: 198).

<sup>370</sup> Von Humboldt (1991: 73).

<sup>371</sup> “El pronombre reflejo *Se* (*se dice, se piensa*) ya es, cabe decir entonces, y respecto del modo de ser que procesa, algo más que onda-partícula del lenguaje. Manifiesta el proceso *imago* de la relación latente e implícita de la frase. Es PRO puro, relación pronominal por excelencia.” (Domínguez Rey, 2021:77).

<sup>372</sup> Girón, en su periodización de la historiografía de la lengua española, se hace eco de que Bello reduce los pronombres a las formas Yo y Tú, frente a Lenz, que mantiene la división tripartita (Girón, 2007: periodo 1771-1847).

<sup>373</sup> Von Humboldt (1836/1988: 159).

<sup>374</sup> Acerca de la inmediatez del aprendizaje de la tercera persona gramatical por los niños: Jespersen (1924: 131).

repetición es un camino, pero no es identidad.<sup>375</sup> Si la ecuación reflexiva, Se = sujeto (el 'yo'), no es identitaria, ¿qué es? ¿es una tensión interna del lenguaje? La inquietud que la autoconciencia (*seibsbewusstsein*) experimenta ante la certeza de la identidad entre el no-yo y el yo por medio de la razón (*vernunft*) en Hegel,<sup>376</sup> es toma de distancia en Kierkegaard, "Yo no pruebo que eso es una piedra, sino que algo, a lo que señalo, es una piedra";<sup>377</sup> es decir, el Se no señala un sujeto-objeto, sino que algo, a lo que señala, es un sujeto-objeto. Hay una distancia en la que profundizar. Que la reflexión mantenga al significado y significante separados es la condición para que la verdad, error, mentira, ironía, sean posibles,<sup>378</sup> como bien saben los poetas desde siempre.

Las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, pueden plantearse en función del tiempo. Los verbos son categorías que categorizan el paso del tiempo en su terminación,<sup>379</sup> pero, en sí mismo, el tiempo responde a un estado de conciencia.<sup>380</sup> El tiempo no tiene ser, puesto que el futuro no es todavía, el pasado ya no es y el presente no permanece. *"Pues si vemos lo presente cómo en un punto s'es ido e acabado, si juzgamos sabiamente, daremos lo non venido, por*

---

<sup>375</sup> "La auto-afección, el encuanto-a-sí o el para-sí, la subjetividad, gana en potencia y dominio del otro a medida que su poder de repetición se idealiza. Aquí, la idealización es el movimiento por cuyo intermedio la exterioridad sensible, la que me afecta o me sirve de significante, se somete a mi poder de repetición, a lo que desde entonces se me aparece como mi espontaneidad y me escapa cada vez menos". (Derrida, 1967/ 1986: 264).

<sup>376</sup> Mondolfo (1973: 9).

<sup>377</sup> Kierkegaard (1844: 41).

<sup>378</sup> cf. Willey 1994: 80.

<sup>379</sup> "What separates semiological systematization from mental systematization can be understood by considering that in mental systematization it is the law of the greatest possible coherence that prevails, whereas in semiological systematization it is the law of the best possible expressive sufficiency. In semiology the need for coherence is secondary: coherence can always be sacrificed without harm as long as expressive sufficiency benefits". (Guillaume, 1973/1984: 114).

<sup>380</sup> "La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs". Bergson (1889/1921: 74-75).

*pasado.*” (Manrique, copla nr. II) Medimos el tiempo, pero el tiempo no tiene cuerpo. La temporalidad es un enigma, que los humanos captamos y sintetizamos en leyes apriorísticas, admitiendo que no tiene espacio, pero tiene momentos, que el tiempo rige la transitividad.<sup>381</sup> El tiempo es un no-ser con poder rector. El lenguaje popular sustancia el no-ser del tiempo; en español lo apresa un sustantivo objeto directo, se dice ‘tener tiempo’, porque se percibe, como afirmaba Dilthey, que el estado de las cosas no es en sí algo que dure, en el fenómeno hay coexistencia (del sujeto y del objeto en las reflexivas) y hay cambio y cuanto más nos alejamos del ahora más se desdibuja el fenómeno.<sup>382</sup> El Se ancla la narración, preguntando Levinas por la coexistencia, y Ricoeur por lo que viene después de la misma, y en ello, qué pasa con la temporalidad, ¿queda abolida o se profundiza en ella?<sup>383</sup> La cuestión es si ¿tiene el hablante conciencia de algo temporal cuando emplea el Se? El Se da sentido temporal a lo dicho en su volverse ‘hacia’ en el momento del decir antes de dirigirse ‘hacia’ el objeto por desvelar. Cuando en ese movimiento hacia atrás el Se señala el referente, estamos ante un acto deíctico, cuando transmite la experiencia estamos ante un soporte con valor semántico. Husserl distingue entre las maneras ejecutivas y las reflexivas de vivir un acto. <sup>384</sup> Las construcciones del gusto, sensaciones, estados del cuerpo expresan la vivencia reflexiva de un acto. Hay una toma de distancia, pero que no niega lo anteriormente dicho por el hablante —como hacen las construcciones ejecutivas, dirigidas hacia un objeto—, el sujeto agente repara en su acto, en las condiciones de su acto. El dolor que duele (vivencia reflexiva), el dolor pensado (vivencia ejecutiva). <sup>385</sup> Que detrás de lo dicho hay un proceso de existencia no es más evidente que en los verbos de sensación, en tales construcciones el pronombre Se es empleado en estrecha colaboración con el verbo. Son verbos reflexivos, que transmiten receptividad (dolerse, sentirse), o tienen un

---

<sup>381</sup> Husserl (1928: 31).

<sup>382</sup> Dilthey (1910/2000: 160).

<sup>383</sup> Vid. Ricoeur (1985/1995: 79).

<sup>384</sup> Husserl (1929: §15. Pg. 80).

<sup>385</sup> San Martín (1982: 127). “Mas la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella”. (Husserl, 1929: 81).

carácter pasivo (estar afectado por). En estas construcciones la partícula Se es más que un simple adorno, ajeno a la estructura dominada por el Yo del ojo que ve, que choca con lo real, pero que no se ve a sí mismo.<sup>386</sup> Nada hay más radical que un beso de amor a tu pareja, la antítesis de Se (“\*” besarse a sí mismo en la boca” ni siquiera es concebible sino es mediante un espejo, un espejismo). Hay un sujeto y un predicado a los que se abre un algo que ocurre. Sin embargo, el sentimiento que despierta no se expresa con verbos reflexivos explícitos —me/le gusta, me/le apetece, me/le agrada—, en los que el pronombre personal es objeto indirecto.

La lengua es plástica, moldeable; cuando hablamos ponemos en un primer plano la relación inmediata con el objeto, “el pinchazo” en “el pinchazo le duele”, o bien sacamos a la luz la conciencia del sujeto en “se duele del pinchazo”. La mirada reflexiva, la presencia del Se en el flujo constituyente de lo dicho, se dirige a la vivencia constitutiva.<sup>387</sup> No se trata del ego puro o transcendental (la pura estructura de la conciencia, lo posible kantiano), pero del ego empírico, de la corriente de actos perceptivos, que son distintivamente míos, el me, se.<sup>388</sup> Toda vida perceptual tiene carácter direccional.<sup>389</sup> El Se, por reflexivo, es direccional, concentra y (re)dirige la atención en el proceso comunicativo. A diferencia de los pronombres demostrativos (este, ese, etc), que dirigen la atención hacia el exterior, la atención reclamada por el Se anafórico es endógena a lo dicho.<sup>390</sup> Lo que pretendo decir es que el Se media

---

<sup>386</sup> Machado (1971: “Los complementarios”).

<sup>387</sup> Dilthey (1910/2000: 133).

<sup>388</sup> La distinción entre ego puro o transcendental y ego empírico es de William James, (Natanson, 1959: 43).

<sup>389</sup> “What is characteristic of a thinking being is that it relates to something as an object: he who thinks, thinks something, he who sees, sees something, he who believes, believes something, he who loves, loves something”. (Brentano, 1874: 41).

<sup>390</sup> “What the anaphoric arrows directly hit is not the things being spoken about, but either the linguistic formulation of these things, that is, sentences or phrases, as Paul already put it quite correctly; or it is the things as they are formulated: the things and states of affairs, that is, as they have already been characterized by the interlocutors as being such and such”. (Bühler, 1934/ 2011: 443).

entre en sujeto y la cosa manejando el tiempo. El Se marca una temporalidad que es más el tiempo de lo vivido que el ego transcendente de Sartre (*La transcendance de l'ego*), que en cada actualización lleva a una nueva existencia en cada reestructuración del transcendental (que son las condiciones de su posibilidad de una conciencia empírica kantianas). ¿Se puede plantear esta mediación en términos de intención? ¿Cómo es la intencionalidad del Se, a la luz de la teoría de la intencionalidad de la experiencia vivida (*erlebnis*) de Husserl? Las vivencias intencionales, la retención, la memoria, el recuerdo, de cuya relevancia perceptiva Husserl nos habla en *Meditaciones cartesianas* (1929), se pueden expresar en español con un Se intencional, como variaciones de un “acordar-se de que”.

El idioma danés tiene dos formas reflejas, una con el pronombre ‘*sig*’ y otra con los posesivos ‘*sit/sin*’:

*Han vasker sig.*

Él se lava.

*Han vasker sine hænder.*

Él se lava las manos.

Obsérvese, por otra parte, la diferencia en la manera de indicar la participación del hablante en el proceso de posesión sentida (mi mano/la mano) entre una y otra lengua.

El danés tiene 3 tipos de pasiva:

1.- Pasiva con morfema verbal –s:

*Dørene lukkes kl. 6.*

Las puertas se cierran a las 6.

2.- Pasiva con ‘at blive+participio’:<sup>391</sup>

*Dørene bliver lukket nu.*

---

<sup>391</sup> “At blive” significa “devenir”.

Las puertas se cierran ahora.

3.- Pasiva con 'at være+ participio'.<sup>392</sup>

*Dørene er lukket nu.*

Las puertas ahora están cerradas.

Los gramáticos contemporáneos admiten una conexión histórica entre el *sig* (reflexivo) y el morfema *-s* (pasivo). En la Edad Media, el pronombre *sig* se gramaticalizó en los clíticos *-s* (nórdico oriental) y *-sk/-st* (nórdico occidental): *hann klæddist* (él se vistió).<sup>393</sup> El clítico *-s* se emplea también en verbos intransitivos (*grønnes* = verdear; *væmmes* = disgustar/disgustarse) y en deponentes de uso cotidiano: *lykkes* (realizar algo), *synes* (opinar, parecer), *mindes* (recordar/me recuerdo), *fattes* (comprender), y que tienen un sentido pasivo reflexivo.<sup>394</sup> Un fenómeno de las lenguas escandinavas es la construcción de formas verbales con sentido pasivo por fusión del reflexivo '*sik*', '*sig*' (reducido al morfema *-s*) con el verbo: *han kaldes* = es llamado, se llama (lit. él se llama a sí mismo = *han kalder sig selv*), o también con sentido recíproco (*de slås* = se pelean).<sup>395</sup>

Un subtema interesante es el desarrollo del recíproco a partir del reflexivo en el contexto de la expansión semántica del marcador reflexivo medio. En danés el clítico *-s* está presente en las construcciones recíprocas (*mødes* = encontrarse, reunirse; *forliges* = reconciliarse), que son recesivas en los idiomas modernos,<sup>396</sup> lo que de alguna manera contradice la hipótesis, apuntada por Moreno, de que el

---

<sup>392</sup> "At være" significa "ser" o "estar".

<sup>393</sup> Hansen y Heltoft (2011: 639).

<sup>394</sup> Hansen y Heltoft (2011: 638).

<sup>395</sup> Jespersen (1924: 225).

<sup>396</sup> Hansen y Heltoft (2011: 638).



desarrollo de recíproco a partir del reflexivo, que se da en español,<sup>397</sup> no se da en norgermánico.<sup>398</sup>

La pasiva con *at blive* describe una situación única:

*Kartoflerne bliver halveret på langs.*

Las (estas) patatas se cortan a lo largo.

ó un fenómeno puntual, irrepitable:

*Der kom en duft af æbler ind i huset da døren blev åbnet og lukket.*

Llegaba un aroma de manzana al abrir la puerta/cuando se abría la puerta.

La pasiva con -s describe una situación general:

*Kartoflerne halveres.*

Las patatas se cortan a lo largo.

La pasiva con el verbo ser (*at være*) tiene aspecto perfectivo:

*Dørene er lukket nu.*

Las puertas ya están cerradas/ya se han cerrado.

Para la contrastación con el español resulta interesante que en ambos idiomas tenemos la construcción pasiva con verbo modal. Es la primera construcción pasiva en castellano medieval, del tipo “se debe hacer”, según Monge (1954)<sup>399</sup>. La idea de obligación, de deber aparece expresada en el poema Mio Cid en construcciones impersonales, en las que resuena un principio ético en el empleo de la impersonalidad como máxima de consejo, sugerencia, de validez universal: en un mercado (*Dixo Rachel e Vidas: non se faze assi el mercado*), en una puerta (*Non se abre la puerta, ca bien era çerrada*) - queda la duda de si esta última es impersonal (no es buena idea abrir una puerta cerrada) o pasiva (nadie puede abrir esta puerta). En todo caso, se trata de un objeto inanimado, no necesariamente manejado por un ser humano, con autonomía.

---

<sup>397</sup> Monge (1954), cf. Moreno (2016: 49).

<sup>398</sup> Geniusiene (1987: 345-347), cf. Moreno (2016: 49).

<sup>399</sup> “la expresión se despersonaliza” (Monge, 1954: 33).

También en Mío Cid, he encontrado una construcción pasiva con el marcador temporal y sentido imperativo (*Este casamiento oy se otorge en esta cort*). Es una réplica del hága-se bíblico.

En danés la pasiva con *at blive* es la más usada tras modales epistémicos (poder, deber) para expresar posibilidad, necesidad lógica y futuro:

*Han kan blive afskediget.*

Puede que sea despedido

*Han kan afskediges.*

Puede ser despedido.

Desde la gramática danesa la problemática en sí consiste en dar cuenta de dos tipos de construcciones lingüísticas que no solo tienen que ver con “*at blive*”. Por una parte, la mediopasiva, es decir el tipo de acontecimiento que ni es activo ni pasivo, pero “sucede por sí mismo”, por otra parte, las construcciones impersonales del tipo “*det blæser*” (trad.: sopla, ventea), en el que el proceso se entiende sin referencia a los participantes.<sup>400</sup> En esta explicación además de enfatizar la impersonalidad de base de las diátesis mediopasivas, no cabe la comparación de devenir (*at blive*) con Se medio que no sea una versión de la pasiva. La común respuesta: “Lamentablemente no tengo conocimiento de ningún artículo que trate el tema”, a mi consulta: “¿Puedes recomendarme un artículo sobre ‘*at blive*’ (*at blive til noget* = convertirse en algo) con significado reflexivo en otras lenguas?”, me hace pensar que mi pregunta tiene un recorrido. La cuestión es que las aparentes similitudes entre el danés “*at blive*” y las construcciones reflexivas/impersonales en español (se+verbo activo) responden a un sentido medio en la expresión del devenir. Por ej.: “*det bliver mørk*” = “se hace de noche” (\**mørk gøres*) (impersonal); o personal: “*hvis han arbejder mange timer, bliver han træt*” = “Si trabaja muchas horas, se cansa”. La lengua española tiene una tendencia a concretizar o anclar en el Se los procesos impersonales “que suceden por sí mismos”, mientras que el danés “*at blive*” es más procesual, como el francés “devenir”, me parece. El verbo “devenir”

---

<sup>400</sup>Comunicación personal del catedrático Peter Harder, Universidad de Copenhague.

existe en español, pero en general se usa en conexión con situaciones marcadas (intelectuales, románticas, etc).<sup>401</sup>

Los ejemplos de Sv. Kärde, apuntados por Monge (1954: 16), con ‘se purifier’ traducidas al danés quedarían así:

*Les eaux se purifient par le filtrage.* (francés)

*Vand bliver rensset igennem filtrering.* (danés)

Las aguas se purifican a través del filtrado / las aguas son purificadas a través del filtrado (español).

*L'âme se purifie par la pénitence.* (francés)

*Man får rensset sin sjæl gennem straffe.* (danés)

El alma se purifica con la penitencia/el alma es purificada por la penitencia. (español)

La primera frase es con *at blive/Se*, pero la segunda con *man* (impersonal)/*Se*, con un sentido medio más evidente en la primera (Se purifican a través de), aunque también admite una lectura pasiva, si admitimos que el agente es el filtrado. En danés la sintaxis es pasiva, en una, e impersonal en la otra. Nótese el valor durativo de la construcción “*at blive + participio*” (*bliver rensset*, como devenir) que el español ancla en un valor perfectivo (se purifican). Me pregunto si no estamos más bien ante una tendencia general de la lengua española a perfeccionar los estados. Si bien los verbos perfectivos y de acción momentánea, puntuales, son más apropiados para la pasiva que los verbos imperfectivos y de acción durativa, intemporal,<sup>402</sup> que en el español antiguo la pasiva se construyera con verbos en modal+infinitivo, aportando la máxima abstracción y generalidad para centrar el interés en la acción misma, p.ej. “se debe hacer”<sup>403</sup> respondería a esta tendencia general, una etapa previa que respondería a una matriz perfectiva, lo que resolvería la paradoja.

---

<sup>401</sup> Monge (1954: 15).

<sup>402</sup> Monge (1954: 31).

<sup>403</sup> Monge (1954: 24).

La traducción de “*L’âme...*” es impersonal en danés, con el empleo del impersonal “*man*” (Se). El hablante parece tomar distancia mediante un giro perifrástico ante la gravedad de la pregunta. Sin embargo, un hablante español no tendría inconveniente en traducirla en activa, con un rasgo medio: “El alma se purifica por la penitencia” (de nuevo la perfectividad como estrategia lingüística).

Otros usos de “*at blive*”<sup>404</sup> en uso reflejo con sentido o valor medio, con Se, en español:

Con el pronombre “*der*” (impersonal) indica repetición, costumbre, generalidad:

*I det gyldne skær blev der danset, sunget, spillet og optrådt.*

Se bailó y cantó en el patio.

Transición a otra situación, posición:

*Så blev han så radiomekaniker.*

Y se hizo radiomecánico.

Cambiar a, convertirse en:

*En lille fjer kan blive til fem høns* (dicho popular)

Una pluma puede convertirse en 5 gallinas.

Resultar en:

*Det var Stina Lundberg, der skulle have det her projekt, men så blev det mig.*

El proyecto era para Stina Lundberg, pero al final me lo quedé yo.

*Selvfølgelig var jeg skuffet over kun at blive nr. tre.*

Naturalmente me decepcioné al quedar de tercero en la competición.

Continuar en el mismo sitio:

---

<sup>404</sup> Fuente: Dansk ordbog. Gyldendal – con traducción propia al español.

*Bagagen skal blive på bilerne.*

El equipaje se queda en el coche.

Permanecer en una posición:

*Sagt at de skal blive i Jugoslavien.*

De hecho, se quedan en Yugoslavia

Pedir:

*Det bliver ca. 9.500 kr. for en fuldtidsbeskæftiget.*

Son 9500 kr a tiempo completo.

Otras expresiones de *at blive*/Se con valor medio:

*Blive af med*: librarse de

*Blive fra*: mantenerse a distancia

*Blive gået*: irse / abandonar

*Blive tilbage*: quedar/quedarse

*Blive ved*: quedarse ahí

*Blive til noget*: llegar a ser/existir

*Blive ud af*: salir de

*Blive af*: ser de ( qué fue de ...)

*Blive mellem os*: quedar entre nosotros

*Blive for meget*: ser demasiado

*Blive til noget*: llegar a ser/existir

*Derved bliver det*: llegar hasta ahí

*Det bliver der ikke noget af*: no llegar a nada

Desde la sensibilidad fenomenológica, la identidad es devenir un sujeto en sí mismo.<sup>405</sup> El soporte del devenir kierkegaardiano es, en español, una voz media, la de la integración de uno mismo en Dios y en sí mismo. El filósofo hafniense abjura del determinismo de una conciencia universal absoluta, sea la del absolutismo

---

<sup>405</sup> Heidegger (1988: 63)

hegeliano, según Kierkegaard carente de movimiento, sea la de una trascendencia divina.<sup>406</sup> La temporalidad es un devenir en y por sí mismo el individuo como subjetividad. El ser humano kierkegaardiano vive en un continuo devenir subjetivo en estados, para bien o para mal. El movimiento del individuo hacia su verdad interna es un devenir (*at blive*), un convertirse (en cristiano) (*at blive kristne*), llegar a ser uno mismo (*bliver sig selv*), e incluso un perderse (*at miste sig selv*).

El título original de la obra *Enten eller* (O esto o lo otro/ O bien esto o bien lo otro) es una referencia irónica a la filosofía hegeliana, corriente dominante entre los académicos daneses de la época. La lógica de Hegel es una conjunción disyuntiva, O lo uno o lo otro (*aut /aut*). Los contrarios son excluyentes entre sí, o el uno o el otro, pero complementarios. El devenir hegeliano es una necesidad lógica, derivado de la oposición dialéctica entre contrarios. El material de la historia son las ideas, que fluyen a través de las personas. Sin embargo, para Kierkegaard en la vida, a diferencia de la lógica, hay algo que no se negocia, sobre lo que no se puede mediar, pero sobre lo que hay que elegir. Devenir en sujeto es la mayor tarea del ser humano.<sup>407</sup> Ser sujeto es más un problema que una realidad. El ser humano (*menneske*) es un sujeto, pero el problema es devenir sujeto.<sup>408</sup> De ahí procede la concepción de la existencia como un devenir existencial, particular. No se trata de la identidad como determinación ideal normativa, ya que un ser humano tiene que reconocerse a sí mismo, no como en el devenir abstracto del idealismo hegeliano, tampoco en el descubrir lo que ya se sabe de la verdad socrática, pero en la existencia.

“En la lógica no debe devenir ningún movimiento; la Lógica es, y todo lo lógico es solamente”<sup>409</sup>

La frase, de Kierkegaard, es una crítica a la lógica esencialista hegeliana desde el concepto del devenir como existencia, que abrirá el camino para la filosofía de la

---

<sup>406</sup> Kierkegaard (1844a).

<sup>407</sup> Kierkegaard (1846/2012).

<sup>408</sup> “Todo devenir se realiza por medio de la libertad y no por la necesidad” (Kierkegaard, 1844a: “Interludio”, pg. 113).

<sup>409</sup> Kierkegaard (1844b/1997: 28). “I Logiken maa ingen Bevægelse vorde; thi Logiken er, og alt Logisk er.” Kierkegaard (1844b: “Indledning”, §16).

vivencia del siglo XX.

En esta cita, que procede de una de sus obras más conocidas, *El concepto de la angustia* <sup>410</sup> Kierkegaard ha empleado el verbo “*at vorde*” para indicar devenir. La diferencia entre *at vorde* y *at blive* no solo es diacrónica —*at vorde* procede del antiguo nórdico, relacionado con el verbo ser (*at være*) y *at blive* es de origen alemán y en uso por la influencia de la Hansa, en el siglo XIII—, <sup>411</sup> sino también de matices semánticos. *At vorde*, relacionado etimológicamente con *at være* (ser), es el “sea” procesual de “Y les dijo Dios, sea (...)” “*Gud sagde til dem: vorder*”, frente al estático “*at blive*”. En la interpretación de Grøn (1997) la procesualidad de “*at vorde*” en el contexto kierkegaardiano consiste en la idea de crecer consigo mismo (*at vokse sammen med sig selv*), mientras que el estatismo de “*at blive*” consiste en llegar a ser lo que ya “se” es cada individuo, que es “*bestemt til at blive sig selv*”, destinado a ser sí mismo, es decir que “*at blive*” comporta una re-substantivización de sí mismo o “*selv*”,<sup>412</sup> una re-(activación) del sí mismo,<sup>413</sup> pero que tiene un límite, sí mismo. Es un planteamiento ético, ya que el sujeto, que está interesado en existir, se-olvida continuamente de que existe, por lo tanto, tiene que esforzar-se. <sup>414</sup> *At vorde* no solo

---

<sup>410</sup> Los filósofos M. de Unamuno y J. L. Aranguren se embarcaron en la traducción de esta al español.

<sup>411</sup> Markey (1969).

<sup>412</sup> Grøn (1997: “Eksistens”, pgs. 54-57).

<sup>413</sup> “del sí mismo”, es decir, de “sí mismo” como concepto existencial, no como concreción (de sí mismo) en una persona en particular.

<sup>414</sup> “(...) si, sin embargo, en cualquiera de tus esfuerzos, en cualquiera de tus seriedades, en cualquiera de tus palabras has tenido verdaderamente el afecto de los semejantes: ¡consuélate, porque has conocido el amor!” (traducción propia) / “(...) hvis Du dog i nogen Din Stræben, i nogen Din Gjærning, i noget Dit Ord i Sandhed har havt Kjerlighed til Medvider: trøst Dig, thi Kjerlighed bliver!” (Kierkegaard, 1847: “§ Kjerlighed bliver”).

es experimentar cambios, pero *at stræbe* (esforzarse).<sup>415</sup> No llegar a ser lo que uno ya es, el *selv* (uno mismo), deriva en desesperación (*fortvilelse*), la experiencia de sí mismo como otro.

Kierkegaard pretende evitar la convergencia semántica entre *at vorde* (devenir) y *at være* (ser), por tanto. La existencia brota en el devenir, un estado que Kierkegaard redefine como dar un paso adelante, (*at træde frem*), una acción verbal que es intransitiva en danés, como marcando la autonomía conceptual del existir:

“y justamente esta impotencia de lo lógico es la transición de la Lógica al devenir, en que brotan la existencia y la realidad.”<sup>416</sup>

---

<sup>415</sup> En su revisión de *Kærlighedens gerninger (Las obras del amor)* Løgstrup pone límites al conocimiento del amor, el esfuerzo tiene un límite. “El amor entre las personas no consiste en conocerse mutuamente, para que el uno de ninguna manera sea un extraño para el otro. Por el contrario, el desconocimiento mantiene vivo el amor entre las personas”. (Løgstrup, 1956/2012: 150).

<sup>416</sup> Kierkegaard (1844b/1997: 28). “og denne det Logiskes Afmagt er Logikens Overgang til Vordelsen (el devenir, mi apunte), hvor Tilværelse og Virkelighed træder frem.” (Kierkegaard, 1844b: “Indledning”, §16).



#### **IV.- LENGUA, TEMPORALIDAD Y *SE***

#### IV.- La pronominalización del paso del tiempo en la partícula Se.

En este capítulo voy a considerar dos de las transiciones que operan en la concepción histórica de la filosofía del concepto tiempo. La primera, del tiempo absoluto al tiempo vivido; la segunda, de la evidencia a la apariencia. Ambas son relevantes para el análisis de Se.

Los filósofos griegos de la antigüedad percibían dos tensiones en la concepción del mundo como eterno pero cíclico; la tensión entre lo perdurable y lo perecedero y la relación entre unidad y multiplicidad. El tiempo impone el orden, permite que exista el cosmos. El *ápeiron* de Anaximandro es un principio indefinido e ilimitado, eterno, de lo que todo sale y al que todo regresa tras ser destruido por el tiempo. La verdad es lo que no cambia, la eternidad es la ausencia de tiempo, para Parménides. Todo fluye (*panta rhei*) dice Heráclito, y los seres se pueden dividir hasta el infinito, según Zenón. ¿Cómo dar cuenta de lo perecedero, entonces? En el diálogo Timeo Platón enfrenta la pregunta de cómo compaginar la eternidad del ser con la experiencia cambiante del mundo, que es el devenir. La eternidad es el fundamento de la temporalidad. El universo llega a ser, es el paso del caos al universo ordenado. El paso del tiempo es la naturaleza que pasa. El mundo físico depende del mundo de las ideas, el tiempo es un despliegue de la eternidad en el mundo sensible.

La idea de movimiento de los cuerpos estructura las categorías espacio y tiempo como un aquí y ahora en el pensamiento griego. Los fenómenos ocurren en el escenario de un universo delimitado, finito. En el mundo griego el espacio y el tiempo poseen un carácter adverbial. El espacio es un lugar (aquí, allí) y el tiempo una sucesión de eventos (antes, ahora, después). El espacio es orden en tres dimensiones (el espacio euclidiano), y el tiempo fluye, según Heráclito (*panta rhei*, todo fluye). Las cosas mudan, como un desarrollarse los entes, y si no, permanecen quietas, se mantienen en reposo.

En el mundo clásico griego la naturaleza monopoliza el papel creador.<sup>417</sup> En

---

<sup>417</sup> “Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente”. (Aristóteles, *Física*: “Libro II”, 192b).

un entorno natural, los fenómenos se expresan en voz media, se dan y se suceden.<sup>418</sup> El movimiento griego es un ir hacia de las cosas que emergen y se expanden. La idea de un Dios absoluto y creador es un concepto judeo-cristiano. El mandato de la divinidad cristiana se expresa transitivamente (“Y quiso Dios que ...”). El tiempo platónico es, a la vez, inmutable y perecedero; eterno el tiempo del ser, instantáneo y continuo el cambio mundano, sujeto a la dinámica de la unidad de los contrarios.<sup>419</sup> El aristotélico es un tiempo en movimiento.<sup>420</sup> El tiempo aristotélico es, a la vez, ingresivo y adverbial. Con el principio hilemórfico Aristóteles rompe con la dinámica del tiempo cíclico platónico, defendiendo una noción de tiempo marcado, delimitado adverbialmente. El ahora es el límite del tiempo; hay un antes y un después del ahora. Detrás de cada impulso mundano hay una causa eficiente, aquello por lo que una cosa se hace aquí y ahora. El impulso inicial, el *arjé metabolés*, causa el movimiento, fuerza el constante devenir. Aristóteles es continuista con la idea presocrática de la unidad del ser. Los seres mudan, pero el Ser es Uno, aunque se dice de muchas maneras. La teoría hilemórfica de Aristóteles discrimina, en el tránsito, entre un factor común, la materia o *hyle*, aquello de lo que se hace una cosa, y algo que cambia, la forma o *morfé*, aquello por lo que un ente es lo que es. La materia es potencia, la forma es acto. Solo dios<sup>421</sup> (*theo*) es acto, ya que existe sin necesidad de causa; toda materia, como tal, es incompleta, sustancial, indeterminada.

---

<sup>418</sup> Correspondiente a la categoría aristotélica “medio; (griego) (“estar en estado”)”, en la interpretación de Benveniste (1966: 71).

<sup>419</sup> “- Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos —dijo Sócrates—, si quieres comprenderlo con Más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa, sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo, la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo”. (Platón, *Fedón*: 70e).

<sup>420</sup> “Hechas estas precisiones, es evidente que todo cambio y toda cosa movida son en el tiempo” (Aristóteles, *Física*: IV, 223a).

<sup>421</sup> Aristóteles era pagano.

Para Aristóteles el mundo es eterno y está jerárquicamente organizado. En la cúspide ese encuentra el entendimiento, acto puro, sin materia. Todo, la generación y la destrucción tiene que ser necesariamente en el tiempo.<sup>422</sup> El tiempo es un continuo, no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.<sup>423</sup> El movimiento es la actualización de una potencia. Hay tiempo cuando reconocemos un instante anterior y uno posterior en el movimiento.<sup>424</sup> En un enunciado gramatical lo que consigna el tiempo es el verbo, y el ahora articula el tiempo presente.<sup>425</sup> Percibimos el tiempo al percibir diferentes ahora generadores, que enlazan el tiempo pasado con el tiempo futuro. El ahora es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro al que siempre se le puede añadir un instante temporal más.<sup>426</sup> Aquí ya tenemos una idea inicial de un posible límite temporal de la propia acción verbal. ¿Es Se la determinación de un instante?

También Agustín de Hipona reflexiona acerca del tiempo desde lo concreto, lo circunscrito por el instante realizado. El tiempo agustiniano es mundano, los

---

<sup>422</sup> “Es claro, entonces, que el tiempo tomado en sí mismo es más bien causa de destrucción que de generación, como ya se dijo antes, porque el cambio es en sí mismo un salir fuera de sí, y el tiempo sólo indirectamente es causa de generación y de ser”. (Aristóteles, *Física*: IV, 222b).

<sup>423</sup> “Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio, y el alma permanece en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento”. (Aristóteles, *Física*: IV, 219<sup>a</sup>).

<sup>424</sup> “Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después”. (Aristóteles, *Física*: IV, 219b)

<sup>425</sup> “Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el «es», y el «era» y el «será» conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo —pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo, (...)” (Platón, *Timeo*: §38<sup>a</sup>).

<sup>426</sup> “El «ahora» considerado en sí mismo y primariamente, no en sentido derivado <es decir como un lapso de tiempo>, es también necesariamente indivisible y como tal es inherente a todo tiempo. Pues el «ahora» es de algún modo el límite extremo del pasado y en él no hay nada del futuro, y es también el límite extremo del futuro y en él no hay nada del pasado; justamente por eso decimos que es el límite de ambos”. (Aristóteles, *Física*: “Libro IV”, 234<sup>a</sup>).

adverbios de tiempo (nunca, antes, etc.) son inapropiados para hablar de Dios Creador.

“He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian.”<sup>427</sup>

Lo que ha sido hecho, muda, deviene. Es el todo fluye de Heráclito, justificado en el impulso inicial de la Creación.

“El movimiento de la criatura (...) evidencia la Voz divina”.<sup>428</sup>

Agustín de Hipona, al igual que Aristóteles, es un filósofo del ahora, que Agustín define por el adverbio “ya”. Es un “ya” orientado, o bien hacia el futuro, hacia el será, como un “no ya”, tiempo inconcluso del futuro de un ser que todavía no es, o bien hacia un “ya” concluso, de un pasado que se realiza en el presente.

“Si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente”.<sup>429</sup>

Parménides y Agustín son dos caras de una misma moneda; presente (auto)destructor, de lo que desaparece al ser nombrado en Parménides,

“Y si necesariamente lo que deviene ó se hace no puede saltar por cima de lo presente, desde el momento que le toca, cesa de devenir ó de hacerse, y es realmente lo que se hacía.”<sup>430</sup>,

presente creativo y continuista en Agustín. En el “ya” agustiniano resuena la poiesis platónica del imperativo hága-se o instante original de la Creación divina.<sup>431</sup> La Voz

---

<sup>427</sup>Agustín de Hipona (*Confesiones*: IV, cap. 33).

<sup>428</sup>Agustín de Hipona (*Confesiones*: XI).

<sup>429</sup> Agustín de Hipona (*Confesiones*: I, cap. 7).

<sup>430</sup> Platón (*Parménides*: pg. 231).

<sup>431</sup> “—Lo siguiente. Tú sabes que la idea de «creación» (poiesis) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga e pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (poietal)”. (Platón, *El banquete*: 205c).

que crea es el hága-se, del Dios creador que hace diciendo, y de su réplica en el mundano hacer-se “por mí”.<sup>432</sup>

La escolástica ubica a Dios en el centro de la pregunta sobre el tiempo, confrontando la idea estoica del carácter cíclico del universo eterno. Para Tomás de Aquino, solo Dios es eterno. Con la investigación sobre el ahora, Agustín pasa de una concepción cosmológica del tiempo como absoluto a una concepción psicológica del mismo, desde la experiencia del tiempo (lo que ocurre en el sujeto). El tiempo es un movimiento síquico y no de la naturaleza.<sup>433</sup> En *Confesiones* (libro XI, cap. 14) Agustín enlaza lenguaje y tiempo en la razón de ser del presente, que es dejar de ser, que es un será que todavía no es.<sup>434</sup> Para Aristóteles el tiempo es una sucesión de instantes, para Agustín la relación pasado-futuro queda suspendida en el presente, que es el instante de la propia enunciación.<sup>435</sup> Todo es un presente: el de las cosas pasadas (la memoria), el de las cosas presentes (la percepción) y el de las cosas futuras (la espera). Solo el presente existe. La mente es el árbitro del tiempo, percibimos los intervalos del tiempo por introspección. La duración es la experiencia de la medida del tiempo. En un estado afectivo de de relajación el alma

---

<sup>432</sup> “Oígate cuando hablas interiormente el que pueda, que yo con fiadamente clamaré conforme a tu oráculo: ¡Qué excelsas son tus obras, Señor, todas las has hecho con sabiduría! Este es el principio, y en este principio hiciste el Cielo y la Tierra”. (Agustín, *Confesiones*: XI, cap. 9).

<sup>433</sup> “En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con las turbas de tus afecciones”. (Agustín, *Confesiones*: XI, cap. 17).

<sup>434</sup> Lo que Ricoeur denomina la aporía del ser y no-ser en la concepción del tiempo agustiniana: “el tiempo no tiene ser, puesto que el futuro no es todavía, el pasado ya no es, y el presente no permanece. Pero es significativo que, desde el principio, se imponga el estilo inquisitivo de Agustín: por un lado, la argumentación escéptica se inclina hacia el no-ser, mientras que una confianza comedida en el uso cotidiano del lenguaje obliga a decir que, de una manera que no sabemos todavía explicar, el tiempo es”. (Ricoeur, 1985/1995: 44).

<sup>435</sup> “Cuando dice que el tiempo es más bien la medida del movimiento que el propio movimiento no está pensando en el movimiento regular de los cuerpos celestes, sino en la medida del movimiento del espíritu humano”. (Ricoeur, 1985/1995: 56).

distendida (*distentio animi*) anticipa el futuro, atiende el presente, recuerda el pasado.<sup>436</sup>

Espacio y tiempo son categorías de relación de orden para la escolástica, un orden de coexistencia el espacio, un orden de sucesión el tiempo. El Se de la acción que se completa tomista ya cuenta con sujeto actor, que toma su decisión con total libertad. Es el Se cristiano del libre albedrío, tanto individual como divino, y que responde a una doble pregunta, por qué Dios creó el Mundo - el Se heterónimo de “hágase” (*fiat*, en latín), “hágase Tu voluntad”,<sup>437</sup> y qué es el libre albedrío individual, como capacidad o poder de determinarse a sí mismo. El libre albedrío trastoca el orden temporal de los sucesos. No hay un orden de tiempo, la actuación de la forma sobre la materia se da en el momento oportuno o instante (*instans*), según la aptitud de la naturaleza de los elementos.<sup>438</sup> La cosa se manifiesta circunscrita adverbialmente, aquí y ahora, *hic et nunc*.

La distinción categorial *in se* y *ab alio* de la metafísica escolástica tiene una réplica en la gramática modista (s. XII), que se remonta a la distinción seminal *auto* y *allo* de Apolonio Díscolo, gramático griego del siglo II. Sobre la base de una concepción antropológica de la acción humana como *patheia* (de *pathos*: sufrimiento, pasión), en su tratado de sintaxis *Peri syntaxeos* Apolonio distingue entre la acción reflexiva (*autopatheia*), es decir, la transición de una acción hacia el propio agente, y *allopatheia*, si la acción va dirigida hacia otra persona.

El gramático latino Prisciano (s. V), quien adapta las primeras nociones de transitividad o transición de la acción descritas por Apolonio Díscolo, distingue entre los conceptos de transitividad, intransitividad, retransitio y reciprocatio (esta última incluye reflexividad y reciprocidad). La doctrina de la construcción sintáctica cobra un fuerte impulso durante el siglo XII con el paradigma semántico, no formal, de los gramáticos modistas. Los modistas tienden a reducir los cuatro tipos sintácticos de Prisciano a dos (transitividad e intransitividad), incluyendo las

---

<sup>436</sup> “(...) la dialéctica de la intentio y de la distentio se sitúa entre la eternidad y el tiempo (...)” (Ricoeur, 1985/2004: 78).

<sup>437</sup> Véase Tomás de Aquino (*Suma contra gentiles*: II, cap. 32-33).

<sup>438</sup> Tomás de Aquino (*Suma Contra gentiles*: II, cap. 19- 22).

recíprocas/reflexivas en las transitivas y distinguiendo entre transitividad referencial (transición de persona) y la transitividad verbal (transición del acto).<sup>439</sup>

Para el enfoque ontológico modista la palabra clave es mediación, mediación entre la diversidad y la unidad, entre las cosas y el entendimiento. A diferencia de las gramáticas latinas, que se basan en el latín, el objetivo de las gramáticas especulativas es el lenguaje como entidad en sí misma, definido por las características comunes a todas las lenguas. En la base encontramos una concepción del pensamiento como universal, un rasgo humano. La pregunta modista es acerca de qué media entre el entendimiento y la cosa. Debajo de la diversidad hay una unidad de conceptos universales. El entendimiento abstrae ciertas propiedades de la realidad, que es única, y las expresa por medio de las categorías del lenguaje. El principal concepto analítico son los modos o maneras de representar la relación entre pensamiento y realidad por medio del lenguaje. Tres son los modos, que se determinan uno a otro sucesivamente, a partir de la realidad, las cosas, cuya manera de ser o *modus essendi* determina el *modus intelligendi* del entendimiento, que capta la forma en que las cosas son designadas o *modus significandi*.

Los gramáticos modistas identifican dos propiedades fundamentales de los términos, *significatio* y *suppositio*. Ambas propiedades permiten al término mediar entre la cosa y el entendimiento; de la cosa como imagen conceptual la *significatio*, de la cosa como sustantivo la *suppositio*. En un desarrollo del modismo, la teoría extensionalista de Guillermo de Ockham conceptúa la suposición como una propiedad intra-oracional y que los conceptos no constituyen realidades aparte de estos individuos a los que se aplican. Leyendo el Se contemporáneo a la luz de Ockham, la partícula y el sujeto al que se aplica convergerían la una en el otro.

A través de la experiencia interna el hombre vuelve hacia sí mismo a lo largo del tiempo mediada por la voluntad. En el siglo XIII Maese Eckhart reflexiona en voz media acerca del desapego de la voluntad del ser humano en su camino hacia Dios. Es un abandonarse (*gelassenheit*), una autonegación, un no alegrarse de lo propio de

---

<sup>439</sup> Kneepkens (1990: 169).



uno mismo.<sup>440</sup> La radical disolución en Dios de la subjetividad individual —el abandonarse al devenir nihilista— da pie a la pregunta de si la agencia humana, como acción transitiva, es un prerrequisito para hablar de identidad.<sup>441</sup> El *sich* medio de Ekchart contrasta con el *sig* decisorio de Kierkegaard o el *sich* voluntarioso de Schopenhauer y Nietzsche. Pensadores como Heidegger, Derrida y Ricoeur han articulado la agencia humana en voz media. El Se debería ser un recurso de la literatura expresionista, por ejemplo, en Rilke.<sup>442</sup> Lo esencial de la obra de arte es el propio artista, su vida interior, que proyecta sobre el mundo. El arte es concebido como expresión del yo mismo frente al mundo, un ser que se es cuando se palpa a sí mismo:

“Ved, a mí me sucede que mis manos tienen conciencia la una de la otra, o que mi rostro fatigado busca refugio en ellas. Esto me da un poco la sensación de mí mismo. ¿Quién, sin embargo, osará por eso decir que es?”<sup>443</sup>

En este verso de Rilke las manos concretan el cuerpo de quien de esta manera osa decir que es, construyendo el poeta una figura que con apoyo de la metonimia perfila un sí mismo por caída que concreta el ser, la declinación de ser en un ser-se orteguiano.

La preocupación del gramático medieval es poder comprender la realidad desde la interdependencia entre lenguaje y la estructura de las cosas. Nuestra

---

<sup>440</sup> “The soul is not blessed perfectly when God is born in it, but rather when, with love and praise, it follows the revelation of God back to the source from whence it came, their common origin, letting go of its own things and cleaving to his, so that the soul is blessed by God’s things and not its own”. (Meister Eckart, 1941: “Fragmentos”, nr. 11).

<sup>441</sup> “But there is so far no reason why we should admit also the grammatical distinction of person. We need to distinguish what happens by agency from what does not. But we do not need to distinguish agents. (...) More exactly, we shall not need, in the language of the reports, a distinction between a personal and an impersonal form” (Strawson, 1959: 83-84)

<sup>442</sup> “ Maravillosamente próximo está el héroe a los muertos próximos. Durar no le importa. Su aparecer es ya existir; con firmeza se toma a sí mismo y entra en la constelación cambiante de su continuo peligro (...)” (Rilke, *Antología poética*: “Sexta elegía duinesa”).

<sup>443</sup> Rilke (op. cit.: “Segunda elegía duinesa”)

experiencia intelectual es nuestra percepción de las categorías y propiedades de la realidad, de lo que existe fuera de nosotros. Las cosas poseen varias propiedades o modos de ser, que la mente percibe y convierte en cualidades de las cosas y expresa en el lenguaje. Cada miembro de las clases de palabras es gramaticalmente incapaz por sí solo, es en virtud de su cosignificación que funciona a nivel sintáctico.

Para Aristóteles la pasividad es una reacción al impulso de la acción. El pensamiento gramatical modista también da prioridad al modo activo de significar sobre el pasivo, pero incorpora una y otra en una nueva metáfora, la pasividad como un depósito o almacén de conocimiento, del que la actividad dispone para expresar la realidad. Las cosas percibidas son almacenadas en el estado pasivo o de hibernación, mientras no se expresen en palabras, es decir, no se activen o incorporen al uso. La pasividad carece de expresión de hecho, es un depósito del que las palabras surgen para adquirir valor gramatical en el uso, funcionando a nivel sintáctico como *partis orationis* (partes de la oración). La sintaxis así entendida es el principal objeto de la gramática modista.<sup>444</sup>

En la considerada como principal gramática modista, *Grammatica speculativa*<sup>445</sup> Thomas de Erfurt distingue dos modos de significar, activo y pasivo, estando el pasivo en función del activo, que es el punto de partida del orden lingüístico modista, como lo era con Aristóteles, pero centrada en la cosa u objeto, ya que de alguna de sus propiedades deriva el modo de la cosa. Una expresión significa la propiedad de la cosa en el modo activo, siendo el pasivo la propiedad de la cosa como significada por la expresión. Es un hecho con dos caras, tanto de la cosa (la expresión de la cosa

---

<sup>444</sup> Bursill-Hall (1978: cap. II).

<sup>445</sup> La *Grammatica speculativa* de Thomas de Erfurt es considerada la principal gramática del método racional modista. "The rationale of the Method. In all science, understanding and knowledge derive from a recognition of its principles, as stated in 1 Physicorum, Text Comment 1; we therefore, wishing to know the science of grammar, insist that it is necessary first of all to know its principles which are the modes of signifying" (Thomas de Erfurt, en ed. de Bursill-Hall, 1972: "Proemio"). La base metodológica es de inspiración aristotélica: "En efecto, uno tiene conocimiento científico cuando tiene una cierta convicción y le resultan conocidos los principios". (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*: 1139b).

y el ser expresada la cosa), como del modo de comprensión, que es también activo (la mente aprehende) y pasivo (la cosa aprehendida por la mente).<sup>446</sup>

La gramática modista elabora una gramática de dualismos conceptuales. Si la distinción de activa frente a pasiva corresponde a la cosa, en el verbo, que significa modo de ser de la sustancia sujeto, distingue entre el modo de estar (*modum habitus*) y modo de acción (*modum actionis*), correspondiendo el primero a la propiedad del ser en sí mismo (*proprietas ipsius esse*) y el segundo a la propiedad del hábito y la constancia (*proprietas habitus et permanentis*)<sup>447</sup>

Para Descartes, el tiempo es la duración de la cosa misma, que puede dividirse en momentos. En *Meditaciones metafísicas*,<sup>448</sup> y a diferencia de Agustín, considera que el tiempo presente no depende en absoluto del inmediato anterior. Espacio y tiempo son categorías absolutas para el pensamiento racionalista. Los entes se mueven en el espacio; finito y tridimensional para Euclides; absoluto, independiente de la materia para Newton. El tiempo es una creación continua, el presente lo es, existe en sí mismo, no depende del tiempo anterior. La intransitividad del eterno movimiento del *auto* platónico,<sup>449</sup> adquiere con la ciencia renacentista un sentido medio, con Se, en el movimiento infinito de objetos autónomos que se mueven por sí mismos indefinidamente, sujetos a la ley de la inercia de Galileo – como la Tierra, que “*eppur si muove*” (y sin embargo, se mueve).

---

<sup>446</sup> Thomas de Erfurt (*Grammatica speculativa*: § I, en Bursill-Hall, 1972: 135).

<sup>447</sup> Thomas de Erfurt (*Grammatica speculativa*: §45, en Bursill-Hall, 1972: pg 211).

<sup>448</sup> “Si mi existencia procediese de mí mismo, no dudaría, no desearía, ni me faltaría nada en absoluto; puesto que todas las perfecciones cuyas ideas existen en mi mente me las habría dado a mí mismo, y de tal manera yo sería Dios”. (Descartes, 1641: “Meditación Tercera”).

<sup>449</sup> “Así es que Dios resolvió crear una imagen móvil de la eternidad, y por la disposición que puso en todas las partes del universo, hizo á semejanza de la eternidad, que descansa en la unidad esta imagen eterna, pero divisible, que llamamos el tiempo” (Platón, *Timeo*: pg. 176).

Los empiristas ingleses rompen con los conceptos de tiempo y espacio absolutos. Tanto Locke<sup>450</sup> como Hume<sup>451</sup> conciben el tiempo como entidad subjetiva, resultado de la percepción humana de la duración como sucesión de ideas y hechos y cosas mundanas experimentados. La mente es el filtro de lo sentido por los sentidos en el camino hacia el cerebro, en una sucesión de hechos, uno tras otro. El debate sobre el tiempo enfrenta a Newton y Leibniz. Newton defiende la independencia del espacio y tiempo, como absolutos independientes a las cosas. El tiempo transcurre, se puede medir, porque está fuera de nosotros.<sup>452</sup> Para Leibniz, en cambio, el tiempo está en la mente. El tiempo es un principio relativo de ordenación de los hechos no simultáneos. Es un sistema de interrelaciones.<sup>453</sup>

Para Kant la existencia es solo determinable en el tiempo como fenómeno; afectable y pasivo, modificable, sujeto a variación, pero en sí mismo incognoscible, encerrado en sí mismo.<sup>454</sup> En la *Crítica de la razón pura* Kant vacía al tiempo, y al espacio, de su carga material, poniendo un freno a la concepción de la existencia

---

<sup>450</sup> “La verdad es que estos hombres tienen que admitir, o que conciben al cuerpo como infinito, aunque se resisten a declararlo, o bien que el espacio no es cuerpo. Porque quisiera encontrar a ese hombre discreto que, en sus pensamientos, sea más capaz de ponerle fronteras al espacio que a la duración, o que pensando tenga la esperanza de alcanzar el término del uno a la otra”. (Locke, 1690/1999: “De los modos simples de las ideas”, pg. 156).

<sup>451</sup> “La absurdidad de estas atrevidas determinaciones de las ciencias abstractas parece hacerse aún más palpable, si es posible, en el caso del tiempo que en el de la extensión. Un número infinito de partes reales de tiempo, que; pasan sucesivamente y se agotan una tras otra, parece una contradicción tan evidente que —a mi juicio— ningún hombre cuyo juicio no estuviese corrompido en lugar de mejorado por estas ciencias, jamás podría admitirla.” (Hume, 1748/1980: 134-135)

<sup>452</sup> “I. El tiempo absoluto, verdadero y matemático fluye —en sí y por su naturaleza, sin relación a nada externo— de manera uniforme; con otro nombre llámase “duración”; el relativo y vulgar es una medida sensible y externa de cualquier duración, mediante un movimiento —medida exacta o inexacta—, de la cual se sirve el vulgo, en lugar del tiempo verdadero —así, se sirve de hora, día, mes y año—” (Newton, 1687: “Escolio”, 7).

<sup>453</sup> “But it is well to bear in mind that God does nothing out of order. Therefore, that which passes for extraordinary is so only with regard to a particular order established among the created things, for as regards the universal order, everything conforms to it”. (Leibniz, 1686: VI).

<sup>454</sup> Deleuze y Guattari (1994: 31).

como una dinámica de variaciones espacio- temporales entre fenómenos. Espacio y tiempo son formas a priori de la experiencia kantiana, con las que el sujeto cognoscente pone orden en el caótico mundo de las sensaciones. Tiempo y espacio no son hechos, pero intuiciones puras de la conciencia. La experiencia es materia a la que da forma la mente humana mediante las formas a priori de la sensibilidad (espacio y tiempo).<sup>455</sup>

Para el pensamiento kantiano espacio y tiempo son intuiciones puras que no tienen valor absoluto más allá de la experiencia. Todo lo intuido en el espacio y tiempo son fenómenos, incognoscibles como noúmenos (*dich an sich* – cosa en sí). El *selbst* (sí mismo) kantiano es un noúmeno,<sup>456</sup> incognoscible. Todo lo intuido en el espacio y tiempo son fenómenos, representaciones de la conciencia humana, percibidos mediante las formas a priori. Inferimos que el reflexivo Se es un fenómeno del noúmeno Yo.

La temporalidad es, para Kant, la primera determinación categorial de la vida. El fenómeno es un hecho que se intuye en el tiempo. La materia procede de la experiencia, pero no es legible sin la forma, que es un a priori de la mente humana. En la *Crítica de la razón pura* Kant defiende una concepción de espacio y tiempo como intuiciones puras. Ambos son formas puras de la sensibilidad, dadas a priori, unas formas sin contenido empírico, en la cual tienen que darse los fenómenos. El Se de Kant es un darse en la experiencia, que es un dar-se a sí mismo.<sup>457</sup>

La idea de cambio es central a la comprensión del pensamiento hegeliano. La filosofía no debe poner inicialmente lo absoluto, sino mostrar cómo éste deviene y se crea lo real. La verdad de lo uno y lo múltiple queda expresada en el devenir, como

---

<sup>455</sup> “El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base *a priori*. Solo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente)”. (Kant, 1781: “Sección segunda. El tiempo”, §4).

<sup>456</sup> Noúmeno o cosa en sí. “En la filosofía de Immanuel Kant, aquello que es objeto del conocimiento racional puro, en oposición al fenómeno, objeto del conocimiento sensible”. ([www.rae.es](http://www.rae.es))

<sup>457</sup>Marzoa (1974: 108).

un traspasar desde el *ser* en la *nada*.<sup>458</sup>

El caballo de batalla de la transición moderna hacia la aprehensión y la conciencia del tiempo es la filosofía de la vida como un fluir continuo, el tiempo vivido. La vivencia es la unidad mínima. La vida es experiencia y como tal, es inseparable de la historia, para Dilthey.<sup>459</sup> Se narra mejor desde la inmersión en el flujo de la vida que desde la posibilidad del formato kantiano o desde el punto exterior positivista. Para Kant los fenómenos se relacionan por pautas de simultaneidad, sucesión, distancia temporal, duración y cambio. Pero el tiempo es más amplio que estas relaciones. El tiempo, según Dilthey, pertenece a la vivencia como intuición. La comprensión, según Dilthey, es pre-científica, global, inmediata.

460

La filosofía moderna comienza sustituyendo la categoría y la sustancia del alma por la vivencia y la percepción de uno mismo, respectivamente. El movimiento de la vida impide cualquier categoría atemporal y eterna.<sup>461</sup> La existencia del mundo admitida sobre la base de la evidencia de la experiencia natural (darse a sí mismo una cosa), no puede seguir siendo para nosotros un hecho comprensible de suyo, sino sólo un fenómeno que porta pretensión de realidad.<sup>462</sup> El rechazo tanto a la idea

---

<sup>458</sup> “La verdad del ser, así como la de la nada, es, por consiguiente, la unidad de ambos; esta unidad es el devenir”. (Hegel, 1817/1997: “Ser”, §88).

<sup>459</sup> “El vivir es el transcurso en el tiempo, en el cual cada estado, antes de hacerse más claramente objeto, se transforma, pues el momento siguiente se construye siempre sobre el anterior, y en el cual transcurso todo momento —no captado todavía— se hace pasado.” (Dilthey, 1910/2000:119).

<sup>460</sup> “La comprensión (*Verstehen*) se basa entonces, primariamente, en la relación contenida en cada vivencia (*Erleben*) caracterizada como comprensión”. (Dilthey, 1910/2000: 201).

<sup>461</sup> Lo que evidencia la filosofía de Nietzsche: “What cannot be replaced is individuation itself. Beyond the self and the I we find not the impersonal but the individual and its factors, individuation and its fields, individuality and its pre-individual singularities”. (Deleuze, 1968/1994: 258).

<sup>462</sup> En referencia al método cartesiano, argumenta Husserl que “En este método no resiste a la crítica la certeza de la experiencia sensible, en que está dado el mundo de la vida natural; por consiguiente en este estado inicial tiene que quedar en suspenso la existencia del mundo”. Husserl (1929: “Introducción”).

de alma como una sustancia portadora de los fenómenos, como al poder descubridor de la razón remite al empirismo de Hume, a la idea de percepción,

“Las causas y efectos no pueden descubrirse por la razón, sino por la experiencia.”<sup>463</sup>

Bergson es el filósofo del tiempo como duración.<sup>464</sup> El tiempo, para Bergson, es la duración de la vivencia. La vida se vive, cada instante es diferente del otro. Para Bergson cada vivencia es irreversible, pura novedad, lo cual remite al flujo de Heráclito. Cada intuición es una singularidad, única, inclasificable dentro de un espacio. El tiempo se hace mensurable por una contaminación del espacio. Bergson reivindica la intuición como el método más adecuado de conocimiento. Al considerar el tiempo como orden de sucesión, la concepción lineal del tiempo renuncia a la libertad, es estático, fijo.

La temporalidad de Husserl viene dada por la conciencia. Dos fuentes inspiran la concepción del tiempo de Husserl. Por una parte, la idea de simultaneidad, que toma de Brentano, el instante como la presencia simultánea de elementos, en una relación, un saber que las une en una unidad indivisible que es ese ahora de intuición que concentra el paso del tiempo, un instante indivisible.<sup>465</sup> Por otra parte, de Bergson con quien coincide en una concepción intimista del tiempo, como conciencia, en la idea de duración. Husserl distingue entre tiempo físico (leyes naturales exactas, unidad espacio-temporal) y tiempo fenomenológico (las vivencias, y su unidad: la duración). Pero la temporalidad no viene dada por la

---

<sup>463</sup> Hume (1748: “Sección 4, parte I”).

<sup>464</sup> “Bref, la pure durée pourrait bien n’être qu’une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s’extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre: ce serait l’hétérogénéité pure” (Bergson, 1889/1921: 79).

<sup>465</sup> “Si en primer término comparamos dos sensaciones originarias, o mejor, correlativamente, dos datos originarios, ambos apareciendo de manera efectiva en una conciencia como datos originarios, como ahora, ellos se diferencian entre sí por su materia, pero ambos son simultáneos, tienen idénticamente el mismo lugar absoluto de tiempo, son ambos ahora, y en el mismo ahora su lugar de tiempo tiene, necesariamente, el mismo valor”. (Husserl, 1928: §33).

experiencia, su fundamento es la conciencia, tomando distancia de las tesis de Hume. El principio metodológico es la intuición —frente a la inducción y deducción—. El tiempo evidente de la experiencia contrasta con el tiempo inmanente del curso de la conciencia. La estructura interna de la conciencia capta el paso del tiempo, algo de lo que todos parecemos tener conciencia. La unidad de la conciencia que abarca intencionalmente un presente y un pasado es un dato fenomenológico. El pasado es el almacén de la identidad, que puede ser retomado en el presente.<sup>466</sup>

Heidegger, alumno de Husserl, no concibe diferenciar un pasado-presente-futuro, ya que el tiempo del ser-mismo es el instante (*Augenblick*)<sup>467</sup> El ser-ahí es la temporalidad. El ser se despliega en el lenguaje por medio del habla, que queda radicada en la existencialidad, la apertura mundana del *Dasein* (estar-ahí).<sup>468</sup> La temporalidad es un encaminarse: la muerte funda el tiempo. Según Ricoeur,<sup>469</sup> en el § 65 de *Ser y Tiempo* Heidegger ofrece la primera definición del tiempo desde el futuro:

“Este fenómeno unitario de un futuro que, habiendo sido, hace presente, debe ser llamado temporalidad”<sup>470</sup>

El tiempo es una sucesión temporal en términos de lenguaje gramatical, pero a diferencia de Agustín para Heidegger el presente no puede cumplir una función articuladora, que sí realiza el cuidado (*sorge*) como preocupación, anticipación a sí mismo (ser-delante-de-sí), es decir, actuar-se desde una posición de futuro, prevenir (se). Lo que une mi ser con el mundo es el cuidado, lo que tengo y lo que hago,

---

<sup>466</sup> “Yo puedo también representarme algo presente como existiendo ahora sin tenerlo ahora en persona ante mí, ya sea sobre la base de percepciones anteriores, ya sea de acuerdo con una descripción o procedimiento similar”. (Husserl, 1928: §29).

<sup>467</sup> Heidegger (1927: §65).

<sup>468</sup> El manejo del lenguaje como mecanismo simbólico (por Frith Mauthner), la gramaticalidad del uso cotidiano de la palabra (L.Wittgenstein) y el enfoque ontológico de Heidegger son algunos de los principales referentes que en el siglo XX han guiado el estudio del lenguaje como un problema filosófico. (Arce Carrascoso, 1977).

<sup>469</sup> Ricoeur (1985/2004: Vol III, pg. 722).

<sup>470</sup> Heidegger (1927: § 65).



las cosas son para algo, que es la idea de utilidad de las cosas, los objetos, que están referidos a mi estancia de hombre. La impersonalidad para Heidegger es la mundaneidad, una huida temerosa de la angustia para caer en el cuidado del mundo, ser uno de tantos, '*das Man*'.<sup>471</sup> El Se impersonal de Heidegger es cuidado (sorge) como preocupación por el mundo circundante, y al que resulta familiar el Se de la angustia existencial que destila la poesía de Quevedo, que es también un Se de aflicciones. Quevedo dice sentirse abandonado a sí mismo, el presente es una presencia dolorosa, el cuidado se hace angustioso, y solo el destino (Dios) salva.<sup>472</sup> El Otro es el futuro, la completa exterioridad, para Levinas, con la muerte "*comme un retour de l'être en soi où ce qui faisait signe rentre en soi, ne peut plus répondre.*", la incomunicabilidad total.<sup>473</sup>

## V.- Se y la experiencia personal.

Reseñamos a Platón por su teoría del mundo de las ideas, y a Aristóteles por su teoría de la realidad fenoménica (*ta phainomena*). Lo que ya estaba en el alma es evocado por la memoria, para el primero, la evocación de lo vivido por el cuerpo para el segundo. El valor que Heráclito concede a los sentidos, puesto que todo cambia,

---

<sup>471</sup> Laín Entralgo (1938: 200).

<sup>472</sup> "Es notable", apunta Laín Entralgo, "el gran número de ocasiones en que la palabra "cuidado" resuena en la obra poética de Quevedo. Y mucho más notable advertir que el sentido de este cuidado recorre los mismos cauces que la "Sorge" heideggeriana; y todavía otros, unas veces más superficiales o familiares, otras tan hondos y decididos que llegan a la trascendencia". (Laín Entralgo, 1938: 205). En concreto, es la "Segunda y más profunda dimensión del cuidado: estancia como carga, imperativo del deber ser, angustia de asentir con frío heroísmo a mi hundimiento en la nada, soledad de mi ser" de la filosofía de la existencia heideggeriana. (Laín Entralgo, 1938: 203).

<sup>473</sup> Levinas (1993: 61). Obsérvese que en la traducción de la oración al español, "como una vuelta del ser en sí mismo de manera que lo que se comunicaba se encierra en sí, no puede ya responder", se traduce "ce qui faisait signe" por una construcción impersonal, introducida por un neutro, "lo que se comunicaba", deshumanizando la expresión – una traducción literal, "aquello que hacía signo", resultaría de difícil comprensión. (Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. Dios, la muerte y el tiempo. Madrid: Cátedra. 1998: 64).

contrasta con la desconfianza de pensadores como Parménides y Platón hacia la experiencia sensorial, mera doxa u opinión para Parménides, mera ilusión para Platón. Pero es evidente que el mundo se mueve. El movimiento es conocimiento, *aletheia*; mentira, *pseudo*, la ausencia del mismo.<sup>474</sup> La agitación, la vibración kinésica de la voz humana es generadora de lenguaje por imitación, como el lenguaje de gestos. Las letras y las sílabas revelan las cosas imitándolas.<sup>475</sup> El lenguaje es un fenómeno natural, pero sujeto a criterios de exactitud, que Platón relativiza, anticipando la convención aristotélica:

“Antes, al contrario, puede que no haya que reproducir absolutamente todo lo imitado, tal cual es, si queremos que sea una imagen”.<sup>476</sup>

Tanto Platón como Aristóteles respetan el valor de cada humilde palabra, no hay letras ni palabras inútiles. Platón es un estratega, abstrae, eleva el valor de las cosas al valor de su imagen. Haciendo una analogía, si bien el Se no se parece formalmente al sujeto que sustituye y refiere, hay que permitirlo, porque, aunque aparentemente inútil, en ocasiones expletivo, lo relevante es la repetición, el concepto imagen. Aristóteles sigue un camino diferente, más sociológico. En *Peri Hermeneia* vacía de contenido los elementos del lenguaje, para pasar a recargarlos de significado por convención. En y por sí misma una palabra – como podría ser el caso de nuestro Se —no es nada, carece de significado autónomo—. Toda palabra, incluso las onomatopeyas y sonidos inarticulados, lo es por convención.<sup>477</sup> Con un verbo se dice algo acerca de alguien, pero, en sí mismo, el vocablo, la forma verbal no transmite nada, solo porta un significado prestado. La forma determina la materia, pero por sí misma la forma no es nada sin voluntad social de que así sea. La palabra para Aristóteles es nomos, ley. Nada es ni llega a ser por azar, si no por

---

<sup>474</sup> Platón (*Cratilo*: 421<sup>a</sup>).

<sup>475</sup> Platón (*Cratilo*: 424c).

<sup>476</sup> Platón (*Cratilo*: 432b).

<sup>477</sup> Como curiosidad, me gustaría ilustrar esta perspectiva con la convención literaria para el ladrido del perro. De acuerdo a la convención del idioma español un perro ladra guau, guau, en la convención danesa un perro ladra wow, wow, literalmente.

necesidad o convención.<sup>478</sup> Si el hipotético Se platónico es una imagen refleja, el aristotélico es un término medio, un devenir. Admitiendo la imperfección del lenguaje:

“Igualmente ocurre con el conocimiento: puede ser usado para alcanzar la verdad o para cometer el error”.<sup>479</sup>

El pensador deja un resquicio para la duda acerca de la capacidad de la palabra justa.

El pensamiento romano comparte con el griego la creencia en la fuerza creadora de la Naturaleza:

“Yérguense enebros y ásperos castaños, esparcidas yacen frutas por doquier, cada una debajo de su árbol; todo ríe ahora; pero si el hermoso Alexis de estos montes se alejara, verías aun los ríos agostarse”,<sup>480</sup>

pero la tradición historiográfica achaca al espíritu emprendedor y pragmático de Roma la falta de un cuerpo de pensamiento filosófico que pudiera compararse al griego. La filosofía romana está impregnada por una ideología materialista, de hechos:

“Lo primero que podemos hacer es examinar la naturaleza y la magnitud del hecho en sí”<sup>481</sup>

Del *carpe diem* horaciano al descreimiento del materialista Lucrecio, quien

---

<sup>478</sup> “Así, pues, los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el ciervo-cabrío significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo”. (Aristóteles, *Peri Hermeneia*: Cap. 1).

<sup>479</sup> Aristóteles (*Ética eudemia*: Libro VIII, cap. I).

<sup>480</sup> Virgilio (*Bucólicas*: “Égloga VII”).

<sup>481</sup> Cicerón (*Disposiciones tusculanas*: “Libro III”).

no cree ni en el cielo ni en el infierno, las cuentas se saldan en este mundo; tras la muerte, antesala de la nada, alma y cuerpo se extinguen. La vida tiene que responder a un epicúreo gozar-se:

“En los deseos del placer ausente, despreciaste el actual, y así tu vida, se deslizó imperfecta y disgustada”,<sup>482</sup>

para no arrepentir-se después:

“Has dejado escapar todos los bienes que se te han ofrecido”.<sup>483</sup>

La latina es una literatura más ética que metafísica, de cuestiones cotidianas, que mantiene una separación estricta entre el agente humano y las cosas de un entorno que pacientes esperan a ser manipuladas por aquellos. No hay rastro de confusión morfosintáctica entre la voz activa:

“Corydon, Corydon, quae te dementia cepit!

¡Ah! Coridón, Coridón, ¿qué locura en ti se ensaña ?”<sup>484</sup>

y la voz pasiva:

vaccinia nigra leguntur

los arándanos se recogen<sup>485</sup>

El estoico Cicerón expresa las actitudes plenamente humanas en voz activa:

paenitet

arrepentirse

pudet

avergonzarse

miseret

compadecerse

---

<sup>482</sup> Lucrecio (*De rerum natura/ La naturaleza de las cosas*: “Libro III”).

<sup>483</sup> Lucrecio (*De rerum natura/ La naturaleza de las cosas*: “Libro III”).

<sup>484</sup> Virgilio (*Bucólicas*: “Égloga II”).

<sup>485</sup> Virgilio (*Bucólicas*: “Égloga II”).

Antonia verborum paenituit.

Antonia se arrepintió de sus palabras.<sup>486</sup>

Tampoco emplea Virgilio construcciones reflexivas para expresar sentido medio en las *Bucólicas*:

“Prima Syracosio dignata est ludere versu nostra, neque erubuit silvas habitare, Thalia”.

“Allanose al principio nuestra Musa a juegos del pastor siracusano, sin desdeñarse de habitar los bosques”.<sup>487</sup>

Agustín de Hipona ahonda en el carácter convencional del lenguaje, pero el valor social que recibe la palabra desvela un Se, un sí mismo, oculto. Un signo es:

“lo que se manifiesta a sí mismo al sentido y, además de sí mismo, muestra algo a la mente”.<sup>488</sup>

Ese *plus* de significado es algo distintivo del signo lingüístico, capaz de estimular por sí y por lo que significa.<sup>489</sup> Esta distancia pre-predicativa, el camino que recorre el “por sí” previo a su canalización en signo avanza la ambigüedad del Se barroco, y la incertidumbre, la falta de claridad intencional de la pasiva y del Se impersonal contemporáneos, construcciones en las que echamos de menos un sujeto. La cosa tiene una doble acepción; la cosa en sí, la misma cosa, lo que es – piedra, vara -, y la cosa signo de otra cosa, lo que pueda significar. Las palabras son cosas que significan. Signo es todo (cualquier cosa) que se emplea para significar algo con ella.<sup>490</sup>

La metafísica escolástica se sostiene sobre dos ejes atributivos Se. La aseidad del Dios creador, *ens a se*, y la enseidad de la noción de substancia como *ens in se*. El

---

<sup>486</sup> Cicerón (*Disposiciones tusculanas*: Cap. “Sobre los deberes”)

<sup>487</sup> Virgilio (*Bucólicas*: “Égloga VI”)

<sup>488</sup> Agustín de Hipona (*Principios de dialéctica*: cap. 5).

<sup>489</sup> Agustín de Hipona (*Principios de dialéctica*: Cap. 7).

<sup>490</sup> Agustín de Hipona (*Doctrina cristiana*: “Libro I, 2”).

pronombre Se es, por tanto, elemento gramatical de referencia de la antropología aristotélico-tomista, construida sobre la dualidad hilemórfica forma- materia (la teoría hilemórfica de Aristóteles: forma y materia, que se oponen y se complementan), y las nociones de causa y movimiento ( las 4 causas de Aristóteles: material, formal, eficiente, final).

Para el pensamiento escolástico tomista Dios es el que es, puro acto, existencia, Dios es, Su existencia es Su esencia. El Dios o Yahvé que se dirige a Moisés en el Libro del Exodo (3.14) es el ente creador, el ente *a se*, necesario e infinito. Dios es puro acto, Su esencia es Su existencia. No depende de ninguna otra causa, mientras que el ser humano es el ente creado, contingente y finito. Dios es eterno, solo los entes creados, en los que la existencia no forma parte de la esencia, devienen. Las cosas han llegado a ser, han devenido en lo que son actualmente. Es el sentido etimológico de “existencia”, estar fuera de su causa. El mundo, las cosas son *ab alio*, han recibido la existencia del ser divino, ser en acto y existencia pura (*per se*) y necesaria – una extrapolación de las existencias *primun et per se* y *per accidens* aristotélicas de la Física aristotélica, Libro II.

De la causa se sigue un ser creado, efecto o resultado de la causa.<sup>491</sup> La aseidad del ser necesario es la primera prueba de la existencia de Dios por Tomás de Aquino. Dios tiene la aseidad. Dios, el ente infinito, es el ente creador, el ente *a se*, que no depende de ninguna otra causa, mientras que el hombre, el ente real finito, es el ente creado, *ab alio*. La antropología aristotélico-tomista descansa sobre la noción de persona como supuesto o sustancia que existe en sí misma perfectamente individualizada. Es el Yo-sujeto, lo que existe como unidad sustantiva que persiste a lo largo de su vida, un compuesto de alma (sustancia espiritual) y cuerpo (sustancia material), ambos existentes (*en se*), pero incompletos en sí mismos. Solo Dios es el que es —y las criaturas no son Dios (la defensa panteísta es herejía)—. La sustancia espiritual (el alma o soplo de vida) da forma a la sustancia material (el cuerpo), completando la unidad substancial de los seres creados. En la composición

---

<sup>491</sup> “Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios”. (Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I: “cuestión 2, artículo 3”).

hilemórfica entran en juego una materia pasiva y un agente formal, pero como tal el creativo es un hecho impersonal, un se hace, de la materia se hace una cosa. La potencialidad, la materia es impersonal por indeterminada, solo es conocida, es algo, tras su bautizo por morfé, que la determina. El razonamiento es reconocible en la explicación gramatical contemporánea de activa a pasiva como una involución del existir la cosa. Todo lo que existe es determinado. La existencia es ex-sistere, el ser ahí, es un ser fuera de sus causas, en acto es ya algo real: el carpintero hace una mesa (activa), de la madera se hace, por el carpintero, una mesa (pasiva).

Por definición, el ser viviente es un *ens in se*; un ente en sí mismo, que vive por y para sí. En la filosofía aristotélico- tomista un ser vivo lo es porque se mueve por sí mismo; es un *auto*, un ser con capacidad de autoalimentación,<sup>492</sup> un *automaton*, un algo que se produce de suyo.<sup>493</sup> Lo que tiene vida crece y envejece, se autoregenera, los cuerpos inertes, no. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.<sup>494</sup> El alma es aquello por lo que vivo, pero de mi voluntad depende que mi soporte corporal se mueva o se dé un impulso. Empleamos un lenguaje explícita o implícitamente reflexivo en este ámbito, no específicamente humano, puesto que también el animal se mueve por sí mismo y a voluntad. Por tanto, el ser no solo es *in se*, además de ser *in se*, el ser “se es”, tiene vida propia, automoción. La *enseidad*, la transitividad (como determinación del alma sobre el cuerpo) y la reciprocidad (en la unidad substancial) son ramas de un tronco común Se en la filosofía aristotélico- tomista. El alma es la entidad definitoria, la esencia del ser humano según Aristóteles. La mente o intelecto y el cuerpo o sensibilidad son las sustancias *en se* que componen el ente sujeto, el yo, que persiste como unidad sustantiva a lo largo de una vida. La sustancia espiritual (el alma) da forma a la sustancia material (el cuerpo) en la persona. La relación cuerpo-alma es también transitiva para Agustín

---

<sup>492</sup> Aristóteles (*Acerca del alma*: “Libro I”).

<sup>493</sup> Aristóteles (*Física*: “Libro I”).

<sup>494</sup> Aristóteles (*Acerca del alma*: “Libro I”).

de Hipona; el alma dirigente y el cuerpo que trasmite del alma a la materia.<sup>495</sup> La mente y el cuerpo, la unión sustancial, son los soportes funcionales del ser viviente. El Yo (sustancia completa, el supuesto) es un compuesto de alma y cuerpo, dos sustancias que existen en sí, pero que resultan incompletas si están independientes una del otro. Su relación es de reciprocidad, un Se recíproco, de dos entidades entre sí.

En la metafísica tomista, el alma es el principio por el que sentimos, nos movemos y entendemos los humanos. Tres son los tipos de alma en la filosofía tomista: vegetativa, sensitiva e intelectual. Los órganos del alma vegetativa funcionan de manera totalmente autónoma. Son, en esencia, actuaciones impersonales; Uno, todo el mundo, respira, hace la digestión, o es el propio órgano el que funciona por su cuenta (el corazón late). No cabe en las funciones la intromisión de la voluntad humana, ni nos damos cuenta de lo que hacemos, y cuando nos damos cuenta, lo racionalizamos en acusativo, como si de mover un órgano se tratara, afirmamos “yo respiro” o “estoy haciendo la digestión”. La lengua romance se ha especializado, y hemos hecho un hueco para los hechos de apetencia y movimiento, fuentes de la vida sensitiva, que admiten un verbo que suele ir acompañado de un pronombre Se: moverse, irse. Expresamos la percepción, la experiencia de los fenómenos físicos en construcciones acusativas (veo/vemos el coche rojo), en cambio el reflexivo marca el carácter personal, único e intransferible, aunque comunicable, de la vivencia como experiencia síquica: Juan se siente triste, Juan se alegra.

Con la revolución del yo cartesiano la filosofía se humaniza, afectando al vínculo que unía a la gramática y la teología en el pensamiento medieval. El problema de la inmortalidad del alma y la radical disolución en Dios deja paso a la preocupación por la mortalidad del cuerpo. La filosofía del cuerpo humano sigue bebiendo de las fuentes griegas.

*Discurso del método* y *Meditaciones metafísicas* son viajes iniciáticos. En *Meditaciones* Descartes se presenta ante el lector como un Yo ingenuo que se

---

<sup>495</sup> Agustín de Hipona (*Confesiones*: “Libro XI”, cap. 7).



sorprende e interroga a sí mismo hasta que se percata (*je me suis apercu*) de su error por no poner en duda la fiabilidad de los sentidos:

“Ya me percaté hace algunos años de cuántas opiniones falsas admití como verdaderas en la primera edad de mi vida.”<sup>496</sup>

Los sentidos engañan, son cizañeros, introducen incertidumbre en la relación entre el Yo y sí mismo, así que “me engaño a mí mismo”.

El corporal (res extensa) y el anímico (res cogitans) son dos principios diferentes, intercomunicados por la glándula pineal. El cuerpo, res extensa, es más que la imagen de una extensión, un soporte de mi Yo: yo,

“estoy unido a él estrechísimamente y como mezclado, de manera que formo una totalidad con él”.<sup>497</sup>

La propuesta cartesiana es pura voz media reflexiva: me lavo, me peino, pero también me siento, me contagio, me duelo, etc.:

“No puedo separarme de mi cuerpo, que siento mío”.<sup>498</sup>

En este sentir mío se entrelazan mente y cuerpo.

Descartes presenta los estados del yo como vivencias de la tercera persona:

499

“Cuando doy más vueltas a la cuestión veo sin duda alguna que estar despierto no se distingue con indicio seguro del estar dormido.”<sup>500</sup>

Estar despierto se distingue de estar dormido. Descartes desarrolla un Yo asertivo envuelto en un verbo en forma impersonal. Es el recurso cartesiano al *ut dictum est* tomista, que consiste en presentar el acto subjetivo, que busca objetividad escondido en lo dicho, un intento de objetivar lo más subjetivo en lo que se dijo (*Ut*

<sup>496</sup> Descartes (1641: “Primera meditación”).

<sup>497</sup> Descartes (1641: “Sexta meditación”).

<sup>498</sup> Descartes (1641: “Sexta meditación”).

<sup>499</sup> La escritura cartesiana en estilo impersonal es signo de su tiempo. Fónagy (2006) lo denomina el “on de modestia”.

<sup>500</sup> Descartes (1641: “Primera meditación”).

*dictum est*).<sup>501</sup>

Descartes emplea la construcción reflexiva, en sentido impersonal, para apoyar sus argumentos:

“No sé qué responder a estos argumentos, pero finalmente me veo obligado a reconocer que de todas aquellas cosas que juzgaba antaño verdaderas no existe ninguna sobre la que no se pueda dudar, no por inconsideración o ligereza, sino por razones fuertes y bien meditadas.”<sup>502</sup>

Tras este párrafo adivino que el exterior ya resulta amenazante para el Yo autobiográfico, que es el propio Descartes, de la segunda meditación. El texto se inicia con una construcción pasiva:

“He sido arrojado a tan grandes dudas por la meditación de ayer, que ni puedo dejar de acordarme (el Yo que reacciona, mi comentario) de ellas ni sé de qué modo han de solucionarse; (el mundo es autónomo, mi comentario)”.<sup>503</sup>

Descartes se da cuenta de la falsedad del mundo, aunque no abandona, se hace cargo: “me esforzaré”. dice.

El sujeto cartesiano es un compuesto relacional entre el Yo, el cuerpo y los sentidos, “Soy porque existo”-aunque el Yo es un enigma (“aunque no sé quién soy”)-. Es un Yo en diálogo consigo mismo, a través de los sentidos, gracias al pensamiento. “Pienso, luego existo. Soy una cosa que piensa – imagina”. Este Yo que busca y se interroga a sí mismo es necesariamente un Se prudente, que duda, que se reconoce frágil. El verbo central es “figurarse”, un verbo que advierte del error de percepción:

“Es indudable que este concepto, tomado estrictamente así, no depende de las cosas que todavía no sé si existen, y por lo tanto

---

<sup>501</sup> “El uso reiterado del *ut dictum est* viene a confirmar la objetividad con que este texto fue escrito (...)” explica Faitanin, (1991: 32) en la Introducción al opúsculo tomista “Sobre el principio de individualización”. Por ejemplo, “Communicatio autem sua est, ut dictum est” (pg. 83).

<sup>502</sup> Descartes (1641: “Segunda meditación”).

<sup>503</sup> Descartes (1641: “Segunda meditación”).

de ninguna de las que me figuro en mi imaginación. Este verbo «figurarse» me advierte de mi error; puesto que me figuraría algo en realidad en el caso de que imaginase que yo soy algo, puesto que imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corpórea”.<sup>504</sup>

Es un Se modal, apoyo de los sentimientos e imaginaciones, que son modos de pensar.<sup>505</sup>

Descartes avanza a lo largo del texto con pies de plomo; se figura, se imagina, se le ocurre. El Yo de Descartes es de por sí reflexivo, se trata de una acción verbal, pensar, más bien, reflexionar, pensar sobre uno mismo:

“ya que solamente puedo juzgar aquello que me es conocido. - y de lo único que tengo certeza de conocer es que pienso – una acción, un verbo – no el objeto, el pensamiento en sí, que es incierto. Cualquier acto que requiera pensamiento es real. El pensar es lo real”.<sup>506</sup>

El objeto (directo) ha quedado al margen y, más abajo, lo dejará en la anonimia.

El Yo advierte que puede hacer algo consigo mismo, redirigir su atención, un movimiento de ida y vuelta, a la casa del ser. Más adelante Schlegel replicará este viaje de ida y vuelta, que es el de todo enunciado comunicativo. Es un movimiento hacia sí mismo, reflexivo, de regreso a casa, y por tanto la disociación (sujeto- se) es inevitable, “Yo soy el que dudo” -una construcción que recuerda al “Yo soy el que es” bíblico-. Dios existe, Descartes piensa. En la duda hay un desdoblamiento, propio de las construcciones reflexivas, que remite a Plotino. Un Yo (que sigue siendo indefinible) y un yo que piensa (y, por tanto, me define), más claro en la sintaxis francesa, porque el sujeto no se elide, a diferencia del español, que cuenta con expresiones de tipo “A mí se me ocurre”. El Yo pienso me asegura con certeza de que existo (vivo, remite al verbo vivir), nada me aclara quién soy, más allá de una cosa

---

<sup>504</sup> Descartes (1641: “Segunda meditación”).

<sup>505</sup> Descartes (1641: “Tercera Meditación”).

<sup>506</sup> Descartes (1641: “Tercera Meditación”).

que piensa. No dice una cosa que se piensa a sí misma, pero toma de nuevo distancia de sí mismo, se vuelve a desdoblarse, eludiendo la responsabilidad subjetiva, avanzando por las arenas de la incertidumbre, porque una cosa es algo impersonal, anónima. La crítica del juicio kantiano ahondará en la relación entre el sujeto juzgador y la cosa juzgada. Solamente puedo juzgar aquello que me es conocido.

El “episodio de la cera”, descrito en la Segunda meditación, está construido en pasiva impersonal, invitando al lector a participar de la investigación, cargando la fuerza sintáctica sobre la cera manipulable por cualquiera de nosotros:

“Pero he aquí que mientras hablo se la coloca junto al fuego;”<sup>507</sup>

Descartes no manipula el objeto, no coloca la cera sobre el fuego, pero a la cera “se la coloca”, es decir, que cualquier observador puede colocarla:

“Tomemos, por ejemplo, esta cera: ha sido sacada de la colmena recientemente, no ha perdido todo el sabor de su miel y retiene algo del olor de las flores con las que ha sido formada; su color, su figura y su magnitud son manifiestos; es dura, fría, se toca fácilmente y si se la golpea con un dedo emitirá un sonido; tiene todo lo que en resumidas cuentas parece requerirse para que un cuerpo pueda ser conocido lo más claramente posible. Pero he aquí que mientras hablo se la coloca junto al fuego; desaparecen los restos de sabor, se desvanece la figura, su magnitud crece, se hace líquida y cálida; apenas puede tocarse y no emitirá un sonido si se la golpea.”<sup>508</sup>

La cera es *fisís*, revela la vida propia de los seres naturales, que crecen, se muestran,

“se me mostraba con unas cualidades y ahora con otras totalmente distintas.”<sup>509</sup>

Todo cambia. La vida es movimiento, las cosas mutan. Pero, paradójicamente,

---

<sup>507</sup> Descartes (1641: “Segunda Meditación”).

<sup>508</sup> Descartes (1641: “Segunda Meditación”).

<sup>509</sup> Descartes (1641: “Segunda Meditación”).

son cambios difícilmente reprobables por los sentidos. Entre el sujeto (en mí mismo) y el objeto (fuera de mí) hay un velo de incertidumbre. La razón bien puede errar; me engaño a mí mismo con mi lenguaje:

“El principal error y el más común que se puede encontrar en ellos, consiste en juzgar las ideas que existen en mí iguales o parecidas a las cosas que existen fuera de mí,”<sup>510</sup>

¿En qué momento el lenguaje dejó de ser fiable? El lenguaje ya está presente (no importa si es algo natural o convencional). Es el uso, la elección, la voluntad determinante del sujeto imperfecto lo que induce al error. Las cosas del exterior no dependen de uno mismo, por tanto, se impone un regreso, acercarse a sí mismo, investigando los errores cometidos por la facultad del entendimiento.

Spinoza eleva la impersonalidad a *causa sui*, al Hacedor. En Dios se dan las ideas, sean relativas al alma humana o a la idea del conocimiento del cuerpo humano. En la proposición X de *Ética*, Spinoza afirma:

“Pues todos reconocen que Dios es la única causa de todas las cosas, y tanto de su esencia como de su existencia; esto es, Dios es causa de las cosas no sólo según el devenir, como dicen, sino también según el ser.”<sup>511</sup>

El cuerpo es una extensión existente en acto, existe tal como lo sentimos.<sup>512</sup> El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo.<sup>513</sup> El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.<sup>514</sup>

Donde el racionalista Descartes, en “Meditaciones”, ve en el empleo del lenguaje auto-engaño y equivocación, el idealismo verá un poder liberador en un creciente optimismo ante las capacidades de la mente y espíritu humano para

---

<sup>510</sup> Descartes (1641: “Tercera Meditación”).

<sup>511</sup> Spinoza (1677: “Proposición XVII”).

<sup>512</sup> Spinoza (1677: “Proposición XIII”).

<sup>513</sup> Spinoza (1677: “Proposición XIX”).

<sup>514</sup> Spinoza (1677: “Proposición XXIII”).

controlar y determinar la realidad por medio del lenguaje. Asumido, desde la crítica de la razón pura kantiana (1781), que el sujeto es la fuente que construye el conocimiento del objeto, el lenguaje será considerado el medio de determinar y comunicar la realidad. La subjetividad es el principio constitutivo del lenguaje, según von Humboldt (1836),<sup>515</sup> la libertad originaria del hombre se realiza en el lenguaje, según Fichte <sup>516</sup> - para uno y otro, el lenguaje es una necesidad humana.

De acuerdo a sus temas el yo romántico emplearía un se reflexivo, particular, que describe la singularidad del alma, el espíritu individual, la libertad, el mundo invisible, la constante poesía, la imaginación de las reglas cotidianas. <sup>517</sup> Por el contrario, el Yo absoluto idealista desembocaría en un Se impersonal, el que corresponde a la conciencia absoluta.<sup>518</sup>

El dualismo metodológico de Hegel deja fuera de la lógica, como ciencia del pensamiento, de sus determinaciones, la actividad de otras facultades de tipo volitivo y sensitivo (sensibilidad, intuición, imaginación, etc.), caracterizadas por el apetito, el deseo, el querer, etc.. No hay, por tanto, espacio en el lenguaje para la sensibilidad. El lenguaje es una determinación lógica, obra del pensamiento

---

<sup>515</sup> El lenguaje es una necesidad intrínsecamente humana. “*The bringing-forth of language is an inner need of human beings, not merely an external necessity for maintaining communal intercourse, but a thing lying in their own nature, indispensable for the development of their mental powers and the attainment of a worldview, to which man can attain only by bringing his thinking to clarity and precision through communal thinking with others*”. (von Humboldt, 1839/1999: cap. 3)

<sup>516</sup> Fichte incide también en lo intrínsecamente humano del lenguaje. “hay que deducir de la naturaleza de la razón humana la necesidad de este descubrimiento; es preciso demostrar qué y cómo la lengua ha tenido que ser inventada”. (Fichte, 1795: 1).

<sup>517</sup> “Let each pursue his own joyful confidence, in the most individual manner; for nowhere has the right of individuality more validity – provided individuality in what this word defines: indivisible unity and inner and vital coherence – than here, where the sublime is at issue. From this standpoint, I would not hesitate to say that the true value, indeed the virtue of man, is his originality”. (Schlegel, 1982: 101).

<sup>518</sup> “La pensée que l’idéalisme hégélien mettait dans la subjectivité avait également pour point du départ cette orientation égocentrique du sujet. L’effort remarquable de la dialectique consistait à montrer la nécessité de la conversion de cet egoïsme à l’Être et à la Verité et, par là même, à révéler uner pensée qui sommeillait dans la subjectivité du sujet” (Levinas, 1996: 79).

humano, que es universal.<sup>519</sup> La comunicación es mediación, pero no el signo en sí, que es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo.<sup>520</sup> La reflexión introduce un cambio.<sup>521</sup> Es la esencia de la concepción del objeto:

“Concebir un objeto no significa otra cosa que captarlo bajo la forma de algo condicionado y mediado, con lo cual, cuando este objeto es lo verdadero, infinito o incondicionado, concebirlo significa cambiarlo en algo condicionado y mediado, y de esta manera, en vez de captar lo verdadero pensándolo, convertirlo más bien en no verdadero”.<sup>522</sup>

La inclusión / exclusión mutua del dualismo hegeliano,<sup>523</sup> sumerge el objeto en el sujeto en la reflexión, desvirtuándolo. Hay una transitividad de principio, las cosas son un haber.<sup>524</sup> La hegeliana es una reflexividad absorbente:

“Pues este ser puesto ha sido también inmediatamente superado y es más bien la reflexión de la causa hacia sí misma, su originariedad; sólo en el efecto la causa es real y efectiva y es causa”.<sup>525</sup>

Hegel aborrece la dispersión. Lo singular es desechable, por extrínseco, como la pluralidad, solo la esencia universal es válida. Hegel entrelaza tiempo y espacio en la noción del ahora: cada punto del espacio es un ahora:

“El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-afuera-de-sí, es

---

<sup>519</sup> Hegel (1817/1997: § 20).

<sup>520</sup> Hegel (1817/1997: § 458).

<sup>521</sup> Hegel (1817/1997 : § 22).

<sup>522</sup> Hegel (1817/1997: §62).

<sup>523</sup> Hegel (1817/1997: “Ser-para-sí”, § 97).

<sup>524</sup> Hegel (1817/1997: “Ciencia de la lógica”, § 23).

<sup>525</sup> Hegel (1817/1997: “Relación de causalidad”, § 153).

igualmente algo simplemente abstracto e ideal. Es el ser que siendo, no es, y que no siendo, es; es el devenir intuido, es decir, que las diferencias precisa y simplemente momentáneas o que inmediatamente se superan, están determinadas como exteriores, esto es, como exteriores a sí mismas, sin embargo”.<sup>526</sup> “El tiempo mismo es ese devenir, ese surgir y perecer”.

Kierkegaard escribe a la contra, como reacción al hegelianismo, corriente dominante en la filosofía del siglo XIX. El Yo libre kierkegaardiano frente al nómico Yo no-Yo hegeliano.

Kierkegaard contrapone a la inmanencia, razón, e historia mundial hegeliana la transcendencia, pasión y existencia subjetiva.<sup>527</sup> El devenir implica una libertad que va en contra de la lógica, conlleva melancolía, decisiones. La mediación hegeliana es un entrar en, la kierkegaardiana es un salir de. La sensación, en un extremo, la totalidad, en el otro, median la percepción de los fenómenos según Hegel; la mediación kierkegaardiana es el mismo autor, son sus seudónimos, una manera indirecta de escribir por medio de bucles, de perífrasis, un salir para regresar. Es el meollo de la reflexividad como estructura dramática. Es posible que la estrategia estilística de Kierkegaard envuelva motivos de búsqueda de singularidad, una búsqueda de sí mismo, combatir la melancolía, o enviar un aviso al lector contra la amenaza de la gente.<sup>528</sup>

El “*sig selv*” (sí mismo) kierkegaardiano es la vida de cada uno; si la filosofía kierkegaardiana tiene alguna aplicación práctica es por su llamada a que cada uno controle su propia vida:

*“at besinde paa sig selv og sit liv”*

tener control sobre la propia vida.

---

<sup>526</sup> Hegel (1817/1997: “El tiempo”, §258).

<sup>527</sup> Carlisle (2005: 57) contrapone el movimiento de recolección, orientado hacia el pasado, hegeliano al movimiento de repetición, orientado hacia el futuro, kierkegaardiano.

<sup>528</sup> Aumann (2010), acerca de la estrategia de escritura indirecta y el empleo de pseudónimos por Kierkegaard.



El impersonal de Kierkegaard es el *Man*. En danés la impersonalidad se expresa mediante los pronombres *Man* (Se) y el indefinido *Der* (*er*) (hay). Los pronombres expresan acciones generales, impersonales, sin sujeto explícito:

*man tænker*

se piensa

*der er*

hay

*der ser*

se ve

En una Carta abierta a J. Heiberg (un reputado filósofo danés de la época), Kierkegaard opone el *Man* al *enkelte*, la generalidad humana al individuo singular. Es un *man*, como dice, con *mandstyrke* literaria, como tiene que ser. El *man* kierkegaardiano es un Se medieval, un imperativo, incoactivo, inductor de la acción:

*man smiler*

hay que sonreír,

que media en la transición de lo posible a lo real, frecuentemente introducido por conjunción:

*naa man*

cuando se

*saa man*

entonces se

*saa læser man det*

entonces no queda otra que leerlo

Fiel a sí mismo, Kierkegaard titula *Enten eller* (O bien ... o bien) a la contra de Hegel. Como elemento gramatical *Enten eller* es una conjunción con un valor a la vez

integrador, conjuntivo (*aut-aut*) y excluyente, disyuntivo (*et-et*).<sup>529</sup>

La conjunción disyuntiva del título *Enten eller* facilita dos cosas: Como toda conjunción es un elemento de enlace interno que facilita la taxia textual, el movimiento del pensamiento ordenado en el texto. Además, permite la paradoja. La licencia literaria de la conjunción en el título adquiere un significado que la definición aristotélica le negaba a la partícula. En *Poética* Aristóteles describe la conjunción como una parte de la oración no invasiva, que ni estorba ni añade contenido superfluo al enunciado.<sup>530</sup> Según Aristóteles la conjunción es una parte de la oración capaz de unir, pero carece de significación propia. Es una de las 8 partes de la oración para Dionisio de Tracia, quien cataloga juntas a conjunción y pronombre por su labor funcional. En la interpretación medieval, comenzando por Boethius, como *parts orationis* la conjunción significa como modo de unir dos elementos de una oración como polaridades.<sup>531</sup> Lo peculiar de la conjunción disyuntiva es que no permite la co-ocurrencia, distinguiéndola de una tercera parte. Sumiendo una cosa y la otra en el título Kierkegaard no hace más que levantar el polvo a las paradojas intrínsecas al sistema dual de la lógica hegeliana, la imposibilidad de que algo y su contrario ocupen el mismo sitio y a la misma hora.

El pronombre sustituye y la conjunción une (y separa), pero siempre con referencia al nombre, o voz principal de la oración. Kierkegaard explora las propiedades funcionales del pronombre y conjunción —sustitución y vínculo para unir voces significativas— en *Enten Eller*. La gramática renacentista vincula conjunción y el modo o manera de significar optativo. Las conjunciones

---

<sup>529</sup> “3) Habiéndose sentado al mismo tiempo en esta exteriorización [o extrinsecación] del concepto la identidad interna, lo universal resulta ser el género que en su singularidad exclusiva es idéntico consigo; el juicio que tiene a este universal como sus dos lados, una vez como tal y la segunda como círculo de la particularización suya excluyente de sí (es decir, cuyo «o esto o aquello» [aut - aut] es igualmente el género en cuanto «tanto esto como aquello» [et - et], es juicio disyuntivo). La universalidad, primeramente, como género y después también como círculo completo de sus especies, queda así sentada y determinada como globalidad”. (Hegel, 1817/1997: “Juicio a la necesidad”, §177).

<sup>530</sup> Aristóteles (*Poética*: 1456a 38-b 6).

<sup>531</sup> Bursill-Hall (1971: 88).

condicionales introducen el modo optativo “por el cual deseamos alguna cosa, por que 'optare' es desear; como ¡o, si amases a Dios!”<sup>532</sup> pero toda conjunción, en general, está orientada hacia el futuro al permitir que la acción continúe, “en esta manera todas las conjunciones se pueden llamar continuativas”.<sup>533</sup> La conjunción kierkegaardiana es disyuntiva, crea orden mediante paradojas. Es opción, y también separa partes, ordenando y aclarando el sentido encerrado en el texto, como si de un antiguo método de construcción sintáctica se tratara.<sup>534</sup>

El acto práctico del decir es la expresión de un logro interior. La finalidad del decir es concreta, intencional, porque todo acto es objetivante, una tesis. El signo “decir”, “lo dicho” es indicativo (apunta a algo) y expresivo (significativo), indicio o manifestación de la realidad síquica del hablante y el sentido propio de la expresión.<sup>535</sup> La improductividad del acto expresivo que no constituye objeto,<sup>536</sup> y la no funcionalidad de las significaciones que están sumidas en el hablar,<sup>537</sup> pero no son dadoras de sentido, nos pone frente al problema de los pronombres superfluos, del Se en “se relame” o “se duerme”.

A finales del XIX la fenomenología de Husserl y la filosofía analítica de W. Frege abren nuevos enfoques para el estudio del lenguaje. Ambos desconfían del lenguaje. La confianza de Husserl en la superioridad del acceso intuitivo al fenómeno frente la pretendida indefinición del lenguaje filosófico, y la desconfianza de Frege hacia los conceptos ambiguos y confusos del lenguaje natural.

*El método cartesiano de la duda destruyó la certeza de la experiencia sensible. En Meditaciones cartesianas Husserl ya escribe desde un nosotros, sobre un Se plural que juzga. El pensamiento se ajusta a la cosa. Todas las vivencias y experiencias son*

---

<sup>532</sup> Nebrija (1492: cap. xxx).

<sup>533</sup> Nebrija (1492: cap. XVII).

<sup>534</sup> Melampo en su comentario a la gramática de Dionisio de Tracia: “Por la separación de las palabras vemos el sentido encerrado”.

<sup>535</sup> Martínez Bonati (1960: 41).

<sup>536</sup> Martínez Bonati (1960: 66). Husserl (*Ideas*: cap. 124).

<sup>537</sup> Martínez Bonati (1960: 66). Husserl (*Investigaciones Lógicas*: “Sexta”, párrafo 15.).

*encuentros, actos de acercamiento de la estructura de expresión (activa) y la de percepción (pasividad). Cuando se juzga, a distancia de la cosa, se asume, se presume. La evidencia de la existencia del mundo no es apodíctica. El mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad. Nosotros frente al mundo, que se muestra (medialidad) ante nosotros (impersonalidad 2. persona).*

El ego trascendental es anterior, desde el punto de vista del conocimiento, a toda realidad objetiva.<sup>538</sup> La fenomenología retrotrae el mundo exterior a la conciencia, pero las unidades de significación husserlianas no son reducibles a fenómenos síquicos del pensamiento.<sup>539</sup> Las unidades de significación son objetos ideales, irreducibles a los objetos reales. La pre-condición para el juzgar fenomenológico es el estado de epojé, la suspensión temporal del juicio, que es un retorno a mi vida pura, a mí mismo como conciencia. La reducción fenomenológica trascendental no pone delante un sujeto cartesiano pensante, realidad objetiva, pero un ego trascendental, que es un mí mismo como pura conciencia.

¿Cuál es la relación entre el sujeto y el Se husserliano en una oración? El sujeto reflexiona, percibe, recuerda, predica, valora, propone fines, además de mostrar, señalar, atraer la atención con su mirada un sujeto intencional, intención de sí mismo.<sup>540</sup> La vivencia de la conciencia no es un objeto único, es más bien una corriente de la conciencia, similar al río de Heráclito,<sup>541</sup> que arrastra objetos descritos adverbialmente (aquí, allí, de frente, etc.), una manera de poner en perspectiva el entorno que los pintores cubistas reflejarán en los múltiples puntos de vista en los que se descomponen sus obras. Lo singular del Se, como sí mismo husserliano es su formar parte de la diversidad de miradas, de la contemplación

---

<sup>538</sup> Husserl (1929: "Meditación segunda").

<sup>539</sup> "Mediante la epojé fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida síquica – el reino de mi propia experiencia psicológica – a mi yo fenomenológico trascendental, al reino de la experiencia fenomenológico trascendental del yo". (Husserl, 1929: "Meditación primera", §11).

<sup>540</sup> Husserl (1929: "Meditación Segunda").

<sup>541</sup> Husserl (1929: "Meditación Segunda").

cubista del objeto sujeto.<sup>542</sup> En mi propio ego se constituye para mi el mundo común para todos nosotros.<sup>543</sup> Es la aceptación del plural nosotros por ego, reconocer que no somos anacoretas, que la vida es en común. Es la esencia de la compleja modernidad, con preguntas universales para una realidad de múltiples caras, pero imposible de aprehender, infinita; un eterno misterio, oscura, envuelta en capas de significado;<sup>544</sup> pura impersonalidad, no necesariamente anónima, pero inaprensible, para la fenomenología. La distancia fragmentada entre el sujeto y el Se es ya infinita, aunque el intento de acercarlos todavía merece la pena. Con Levinas la distancia ya será considerada insalvable.<sup>545</sup>

Ego es un punto de radiación temático. El significado se encarna en las palabras, fundiéndose ambos en el hablar. No es que las palabras encarnen el significado, es el significado (sujeto) que se encarna (acción, voz media) en las palabras (objeto, soporte). El ego de Husserl es intencional, la experiencia vivida es direccional, un hacia afuera extrovertido del Se acusativo, un íntimo hacia adentro, dejarse hacer del Se pasivo, receptor. Pero hay un filtro, una selección de la experiencia vivida por ego, centro de la acción y la pasión. La expresión no expresa todo o expresa demasiado con un lenguaje expletivo.<sup>546</sup>

La experiencia está sujeta a una eterna dinámica de actividad y pasividad. Actividad y pasividad son diferentes modos de ejecución del logro temático. Cada

---

<sup>542</sup> Husserl (1929: "Meditación Tercera").

<sup>543</sup> Husserl (1929: "Meditación Cuarta").

<sup>544</sup> " *Mediante el mito de la identidad cultural, distinta e irreductible, postulada para cada pueblo, nación o etnia, la común condición de los hombres que forman parte de esas etnias, naciones o pueblos, no ya en cuanto son hombres, sino en cuanto son copartícipes o herederos de tradiciones culturales comunes, quedará encubierta o eclipsada por el postulado de la irreductible identidad con sus culturas*" (Bueno, 1996: 70).

<sup>545</sup> "Toda mi intimidad queda investida como un a-mi-pesar-para-otro. A pesar de mí, para-otro; esta es la significación por excelencia y el sentido del sí-mismo, del *se* – acusativo que no deriva de ningún nominativo- el hecho mismo de reencontrarse al perderse." (Levinas, 1984/2010: 35).

<sup>546</sup> Acerca de los límites de la expresión lingüística, sostiene Husserl: " But we must be more careful here. The human being does not actually ex-press" all of his psychic life in language, nor can he express it through it". (Husserl, 1926: 13).

intención es anticipatoria, hacia algo que puede ser alcanzado mediante una realización: de sí mismo en el futuro. El Se husserliano es una reproducción, un volver a hacer presente lo que antes se dijo y alegó. Todo lo nuevo reincide sobre lo viejo. Representar es hacer presente algo con palabras o imágenes. Es un re-ferir, un re-tornar el recuerdo, que actualiza el pasado como vivencia actual (con claridad, con oscuridad), pero esa “representación” es esencialmente distinta de la de la cosa que es.

La mirada *mentante*, directiva del *tilbagevisende stedord* (término para reflexividad, en danés, literalmente “pronombre que echa la vista atrás”) actualiza la conciencia interna en una posición predicativa. Es una vivencia (*erleib*) ya encarrilada hacia su percepción. Cuando se enuncia el Se, el sujeto es ya pasado de su rhema, pero mantiene la unidad en el devenir. En principio, todo acto es ya acusativo, por intencional y déictico.<sup>547</sup> Para los gramáticos, las medias y las impersonales coinciden en que algo sucede. La impersonalidad es activa, aunque desconocemos el autor; a quien evitamos en la pasiva (la pasividad carece de participación activa egoica), y en la media, algo sucede a alguien (que puede ser autor o paciente sin intención). Sin embargo, todo lo constituido activamente se hunde en el fondo, transformación de lo activo en pasivo, anticipando Husserl la dinámica fondo- primer plano de la lingüística cognitiva:

“But everything that is actively constituted sinks into the background and is transformed into a passivity.”<sup>548</sup>

La dinámica de planos husserliana ejemplifica la esencia de la actividad moderna, tematizar el sujeto un objeto, enriqueciendo de sentido el objeto en la pasividad.

La primera persona es el principio de organización analítico de la fenomenología, que estudia la dimensión constitutiva de la subjetividad en el

---

<sup>547</sup> “ For the ego, as pure ego, is absorbed in each act and interest, it is directed toward something and absorbed in

it.” (Husserl, 1926: 26).

<sup>548</sup> Husserl (1926: 312).

mundo.<sup>549</sup> Husserl escribe en primera persona plural,<sup>550</sup> la que corresponde a la mediación de la conciencia del investigador posicionado ante el mundo; es su respuesta a la pregunta seminal de Kant acerca de cuál es la condición de posibilidad para la aparición de los objetos, el conocimiento del mundo como fenómeno. La fenomenología estudia la constitución de un objeto con significado a través de la experiencia personal. Investiga las cosas en sí mismas, cómo se manifiestan y cómo las experimentamos (imaginación, memoria, percepción). En la fenomenología kantiana, el ser humano accede a los fenómenos, pero no puede penetrar en su interior, que es la realidad de las cosas. Percibimos y transmitimos la experiencia en términos del significado que esta tiene para nosotros, desde una primera persona, independiente de los componentes de la misma. La fenomenología trascendental de Husserl no admite ni la separación del conocimiento y la realidad ni que el conocimiento sea un reflejo de la realidad, un mundo en sí mismo que el sujeto capta. La conciencia es mediadora. El naturalismo no hace justicia a la dimensión trascendental de la conciencia, que es de uno. El signo husserliano externaliza, materializa lo que yo quiero decir, mi *Meinen*, yo mismo inicio el proceso para que me comprendan.<sup>551</sup>

---

<sup>549</sup> “The lifeworld (Lebenswelt) is one of phenomenology’s basic concepts. It’s connected to the fact that we are already situated in the world. It is the collection of situations in which we find ourselves involved – it is the world as we live it, not just the world as it opens up in front of us as perceiving subjects, but the world which is at the same time something already there operating as the meaningful background for all of our actions and interactions. The lifeworld is the world we take for granted, rather than the world as we study it through science, or represent it through art. The lifeworld, in this sense, is not the world that we take as object, as something distinct from ourselves but is rather a specification of our existence”. (Gallagher, 2012: “Introduction”).

<sup>550</sup> “Empezamos de nuevo, pues, cada uno para sí y en sí, con la resolución propia de unos filósofos que inician radicalmente su actividad: lo primero, dejar en suspenso todas las convicciones válidas hasta ahora para nosotros, y con ellas todas nuestras ciencias.” (Husserl, 1929/1979: §3).

<sup>551</sup> “El signo, en cuanto objeto, se constituye para nosotros en el acto de aparecer. Este acto no es todavía un acto designativo; necesita, según el sentido de nuestros análisis anteriores, enlazarse con una nueva intención, con un nuevo modo de aprehensión, por medio del cual es mentado no lo que aparece intuitivamente, sino algo nuevo, el objeto designado”. (Husserl, 1905/1999: cap. 2 §14).

El lenguaje es la condición de la posibilidad para la filosofía analítica. El lenguaje son los límites del pensamiento, y si de algo no sabemos, mejor callar, afirmaba Wittgenstein en Tratado Lógico-filosófico de 1921,<sup>552</sup> un enunciado provocador que recuerda a la negación del movimiento por Parménides: el ser es igual a sí mismo. La fenomenología, sin embargo, admite el circunloquio. Si no se me entiende, busco una manera alternativa para mantener el intercambio, que es con el otro y conmigo mismo. En la segunda parte de *Investigaciones lógicas*, capítulo VI Husserl sostiene que los enunciados expresan nuestras intenciones. Husserl subordinaba el lenguaje al pensamiento, pero la relación del sujeto con el lenguaje es mutuamente coercitiva, de y hacia las palabras, que señalan a voluntad del usuario, pero demandan su uso. La reflexividad es mediadora con el mundo en una concepción fenomenológica. La reflexividad es una función mediadora. En un acto del habla intencional tengo conciencia de lo que hablo y de con quién hablo. De este planteamiento se infiere una reflexividad de base en el diálogo de tú a tú por el que entablamos conversaciones comunicando intenciones en el habla cotidiana. La reflexividad es parte mediadora del acto comunicativo, un vehículo para la transición de signo a significado. En cualquier conversación hablamos para un interlocutor que desentraña nuestras intenciones desde un “tú te”, “él/ella se” (tú te crees que; me digo a mí mismo: él se cree que). Es el empirismo del fenómeno de conciencia en el acto del habla, con un Se que no deja de jugar un papel deíctico, actualizándose en esta tercera persona una ausencia, que es el desconocimiento del Otro.<sup>553</sup>

El tiempo es para Zubiri (2008) una manera de ser y estar en el mundo. En la acción temporal del sintagma verbal se condensa un modo de estar en el mundo, un modo adverbial. El “ya” fue, el “ahora” es, el “aún” será; ser significa un “es ya aún”, un mientras se actualiza lo real en el Mundo.<sup>554</sup> El devenir como realización, acción resolutive agustiniana es una cadencia, un siendo gerundial en la filosofía

---

<sup>552</sup> Proposición n. 7.

<sup>553</sup> " If I am not mistaken, a generalized use of deictic signs of role originates where language goes beyond what is present and renders things absent in narrative", (Bühler, 1934/2011: 433).

<sup>554</sup> Zubiri (2008: 313).



“adverbial” de Zubiri. El Instante, que es mediador en Parménides, media en cada salto del reposo al movimiento, de la nada al devenir <sup>555</sup> es un paréntesis reflexivo en Zubiri. El tiempo cambia continuamente para Heráclito, se vive para Bergson, simplemente transcurre para Zubiri, entre los intersticios de los “ya sí” y los “aún no”, instantes en los que la tendencia hacia un bien o fin concreto parecen quedar en suspenso.

---

<sup>555</sup> Platón pone en boca de Parménides, en diálogo con Aristóteles, la noción de “instante”: “Si lo uno está en reposo y en movimiento, muda del uno al otro, porque es la única manera de ser en estos dos estados. Si muda, muda en el instante; y cuando muda, no está en reposo, ni en movimiento”. (Platón, *Parménides*: pg. 243).

## V.- ÁMBITOS DEL PRONOMBRE *SE* COMO FENÓMENO

### V.1- Tres ámbitos de Se: Pensar, habitar, sentir.

Primero no fue el *logos*, sino la *fisis*. En uno de sus enunciados el filósofo griego Heráclito afirmaba que la naturaleza es el modo en que las cosas se muestran, y si se muestran es porque tienden a estar escondidas en su estado natural.<sup>556</sup> Figurémonos que la naturaleza fuera un gato, este cruzaría silenciosamente el jardín de tu casa, se escondería detrás de unas plantas al advertir tu presenciadora, esperando pacientemente y sin quitarte los ojos de encima a que reveles su escondite. No te molestes en llamarlo, que no responderá a tu llamada, y si traspasas su distancia de seguridad, se escapará. Como este desconocido gato, la naturaleza sigue su propio ritmo, sucede por sí misma, y los humanos nos sentimos tan intrigados por ella que hemos reservado el nombre de Ciencia, quizá la más respetada de nuestras actividades humanas, a la investigación de ese asombro inicial por el entorno. Como seres vivos nos sentimos tan amenazados y atraídos por la naturaleza, que no se nos ha ocurrido nada mejor como especie que apoderarnos de la misma.<sup>557</sup> En el remoto y desconocido origen de los tiempos, el lenguaje, el *logos*, fue, posiblemente, una respuesta humana a la naturaleza, o una respuesta social a la naturaleza humana, que también es *fisis*. Hoy día sabemos que el orden S-V-O no es universal, pero la transitividad como apropiación bien podría haber sido la estructura primigenia del lenguaje, al menos en esta parte del mundo, de cuna aristotélica.

---

<sup>556</sup> Borgmann (1974: 5).

<sup>557</sup> Los primeros poemas de Dámaso Alonso coinciden en este asombro inicial:

“Se abre y se cierra lejos, y me llama: zarza florida, verso nuevo, ola de mar”. (Alonso, 1921: “Una isla de luz en la noche”).

La construcción verbal indoeuropea es activa,<sup>558</sup> y en *De anima* Aristóteles proclama la preeminencia de la actividad sobre la pasividad,<sup>559</sup> una manera de observar y organizar el mundo de izquierda a derecha por medio del lenguaje, que llega hasta nuestros días, considerándose tergiversación toda expresión que se aparta del orden natural del pensamiento.<sup>560</sup> Ser es hacer y hacer es hacer algo. En esta metáfora espacio-kinésica sin vuelta atrás que es el lenguaje de la actividad como avance, la partícula reflexiva aparece como una piedra en el camino, un elemento extraño que invita a hacer una pausa en el camino del progreso. El Se reflexivo reconduce lo hecho hacia su autor, abre y cierra puertas al entendimiento de las cosas, crea límites, introduce complejidad, ofrece certezas y plantea dudas. La vida en esta parte del planeta es, no se sabe por qué, un angustioso desvivir-se y un continuo desviar-se hacia no se sabe bien dónde.<sup>561</sup> Me sale un idioma español romántico; díscolo y nostálgico a la vez. Es díscolo cuando prefiere Se como determinación locativa (sentar-se), renegando del latín (*sedere*), idioma que emplea adverbio o preposición para determinar estados y movimiento, un poco como el inglés o el danés (*at falde ud fra vinduet* = caerse por la ventana, en danés). El idioma

---

<sup>558</sup> "(...) the well known and universally adopted hypothesis that in the Indo-European verb in general the opposition active: middle chronologically preceded the active: passive system of Latin and other languages". (Gonda, 1975: 107).

<sup>559</sup> "Y en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo de otro que está en acto y le enseña, tampoco puede decirse —como queda explicado— que padezca o, en caso contrario, habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un estado activo, hacia su actividad natural". (Aristóteles, *De ánima*: "Libro segundo", cap. 5).

<sup>560</sup> "Cuando hablamos de forma natural y espontánea, la primera masa de representaciones que cude a nuestro espíritu va referida, por lo general, al sujeto agente. Este suele expresarse en nominativo, forma habitual del sujeto de una oración, y el verbo, por su parte, tiende a adoptar la voz activa de la acción verbal. La tergiversación de este orden natural solo consigue, como hemos dicho, violentar la trayectoria espontánea de nuestro pensamiento, que se ve obligado a seguir cauces artificiosos. Además, la voz pasiva resta agilidad al lenguaje (...)" (Bassols, 1947: cap. "La voz pasiva", pg. 124).

<sup>561</sup> Afirma Lapesa (1978): "¿Acaso no es el Poema conjetural de Borges muestra suprema del «vivir desviándose», señalado por Américo Castro como rasgo común a los hispanos de los dos mundos?"

español apela a la nostalgia cuando recupera la construcción latina de “Se + transitivo” que diacrónicamente deriva en verbo pasivo: *se perdere* (VT con se) > *perdere* (VI) > *perdeo* (pasiva);<sup>562</sup> es decir, la pasiva refleja (“se pierde”), de aparición tardía, es un proceso de gramaticalización atípico por regresivo, y aquí entraría el problema de la determinación de sentido —el Se como límite o determinación procesual de significancia—.

El lenguaje desvela, encubre y muestra (algo) en cada enunciado. Somos objetos de nosotros mismos detrás de un nombre de pila; los primeros balbuceos no son nada más que llamadas al mundo, que todavía es un vacío, para que nos preste atención, y eso hace el mundo, nos responde con un reclamo, con el Yo te bautizo. La voz es un modo existencial fundamental, en palabras de Heidegger. Llamamos y somos llamados, y el volumen de nuestra conversación con el entorno decae a medida que crecemos y aprendemos a hablar correctamente, a modular las emociones, y a comunicar de manera clara y rigurosa nuestros pensamientos y deseos en intercambios comunicativos. En la decisión que funda la voz como expresión gramatical de la relación entre sujeto y su acción emerge una actitud del hablante hacia su mundo, sea una actitud que impone un Yo en la inmediatez de la activa, sean las segundas intenciones que la pasiva y la impersonal parecen esconder en el sujeto castigado en un rincón del enunciado.

### **V.1.a- Se y el pensar.**

Dos pilares del pensamiento filosófico occidental, de macrotexto conceptual y sobresignificante, podríamos decir, el concepto griego de naturaleza activa y generadora, y la creencia judeo-cristiana en un Dios creador se tambalean con el cambio de rumbo de la moderna teoría del conocimiento, centrada desde el Renacimiento en la conciencia transcendente del sujeto cognoscente, que lleva implicada una intención significativa, como demostró Husserl, partiendo

---

<sup>562</sup> Véase Bassols 1947: pgs. 33-35, si he entendido bien las transiciones de Bassols.

precisamente de ciertos pensadores, filólogos y lingüistas —Port-Royal, Humboldt (decisivo en la gramática generativa, de base creadora, de Chomsky, Gabelenz, Paul, entre otros—. La conciencia determina la existencia para Pico della Mirándola (la voluntad creadora, el valor de lo humano), Descartes (pienso, luego existo), el *sapere aude* kantiano, y la fuerza de la voluntad de Schopenhauer. Son concepciones que giran en torno a la idea de la apropiación del entorno como un acto de voluntad humana. En sentido inverso, progresa una concepción idealista del objeto como inmanente, radicalmente incognoscible para quien la percibe. Para el idealismo trascendental kantiano el observador conoce lo que se le ofrece como fenómeno, pero la cosa en sí (*Ding an sich*), es decir, en términos lingüísticos, la designación referencial, sigue siendo impenetrable al conocimiento, lo que Kant denomina noúmeno.

Para Descartes actividad y pasividad son facultades mentales:

“Por otra parte, existe en mí una cierta facultad pasiva de sentir, o de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles, pero no obtendría ningún provecho de ella si no existiese también una cierta facultad activa, ya exista en mí, ya en otro, de producir o de hacer estas ideas”<sup>563</sup>

En la receptividad de la facultad pasiva, su dependencia de la activa, resuena la causa final aristotélica, el motivo de la existencia, y una justificación teórica de la explicación gramatical de la pasividad como transformación de la actividad, no ajena a lo ya dicho anteriormente de la *día-lexis* griega. La producción o hacer de las ideas incluye la expresión verbal y la gramática en ella implicada. Si no tenemos esto en cuenta, no se puede entender el alcance de la *producción* mental sin marca sonora precisa.

La denominada Escuela de Port Royal asume en su gramática las tesis de Descartes. Arnauld (1662) considera la distinción cartesiana entre mente y cuerpo,

---

<sup>563</sup> Descartes (1641: “Sexta Meditación”).

entre la vida espiritual y la vida corporal, el eje de la metafísica.<sup>564</sup> La de Port Royal es una dinámica gramatical guiada por una idea de oposición y contraste, una mecánica de acción y reacción, de acuerdo al principio científico cartesiano de que toda acción genera una reacción, por lo que la validez del aserto puede ponerse a prueba. Y esta generación retroactiva, en términos de Domínguez Rey, la refleja la transformación pasiva y la impersonalización como unidad mental operativa, pues, al formular  $S + V + (O)$ , estamos contemplando de algún modo también, como *acto expresivo* del pensamiento la pasividad correspondiente:  $O (S) + V + S$  (agente). El sujeto (S) está contemplado simultáneamente en las dos dimensiones activa y pasiva.

La gramática racionalista defiende la idea de reflexividad como reciprocidad consigo mismo, <sup>565</sup> es decir, identifica la recíproca con la reflexiva, un enfoque continuista con las tesis de Prisciano. <sup>566</sup>La reciprocidad es una relación entre dos, es decir, entre uno y otro distinto y entre uno y otro, que es uno mismo. La dinámica reflexiva es un retorno a sí mismo, *Qui rentre dans lui-meme*, “que retorna a sí mismo”,<sup>567</sup> una metáfora de movimiento para el francés, pero que ya deja la puerta abierta para una concepción de la reflexividad como identidad de uno consigo mismo como si fuera un otro.

La escuela de Port-Royal retiene la tradicional división verbal en verbos activos, pasivos y neutros, justificándola en un criterio epistemológico, de acuerdo con principios de falsabilidad. Una proposición, que es un aserto mediante el cual se afirma o niega algo (un juicio expresado por medio de palabras), tiene que ser

---

<sup>564</sup> “Et, en effet, il y en a qui ont compris en ce distique tout ce que l'on considère, selon une nouvelle philosophie ', en toutes les choses du monde”. Arnauld (1662: cap. III, pg. 46).

<sup>565</sup> “Il y en a aussi un qu'on nomme réciproque, c'est-à- dire, qui rentre dans lui-même ; qui est, sui, sibi, se; se. Pierre s'aime, Caton s'est tué”. (Arnauld y Lancelot, 1660: 296).

<sup>566</sup> El Maestro Correas también emplea la metáfora kinésico-espacial para identificar al pronombre de tercera persona Se: “Pronombre de tercera persona rrezíproco, o rretornado sin nominativos, conforme de una manera singular i plural, i de todos xeneros”. (Correas, 1954: 160-161).

<sup>567</sup>Arnauld y Lancelot (1660: pg. 296).

falsable, dejarse contradecir.<sup>568</sup> La pasividad es una repuesta pasional pero racional, que responde más a la tercera ley de Newton que al principio mecánico cartesiano:

“On appelle proprement actifs, ceux qui signifient une action á laquelle est opossée une passion, comme battree, être battu, aimer, être aimé.”<sup>569</sup>

(Newton formuló el principio de Acción y Reacción (tercera ley) en 1687, en los *Philosophiae naturalis principia mathematica*). El principio mecánico cartesiano establece que todo cambio es movimiento causado por contacto entre los cuerpos. La de Port Royal es una dinámica gramatical guiada por una idea de oposición y contraste, una mecánica de acción y reacción, de acuerdo al principio científico de que toda acción genera una reacción, por lo que la validez del aserto puede ponerse a prueba de acuerdo a criterios de verdad y falsedad que salven el riesgo de la falsa percepción, la mente embotada.

El pronombre es una caja de Pandora en el universo de Port Royal, porque la doctrina racionalista abre puertas que sin embargo no cierra. El pronombre induce confusión en el hablante; sostener que la reflexión es reciprocidad o que el pronombre es un velo, va más allá de los límites de la proposición como aserto falsable.

Continuista con la tradición clásica, la Gramática de Port Royal define el pronombre por su papel sustitutivo, pero añade a la mera definición un juicio valorativo. El pronombre se emplea con un fin poético, es un velo de realidad para evitar el tedio. Todo pronombre extiende un velo sobre el nombre al que sustituye, o más bien oculta.<sup>570</sup> Es un cubrimiento de sentido, dramático, que supera las exigencias racionalistas del principio subyacente, aunque se asemeja más a la ocultación de sentido barroca, corriente a la que antecede, que a la idea generativo transformacional del cubrimiento por capas estructurales de la gramática

---

<sup>568</sup> “Je ne parle point du jugement que l’on fait si une action est bonne ou mauvaise, digne de louange ou de blâme , parce que c’est à la morale à le régler; mais seulement de celui que l’on porte touchant la vérité ou la fauileté des événement humains”. (Arnauld, 1662: “Cuarta parte”, §13, pg. 373).

<sup>569</sup> Arnauld y Lancelot (1660: “Segunda parte”, §XVIII, pg. 128).

<sup>570</sup> Arnauld (1662: “Segunda parte”, § 1).



chomskiana, que estudia el reflexivo inglés, el “*self*”, como anáfora.

Los pronombres son la piedra en el zapato del racionalista Arnauld. El pronombre, todo pronombre, porta un velo de confusión, que la relación de una cosa consigo misma, el pronombre reflexivo, ejemplifica. Y en esta expresión, “consigo misma”, habría que incluir los subíndices de referencias pronominales de la gramática chomskiana, atendiendo a la distancia “mental” cubierta en el “espacio-tiempo” de correferencia interna indiciaria, en términos semióticos, pero metalingüística también. El decoro media el acto comunicativo. Es parte necesaria del acto de hablar. Las expresiones de deseo y voluntad son secundarias ante la función demostrativa del pronombre, pero en sí mismo el reflexivo es una reflexión acerca de su pertinencia, de acuerdo con las reglas del decoro. El argumento de Arnauld deriva, probablemente, de Quintiliano, es decir, la naturaleza expletiva del reflexivo que, como cualquier pronombre, es empleado para evitar el tedio de la repetición nominal. El sentido nos engaña, pero el engaño es necesario para la comunicación eficaz, por motivos de decoro:

“Es un regresar a la denostada falsedad de los sentidos como instrumento comunicativo. La civilización ha tomado cartas en el asunto, aniquilando por segunda vez el nombre, barriendo el pronombre *me* (mi) de la conversación, el que empleamos para hablar a los demás de nosotros mismos, de nuestras pequeñas vanidades.”<sup>571</sup>

La estrategia lingüística de minimizar la sobreexposición deriva en diferentes usos del *se* expletivo, una peculiaridad del español, rechazado en francés. Arnauld<sup>572</sup> al igual que Descartes, Agustín y Platón llaman a desconfiar de los sentidos, de la excesiva exposición, en todas sus formas, para alcanzar la verdad. El origen del error de percepción está en el abuso de la autoestima, en el no querer bajarnos del carro, o la falsa cualidad de los objetos percibidos. Solo la razón alcanza la verdad. Port Royal es senequista, reclama el imperio de la razón, al igual que Séneca, que afirmaba que “Para ser feliz, el alma debe ser dueña de sí”. Podemos ser incapaces de

---

<sup>571</sup> Arnauld (1662: 109).

<sup>572</sup> Arnauld (1662: 296).

comprender el cómo de una cosa, pero estamos ciertos de que existe, que está ahí – no comprendemos el infinito, pero podemos dividir un objeto hasta el infinito.<sup>573</sup> El romanticismo le dará la vuelta a este argumento, en su búsqueda de lo infinito en lo finito. El pronombre reflexivo racionalista es demostrativo; deseoso y voluntarioso el Se romántico.

Del *Discurso del Método* de Descartes parten dos ideas, que en principio suenan divergentes entre sí, pero que la metodología científica moderna adoptará como faros de referencia. Por una parte, la tesis del innatismo, idea nuclear a la gramática de Port Royal y al generativismo chomskiano, el principio de las ideas connaturales al ser humano, ideas como ser o pensamiento son universales porque ya están en la mente o las forma la mente, no provienen de los sentidos.<sup>574</sup> Por otra, el relativismo que se infiere del principio de la duda metódica, la desconfianza a la verdad que se desprende del *Pienso luego existo*. Una fe absoluta en algo tan abstracto y evasivo como el contenido universal de la mente y la desconfianza radical que la duda metódica pone en práctica son, en esencia, Platón, por una parte, las verdades universalmente válidas que descubrir por Sócrates con su método mayéutico, y por otra la relatividad de todo conocimiento, postura defendida por Protágoras, para quien las cosas son cómo las percibo por mí mismo, es decir, que aquí ya tenemos un germen del análisis del Yo autorreferente, cuya “distancia”

---

<sup>573</sup> Arnauld (1622: 299).

<sup>574</sup> El innatismo chomskiano bebe de la misma fuente cartesiana que Port-Royal, el principio de las ideas connaturales al ser humano, ideas como ser o pensamiento son universales porque ya están en la mente o las forma la mente, no provienen de los sentidos. “We have observed that the study of the creative aspect of language use develops from the assumption that linguistic and mental processes are virtually identical, language providing the primary means of expression of thought and feeling, as well as for the functioning of the creative imagination”. (Chomsky, 1966: 31) El empirismo inductista de Hume contrarrestará la tesis cartesiana desde los datos de la sensación. “Pero, aunque nuestro pensamiento aparenta poseer esta libertad ilimitada, encontraremos en un examen más detenido que, en realidad, está reducido a límites estrechos, y que todo este poder creativo de la mente, no viene a ser más que la facultad de mezclar, trasponer, aumentar, o disminuir los materiales suministrados- por los sentidos y la experiencia.” (Hume, 1748/1980: “Sección 2, Sobre el origen de las ideas”, pg. 34).

correferencial no puede no tener implicaciones pronominales de tipo metagramatical.

Si bien Platón desconfía del mundo sensible como fuente de conocimiento, la realidad para las ciencias humanas, entre ellas la filosofía y la lingüística ha sido su dependencia de los conocimientos proporcionados por las ciencias de la Naturaleza que han condicionado la concepción de la persona como sujeto. La creencia en que nos orientamos y accionamos en un espacio y tiempo absolutos e independiente de la materia, que deriva de la física newtoniana, y el esquematismo del sistema de las formas a priori de la experiencia kantiano condicionan la concepción de la persona humana como sujeto hasta la aparición de la teoría de la relatividad de Einstein, que induce una concepción perspectivista y circunstancial de la actividad de los sujetos humanos. Esto es precisamente lo que el lingüista y filólogo, pero también filósofo Amor Ruibal, introdujo precisamente a principios del siglo XX en la lingüística considerada como Ciencia, como hiciera Stheintal, pero teniendo en cuenta la metageometría atómica, como expuso en más de una ocasión Domínguez Rey (2003, 2007, 2014).

Con Kant el lenguaje emerge como problema para la reflexión filosófica.<sup>575</sup> Kant invierte el orden de prioridades en la relación entre el pensamiento y la realidad, planteado en términos duales y de oposición acerca de quién rige a quién, el sujeto al predicado o viceversa. Desde Kant el pensamiento acapara el papel rector. El fenómeno es un “puesto”, por sí mismo (a la sensibilidad) y por el sujeto (por el entendimiento). El sujeto es la fuente que piensa y construye el conocimiento del objeto, que se expone, da a sí mismo, pero “sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”.<sup>576</sup>

El núcleo del enunciado oracional kantiano es el sujeto. De alguna manera la

---

<sup>575</sup> Aunque el lugar del lenguaje no es evidente en los escritos de Kant, el valor del lenguaje es una de las preocupaciones del filósofo ilustrado. “Thus, for Kant, the upshot is that language is not simply about its “ideational content,” but also about how we communicate and the factors that lead to communication. Language thereby has the capacity to convey emotion, as well as cognition. (Schalow y Velkley, 2014: 21)

<sup>576</sup> Kant (1787/1928: “Prólogo de la segunda edición”)

distinción oracional entre enunciados atributivos y predicativos, aplicado a las oraciones reflexivas, intersecciona con la teoría de los juicios de Kant. Los juicios sintéticos a priori, en los que el predicado no está incluido en el sujeto, son la revolución de Copérnico kantiana.<sup>577</sup> La pregunta es, si podemos establecer una relación de identidad entre, por una parte, atribución y juicios analíticos y por otra entre predicación y juicios sintéticos en las construcciones reflexivas, en las que un sujeto construye un objeto que es sí mismo. El sujeto Yo es incognoscible como noúmeno de sí mismo. El objeto, según Kant, no designa un fenómeno en sí, sino una representación del mismo. El fenómeno es apariencia. Captamos la cosa tal como se nos aparece (*Ding für uns*), no como es en realidad (*Ding an sich*). Y aunque este presupuesto coincide con el tradicional *ad modum concipientis* —repetida desde Nicolás de Cusa por Tomás de Aquino—, extrapolado por los modistas en gramática, Kant cercena la base ontológica, objetiva, de la realidad implicada, por lo que nos quedamos con la referencia, de tanta trascendencia luego en lingüística. De ahí al se dice, se piensa, se objeta, solo hay un paso. El pensamiento queda atravesado por una línea transversal de impersonalización fenoménica.

Kant, al igual que Descartes, decide callar sobre sí mismo. Con la expresión *De nobis ipsis silemus* (De nosotros mismos callemos) inicia Kant el tratado de la Crítica de la razón pura (1781). A Kant, el filósofo de la subjetividad, de la razón que solo reconoce lo que ella misma produce, no deja de afectarle el prejuicio académico. Subjetividad es sinónimo de falibilidad, el caballo de batalla de Descartes. Descartes inicia con estas palabras la Primera Meditación:

“Ce n’est pas d’aujourd’hui que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j’ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j’ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne sauroit être que fort douteux et incertain; (...)”.

A pesar del subtítulo, “*Meditaciones metafísicas en las que se demuestran la*

---

<sup>577</sup> Leserre (2018: Cap. 2).

*existencia de Dios y la inmortalidad del alma*”, la preocupación de Descartes ya no es el alma inmortal, sino la mortalidad del cuerpo. Lo falible es finito, por definición. La naturaleza griega, el Dios judío-cristiano son fuerzas de poder infinito; existen por sí mismos. Descartes desconfía de los sentidos, de la confusa sensibilidad; Kant reflexiona sobre el objeto, la cosa en sí misma es incognoscible,

“Las propiedades pertenecientes a las cosas en sí nunca pueden sernos dadas a través de los sentidos.”<sup>578</sup>

Si hablamos de finalidad, hablamos del hombre, que define y es definido, particularizado en el cuerpo humano por Merleau-Ponty.<sup>579</sup> La filosofía cartesiana sustituye la inmortalidad del alma medieval por la idea de la mortalidad del cuerpo.<sup>580</sup> La razón humana construye su entorno, la naturaleza.<sup>581</sup> El *Se* de Ortega (particularizado en “la gente”), el *Man* de Hegel, Kierkegaard y Heidegger son particularismos, definiciones de lo impersonal. Y este concepto atraviesa la mente a través de lo personal, es decir, de la pronominalización implícita, a la que no es tampoco ajena la gramática en esto subyacente. Porque la impersonalidad del concepto “gente” es una reducción en el sentido kantiano, la reducción de unos conocimientos dados a una unidad objetiva, trascendental de apercepción, lo que

---

<sup>578</sup> Kant (1780: §5).

<sup>579</sup> Merleau-Ponty (1960: cap. “El cuerpo”).

<sup>580</sup> “Lo primero y más principal que se requiere para conocer la inmortalidad del alma es formarse un concepto lo más claro posible y diferenciado en absoluto de todo concepto del cuerpo, (...) Por todo lo cual se sigue que el cuerpo se extingue fácilmente, mientras que el alma es por naturaleza inmortal”. (Descartes, 1641: “Sinopsis”).

<sup>581</sup> “El que las leyes de los fenómenos en la naturaleza deban coincidir con el entendimiento y su forma a priori, es decir, con su facultad de enlazar lo múltiple en general, no es más extraño que el que los fenómenos mismos deban coincidir con la forma de la intuición sensible a priori. Pues las leyes no existen en los fenómenos, sino en relación con el sujeto a quien los fenómenos son inherentes, por cuanto ese sujeto tiene entendimiento; de la misma manera que los fenómenos no existen en sí, sino sólo relativamente el mismo ser, por cuanto tiene sentidos”. (Kant, 1781: §26).

Kant denomina juicio.<sup>582</sup>

El *hay*, la realidad que acontece —el evento recuperado precisamente por la semántica léxica de hoy día, la evenemencialidad de la gramática—, es la materia del juicio, un enunciado afirmativo que lo constata. El artículo neutro de “lo constata” es el mismo *lo* de *lo* que *hay*, que en el texto de Ortega es la gente. Lo que hay es gente o la gente, nombre común sustantivo femenino, una opción nominativa del haber, un *hay* que hay, una existencia determinada. El *Se* de la gente de Ortega no es, por tanto, propiamente una expresión impersonal, pero sí indefinida. ¿Quién es la gente de Ortega? ¿La sociedad contemporánea, todos nosotros?

Pensamos mediante conceptos, no independientes de la intuición significativa fenomenológica, por medio de los cuales pretendemos poner orden en el devenir, limitándolo. Es el concepto kantiano de aprehensión. Captamos mediante una síntesis de aprehensión intuitiva:

“Este acto lo llamo síntesis de aprehensión por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, en una representación y que jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis”.<sup>583</sup>

La síntesis es limitadora. El *Se* de la lengua española como devenir (por ejemplo, en el sentido de “Juan se cansa trabajando”) funciona como un *Grenzbegriff* kantiano,<sup>584</sup> un concepto límite y delimitador de la experiencia sensible, un adjetivo (*grenz*) en función activa y pasiva, como la línea platónica trazada sobre el folio en blanco, que deja a un lado el finito y al otro el infinito.

Con Kant nos iniciamos en la subjetividad del hombre moderno. La partícula *Se* es un elemento intuitivo, pero que responde a un acto volitivo del hablante, que agrega un algo con valor predicativo (la partícula *Se* se une al verbo,

---

<sup>582</sup> “Así pues si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente a priori”. (Kant, 1781: “Introducción”, cap. II).

<sup>583</sup> Kant (1781: “Sección segunda”. Cap. 1).

<sup>584</sup> Kwan (2017).

pronominalizándolo) a un concepto dado (el sujeto), con intención simbólica, reveladora de algo más que sí misma. Es una inferencia de la distinción kantiana entre el concepto y lo que se piensa del mismo:

“Efectivamente, a un concepto dado hay que agregarle en el pensamiento un cierto predicado, y tal necesidad es inherente a los conceptos. Pero la cuestión no reside en qué es lo que se debe agregar al concepto dado, sino en qué sea lo que de hecho se piensa en él, aunque sólo sea de modo oscuro.”<sup>585</sup>

Lo agregado es un Se, un elemento enigmático, envuelto en misterio, que nos acerca al sujeto indirecta y sigilosamente a una realidad, el incognoscible Yo, un noúmeno para sí mismo. No me conozco tal como soy, sino sólo como me manifiesto a mí mismo. Conciencia de sí mismo no es conocimiento de sí mismo. <sup>586</sup>

La reflexividad gramatical kantiana es un regresar al conócete a tí mismo délfico, o la imposibilidad del mismo. Es una analogía. No me conozco tal como soy, sino sólo como me manifiesto a mí mismo, no ajeno, ni extraño a las palabras que pronuncio o miento como imágenes verbales, no solo acústicas, en sentido saussureano.

Pensar es hablar con uno mismo, <sup>587</sup> tener conciencia de sí mismo, lo que no es lo mismo que tener conocimiento de sí mismo. Se puede demostrar, incluso, la existencia de las cosas,<sup>588</sup> pero no la cosa en sí, por determinación temporal. El tiempo no es una realidad absoluta de los objetos, pero tiene una realidad empírica:

“Al ser siempre sensible nuestra intuición, no puede darse en nuestra experiencia ningún objeto que no esté sometido a la condición del tiempo.”<sup>589</sup>

El pensar es el acto de referir un objeto a una intuición dada. La reflexión no es sinónimo de conocimiento, es la conciencia de la relación que existe entre

---

<sup>585</sup> Kant (1781: cap. V.1).

<sup>586</sup> Kant (1781: I. “Segunda parte”, §26).

<sup>587</sup> Kant (1798), apud. Forster (2012: 490).

<sup>588</sup> Kant: (1781: I. “Segunda parte, secc. Tercera”, §25).

<sup>589</sup> Kant (1781: I. “Primera parte”, §6).

representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento. Captamos mediante una síntesis de aprehensión intuitiva:

“Este acto lo llamo síntesis de aprehensión por referirse precisamente a una intuición que ofrece, efectivamente, una variedad, pero una variedad contenida, como tal, en una representación y que jamás puede producirse sin la intervención de una síntesis”.<sup>590</sup>

¿Sería esta síntesis independiente del acto gramatical implícito en el acto cognoscitivo como marca dicente, enunciante, o *verbum mentis*? Actúa ahí por lo menos la procesualidad ya contenida en el lenguaje adquirido y analizable en el estilo así generado.

El pensamiento de Kierkegaard es deudor, en gran medida, del romanticismo. El romanticismo no explica la naturaleza, porque la explicación nos haría perderla, llevar la existencia a la esencia. El romanticismo rechaza la reflexión por perversa. La existencia hay que vivirla, sentirla, redescubrirla en nuestra experiencia anterior a la reflexión.<sup>591</sup> El romántico Se de Schelling es absoluto; individualista y destructivo el de Goethe. La idea de participación, un “todo es yo” schellingeano, resulta de una inversión conceptual del “yo soy todo” fichteano.

En Kierkegaard transitividad y medialidad demarcan lingüísticamente la expresión del ser humano. Detrás de la transitividad radical (la decisión, la elección entre esto y lo otro), se encuentra la medialidad de la angustia existencial y la aceptación de la regla de vida cristiana. La voz media como una manera de articular la comprensión de un evento tiene en la experiencia religiosa un paradigma, encubriendo al sujeto en la vivencia.<sup>592</sup> Gráficamente se expresa diciendo que la acción encierra al sujeto dentro de sí mismo en un evento que sucede. Si decimos Juan se cae al suelo, la acción de la caída es un evento que sucede, sin que Juan pueda hacer nada por evitarlo. Simplemente sucede, lo que Benveniste (1950/1972) define

---

<sup>590</sup> Kant (1781: I. “Primera parte, sección segunda”, 2).

<sup>591</sup> Merleau-Ponty (1995: 39).

<sup>592</sup> Eberhard (2004: 4).



como diátesis interna, la diátesis del proceso que el verbo expresa.<sup>593</sup>

Frege critica al lenguaje natural desde el punto de vista lógico. El planteamiento analítico separa metodológicamente el pensamiento real o lógico abstracto y el pensamiento sensible. Para Frege sentido y referencia son dos aspectos independientes pero relacionados entre sí, porque no hay forma de referirse a algo si no es a través de uno de esos sentidos que constituyen un modo (posible) de su determinación. Lo que hacemos los hablantes al emplear Se es reivindicar la partícula por sus propiedades de signo lingüístico, naturalizando su sentido como un necesario medio de expresión del referente. Es un diálogo interno al enunciado. Al traspasar las funciones organizativas del sujeto gramatical al predicado la ecuación estructura gramatical igual a estructura del pensamiento ya no se cumple, y la oración impersonal ya adquiere un estatus válido, porque la esencia de la oración es que los argumentos se acoplan al verbo. Es la antesala de la perspectiva media, posteriormente desarrollada por Benveniste, que narra desde el verbo lo compartido por una comunidad de hablantes, de Se como determinación media para acceder al objeto de conocimiento, que por su naturaleza sensible e intersubjetiva es necesariamente parcial. Benveniste vincula la expresión de la subjetividad —la idea de sujeto como fuente de la propia acción— a la aparición de la noción de persona en la cultura, distinguiendo entre agente y sujeto.<sup>594</sup>

---

<sup>593</sup> Las lenguas indo-europeas se ordenan de acuerdo al sujeto, argumenta Benveniste, quien distingue entre las dos diátesis verbales de acuerdo con la ocurrencia del suceso en relación con el sujeto: “L’actif alors n’est plus seulement l’absence du moyen, c’est bien un actif, une production d’acte, rélevant plus clairement encore la position *extérieure* du sujet relativement au proces; et le moyen servira à définir le sujet como *interieur* au pròces”

(Benveniste, 1950/1966: 173).

<sup>594</sup> Benveniste (1958/1966: 263). La voz media refuerza la involucración del sujeto en una acción de cambio de estado en respuesta a un giro inesperado a las expectativas del hablante, por ejemplo, “caerse” —el Se medio es correferencial con el sujeto, pero carece de la intencionalidad deíctica reflexiva—. (Maldonado 1998).

La decisión de Abraham de matar a su propio hijo por obediencia a Dios,<sup>595</sup> es la máxima expresión de la singularidad de la ética kierkegaardiana. Abraham delante del altar del sacrificio, dispuesto a ejecutar el mandato divino, es una imagen de total transitividad. En la escena, la filiación representa el epítome de la transitividad en las relaciones humanas, con el patriarca empuñando el puñal para asestar el golpe definitivo a su hijo. El patriarca, Abraham solo obedece a una realidad trascendente a sí mismo, la voz de Dios. El fundamento del comportamiento del patriarca Abraham es la fe, pero la fe, que si bien es conceptualmente transitiva —se tiene o no se tiene— (lo que sería una interpretación hegeliana), en el universo kierkegaardiano se vive, y este vivir la fe es voz media, ser creyente es existir en la fe, descubrir-se creyente es hacer-se uno consigo mismo (es el coger su cruz, el negar-se a sí mismo de Marcos 8, 34-35) y trascender para integrarse, y conseguir que el errado caiga de su error. La verdad para Kierkegaard es tan individual y singular como la existencia. El Se (*sig*, en danés) kierkegaardiano es transitivo, intransitivo, reflexivo; se produce actuando, pero no se trata de una transitividad ganadora (de ganar los placeres del mundo), pero del abandono de sí mismo expresado medialmente: abandonar-se, negar-se.

El neuma *climacus* es una antigua notación musical que no prevé ningún tipo de acentuación sobre sí misma.<sup>596</sup> En *De omnibus dubitandum est* (1842) Johannes Climacus, alter ego de Kierkegaard, de todo duda. Nada es previsible; lo decisivo es

---

<sup>595</sup> “Existe una doctrina que temerariamente pretende introducir en el mundo del espíritu ese principio de Indiferencia que aflige al mundo visible. Supone que basta con conocer lo que es grande, y que no se requiere mayor esfuerzo. Pero al obrar así falta el alimento, y llega la muerte por hambre, mientras todo lo que está alrededor se transmuta en oro; ¿qué se puede llegar a conocer así?” (Kierkegaard, 1843c/sf: “Problemata. Consideraciones preliminares”).

<sup>596</sup> Kierkegaard (1842) emplea el verbo “at blive” en sentido incoactivo para describir la vida de eremita Johannes Climacus. “En la ciudad H... hace años vivía un joven estudiante, de nombre Johannes Climacus, que por nada del Mundo deseaba llamar la atención (*at blive bemærket*), por el contrario, era feliz con su vida apartada y en silencio” (traducción propia del original) //I Byen H.... levede for nogle Aar siden en ung Student, ved Navn Johannes Climacus, hvis Attrae ingenlunde var at blive bemærket i Verden, da det tvertimod var hans Glæde at henleve skjult og i Stilhed. (*De omnibus dubitandum est* (Kierkegaard, 1842: Indledning).

el instante de la toma de decisión. La pregunta sería si esconde el *sig* (se) kierkegaardiano una duda. El *sig* porta necesariamente subjetividad, porque Kierkegaard se implica, rechaza la mosca en la pared, la existencia indiferente del observador ausente. La principal tarea del ser humano es devenir en sujeto. El pronombre *sig* y el verbo *at blive* están estrechamente relacionados en el lenguaje kierkegaardiano. Reflexionar es devenir mediante la toma de decisiones. La reflexión es el contrario dialéctico de lo inmediato (*umiddelbarhed*), contradiciéndolo para alcanzar de inmediato una nueva inmediatez.<sup>597</sup> Si para Hegel lo inmediato es algo cuyo destino es ser abolido, para Kierkegaard lo inmediato no existe nunca. Lo negativo es la inmanencia del movimiento, es lo que desaparece, lo superado al instante.<sup>598</sup> Aunque el instante (*øjeblik*) tampoco es el eje central del tiempo para Kierkegaard, quien concibe el paso del tiempo más como un Todo tras Todo que como una sucesión de instantes perturbadores. Sin embargo, lo que sucede en el intervalo es el devenir, sujeto a las decisiones del instante, que es histórico en su enunciación ya pasada, por tanto.

En el capítulo *De umiddelbare erotiske stadier* (Enten eller 1. parte) Kierkegaard contrapone dos figuras seductoras: don Juan —representando lo demoníaco estético— y Fausto —lo demoníaco ético—. Un estético es alguien que vive el momento de disfrute de los sentidos, sin elegir un tipo de existencia. El pasional Don Juan se deja llevar por sus sentidos, pero sin un objetivo claro en la vida, más allá de satisfacer su deseo de placer. Un ético es una persona que actúa de acuerdo con una forma de existencia que le permite realizarse en su elección (*at kunne blive sig selv*). El ser humano ético, Fausto, actúa por sí mismo (*at handle for sig selv*, el verbo *at handle* significa negociar, manejar), actúa de manera correcta, de acuerdo a la obligación de ser moralmente bueno. Goethe y Kierkegaard representan un máximo de la filosofía de la individualidad, pero desde enfoques diferentes. La estructura psicológica activa del personaje de Goethe, deseoso de actuar sobre el mundo contrasta con la pasividad del personaje de Kierkegaard,

---

<sup>597</sup>El concepto reflexión fue introducido en Dinamarca por Johan Ludvig Heiberg, poeta, a través de sus traducciones de Hegel. (Sørensen 1990).

<sup>598</sup> Kierkegaard (1846: I).

deseoso de librarse del estrecho mundo.<sup>599</sup> Kierkegaard carga contra el desenlace de Fausto. Un Fausto que se-arrepiente (*omvender sig*), es decir, que espía la vida con la realización (dar-se cuenta) ya no es Fausto.<sup>600</sup> Fausto, el prototipo ético, deviene en lo que elige, a diferencia de don Juan, el prototipo estético, que es lo que es, no elige:

“det hvorved han umiddelbart er det han er”.

“Aquello por lo que es inmediatamente lo que es”.

El adverbio “inmediatamente” (de *umiddelbarthed*, o lo inmediato, ver arriba) cierra el camino al devenir de Don Juan. La ausencia de medialidad, la inmediatez (*umiddelbarthed*), constriñe el diálogo como experiencia. Kierkegaard emplea el verbo ser (esencia) para describir a Don Juan desde su *selv* como esencia – quizá un resabio de la identidad a la manera medieval -, y el verbo *at blive* (devenir) para Fausto:

“det hvorved han bliver det han bliver”.

“Aquello por lo que él deviene lo que deviene”.

Kierkegaard ha omitido el adverbio, deja que pase el aire a través de la oración. La construcción con *at blive* admite la traducción con Se:

“Aquello por lo que él se convierte en lo que se convierte”.

La masa es un refugio para la desesperación, un refugio en el uno cualquiera por no ser uno lo que uno mismo debería ser. Sin embargo, el *Man* de Kierkegaard

---

<sup>599</sup> Para Kierkegaard es determinante el número de seducciones realizadas por uno y otro personaje. Mientras que Fausto solo seduce a una mujer, Don Juan seduce a cientos de mujeres. La implicación es que, mientras el poder de seducción de Fausto se basa en la mentira del habla, “En saadan Forførrers Kraft er Talen, det vil sige Løgnen”, el poder de seducción de Don Juan procede de su inherente poder de atracción. “(Don Juan) atrae de cada mujer toda su feminidad y en su capacidad de idealizar reside su poder de seducción para conquistar a su víctima” (traducción propia) // “Han attraaer i enhver Qvinde den hele Qvindelighed og deri ligger den sandselig idealiserende Magt, med hvilken han paa engang forskjønner og beseirer sit Bytte”. (Kierkegaard, 1843a: Primera parte. *De umiddelbare erotiske stadier eller det musikalsk-erotiske*).

<sup>600</sup> Steffensen (1957: 78).

es, en último término, una quimera, porque uno no puede olvidarse de sí mismo. “Cada uno es tentado por sí mismo” <sup>601</sup> y Kierkegaard pone el ejemplo del hombre de ciencia, que debe olvidarse de sí mismo, pero no puede. Se trata más bien de imparcialidad que de impersonalidad.

La elección abre a las posibilidades del no-yo, antítesis para Hegel del yo, pero considerado una apertura de horizontes en los que Todo es posible para Kierkegaard. <sup>602</sup> Kierkegaard maneja el concepto de futuro como un vaivén entre el pasado finito y el futuro por hacer, infinito. La contemporaneidad kierkegaardiana enfatiza el tiempo personal. <sup>603</sup> Lo verdaderamente universal no es el destino, pero la elección, lo que relativiza las relaciones inmediatas, incluso la relación con Dios, que es solo una posibilidad de apertura. No es el destino ya cumplido, devenido, del relato borgiano, <sup>604</sup> del lo que tenía que ser, ya lo soy, sino del destino por venir, pero éticamente determinado. En la obligatoriedad de la elección (no queda otra: hay que elegir, se debe elegir) está la esencia del tiempo futuro en los idiomas indoeuropeos (de “hacer é” procede “haré”), que se conserva en las lenguas germánicas como el inglés o el danés en las construcciones de futuro con perifrásticas modales con la ayuda de los verbos auxiliares *at skulle* y *at ville* (*skal* y *vil* en forma finita):

*jeg skal lave*

---

<sup>601</sup> Es la sentencia de Santiago en “El concepto de la angustia” cap. I. Resulta llamativo que Kierkegaard, de religión luterana, recurra a una figura tan vinculada al catolicismo como Santiago. El Libro de Santiago es un libro no incluido en las biblias luteranas.

<sup>602</sup> “As Kierkegaard understands it, repetition is the transcendent correlate shared by the physical intentions of contestation and resignation (...) In the way repetition is the thought of the future: It is opposed to both the ancient category of reminiscence and the modern category of habitus” (Deleuze, 1968/1994: 15).

<sup>603</sup> “El pasado ha devenido evidentemente; el futuro es el cambio de la realidad por la libertad. Ahora bien, si el pasado hubiera devenido necesario, ya no correspondería a la libertad, o sea a aquello por lo cual habría devenido. La libertad se encontraría entonces en una posición incómoda (...)” (Kierkegaard, 1844/1956: 116).

<sup>604</sup> En el cuento El Otro (1975) el propio Borges se encuentra consigo mismo de joven, y se valora como un joven equivocado.

haré  
*jeg skal gaa*  
 iré

Verdad y tiempo se realizan en cada existencia individual como un flujo de posibilidades que se abren a través de un camino plagado de incertidumbres, de aberrantes escorzos románticos, antesala del desajuste y del conflicto. Existir no es una determinación sobre el individuo, sino una respuesta de este al mundo. Aristóteles hablaba de cómo el mundo llega a su existencia actualizando su potencia en un necesario despliegue de facultades. Kierkegaard habla de libertad, de salto de posibilidades por elección, concreción de la propia verdad del elector. Aristóteles es devenir en el sentido griego, acción natural, por sí misma, una acción refleja expresada por un Se medio, necesaria; las acciones individuales de Kierkegaard son reflejo de un Se activo. Como los protagonistas del teatro moderno, los seudónimos kierkegaardianos cuentan historias individuales con una proyección de futuro.<sup>605</sup> Se deviene como acto de libertad (de elección). El tiempo se hace presente en la elección personal, que es la realidad o *virkelighed* (virkelig-hed), del antiguo nórdico virke (= frembringelse, en danés moderno, sustantivo del verbo at frembringe, que significa generar, como acción de sustraer, sacar de dentro afuera, *at bringe* (traer) *frem* (hacia adelante, en el sentido de presentar), en traducción literal<sup>606</sup>.

El Yo kierkegaardiano es un hecho. Kierkegaard rescata lo que Hegel había orillado, la facticidad. Kierkegaard reivindica la verdad ontológica desde la existencia, vinculando la verdad al ser mediante la acción. Es un retomar la génesis aristotélica. La existencia kierkegaardiana no es una categoría abstracta, no es realización de una esencia, pero es la realidad efectiva del proceso individual de desarrollo. Elegir es adoptar una posición ante algo, pero si se puede. La acción es transitiva, pero la condición es impersonal. La posibilidad de la libertad no consiste

---

<sup>605</sup> El drama colectivo y los *personae* prototípicos del teatro griego actúan en un tiempo presente, eterno. "l'ideal de la action est, pour les Grecs, de parvenir à une coïncidence complète de l'agent et de son acte, l'agent et l'acte s'identifiant dans un pur present, toute distance temporelle, toute séparation entre eux abolies. La conception grecque du temps implique elle-même une prééminence de l'acte et de l'activité sur l'agent dans l'action, une absence de l'«agir» en tant qu'il suppose un élément temporel" (J. P. Vernant 1975: 371).

<sup>606</sup> Para la etimología, puede consultarse <https://sproget.dk/lookup?SearchableText=frembringe>.

en poder elegir entre el Bien y el mal, consiste en que *se puede*:

*Muligheden er at kunne.*

*La posibilidad consiste en poder.* <sup>607</sup>

No elegimos entre algo bueno y algo malo por calidad esencial, sino por pragmatismo, entre aquello que hace bien y aquello que hace mal, y si algo hace, afecta, es un traspasar de uno a otro la acción, lo que es el fundamento de las ideas gramaticales de transitividad y pasividad sobrevenida a un sujeto humano. La determinación intermedia, esta es la angustia —es la libertad sujeta a sí misma—. <sup>608</sup>

La impersonalidad de Kierkegaard es de actitud vital, aunque el filósofo no lo plasma en el estilo de sus escritos. Kierkegaard emplea más *sig* o *at blive/at vorde* que *man*; quizá lo intenta, como Descartes, pero la impersonalidad es una quimera para el filósofo danés, porque aunque emplee seudónimos Kierkegaard no puede olvidarse de sí mismo, no puede sacarse de la cabeza de que existe, lo que ya es la antesala del existencialismo. Como si fuera un gramático renacentista, Kierkegaard no concibe una sintaxis sin sujeto. <sup>609</sup>

Estamos, por tanto, ante una historia de la reflexividad que precede a la noción de persona como sujeto existente, y que va tomando forma desde la categoría medieval de persona como sustancia universal, *ens*, a la noción de sujeto cartesiano, con conciencia de sí, que razona su distancia a la sustancia, y el sujeto transcendental kantiano, que sabe de sí, pero que se reconoce incapaz de acceder a la sustancia en sí. El sujeto kierkegaardiano se sabe para sí, existe para sí —desde la

<sup>607</sup> Kierkegaard (1844b/1976: cap. I. §5).

<sup>608</sup> “La angustia no es una categoría de la necesidad, pero tampoco lo es de la libertad. La angustia es una libertad trabada, donde la libertad no es libre en sí misma, sino que está trabada, aunque no trabada por la necesidad,

mas por sí misma”. /”Angest er ikke en Bestemmelse af Nødvendigheden, men heller ei af Friheden, den er en hilde Frihed, hvor Friheden ikke er fri i sig selv, men hildet, ikke i Nødvendigheden, men i sig selv.” (Kierkegaard, 1844b/1976: cap. I. §6).

<sup>609</sup>La imposibilidad de la impersonalidad gramatical es el caballo de batalla de Sánchez de las Brozas en Minerva. “No veo por qué *accidit, contigit, euenit* <<sucede>>, *liquet* <<es claro>> y los demás se llaman impersonales, cuando nunca carecen de sujeto (*suppositum*)” (Sánchez de las Brozas, 1587/1976: cap. 1).

obligación de ejercer su libertad de acción y elección—. El embrión de un Se modal (ser se sin salirse de sí mismo) brota de la convergencia de la gramática indoeuropea (el tiempo futuro es modal) y la filosofía de la existencia kierkegaardiana.

Al emplear pseudónimos Kierkegaard deja en manos del agente, que es el hablante, la generación del tiempo. Es un lenguaje particularista, si bien no totalmente dialógico, sujeto por tanto a las vicisitudes de toda acción singular orientada hacia uno mismo. La filosofía del “selv” kierkegaardiana, de inspiración socrática, es, sin embargo, deficiente en el tratamiento del Otro como Tú.<sup>610</sup> El relacionarse consigo mismo implica el tomar distancia de sí mismo -como un Otro, sin embargo, el Otro kierkegaardiano no es un Tú, es un pseudónimo, un desdoblamiento del mismo autor en un alter ego. La mediación hegeliana es un entrar (en la Totalidad), la kierkegaardiana es un salir (para encontrarse consigo mismo). La sensación, en un extremo, la totalidad, en el otro, median la percepción de los fenómenos según Hegel; la mediación kierkegaardiana es el mismo autor, son sus pseudónimos, una manera indirecta de escribir, por medio de bucles, de perífrasis,

---

<sup>610</sup> “This self, and the existential task which it poses are inescapably mine and mine alone. It is in this sense that Kierkegaard called attention to the irreducibility of the human qua individual, and the virtue of this achievement is its recognition of the character of human self. (...) The other is included neither in Kierkegaard's ontological analysis of the nature of the self nor in his analysis of the way in which individuals come to the knowledge of who and what they are”. (...) (Elrod, sf.: 179) Aunque Elrod concluye argumentando que “We can see more clearly that the excessively abstract character of the self as developed in the pseudonymous writings is significantly altered in the later literature. Here Kierkegaard argues that the self cannot be conceived independently either of the other or of the concrete and material conditions constituting the individual's historical situation”. (Elrod, sd.: 196).



un salir para regresar. Es una estructura estilística de alto valor dramático,<sup>611</sup> que envuelve motivos de búsqueda de singularidad, combatir la melancolía, o enviar un aviso al lector contra una amenaza externa, el otro. La existencia es un hacer-se, fuente de la angustia. Merleau Ponty (1960) reescribe el proceso aristotélico de generación y destrucción constante como hacer-se y deshacer-se (es decir, “se sobre se”).<sup>612</sup> El hacer-se es precisamente la fuente de angustia existencialista, porque en la versión de Kierkegaard la vida es un proceso abierto, de ahí la angustia, porque sin límite no hay final. Me parece que los procesos de bricolage estructuralista, y las “infinitas” posibilidades expresivas de la doble estructura del lenguaje, tanto saussureana como chomskyana se inspiran, en este sentido, en la misma fuente.

El propio Yo o sujeto es el acusativo en la autorrepresentación reflexiva. Más que a una referencia irónica a sí mismo con la intención de relativizarse, como interpreta Koch (2016),<sup>613</sup> en mi opinión el pseudónimo absolutiza, retuerza el yo kierkegaardiano, asegura su autoridad como autor y persona. El sujeto kierkegaardiano es irreducible: el selv es mío y solo mío. Incluso el amor al prójimo es amor a sí mismo. Amamos a los demás si antes nos amamos a nosotros mismos.<sup>614</sup> Sin embargo, no podemos vivir sin el otro, que es una amenaza. En el peor de los casos el egoísmo del amor a sí mismo deriva en conflicto, manipulación, envidia.<sup>615</sup> El seudónimo es una fantasía, pero determinante en el desarrollo argumental que fundamenta la tristeza causada por el no alcanzar el objetivo vital. En las “Cantigas

---

<sup>611</sup> El conflicto de uno consigo mismo es el leitmotiv del drama kierkegaardiano; piénsese, por ejemplo, en la tesitura de Abraham, entre la espada y la pared ante la obligación de tener que matar a Isaac, en Kierkegaard (1843). La crítica contemporánea se hace eco de la estructura de conflicto de los escritos de Kierkegaard. “The notion of the self as a conflict between reality and ideality, which is to be explained by a prior unity which the individual is striving to reinstate, is the matrix in which Kierkegaard’s understanding of religious faith is situated” (Elrod 1975: 255). “Reading *Repetition* as a dramatized conflict between idea and movement clarifies the coherence of the text’s narrative development (...)” (Carlisle, 2005: 69).

<sup>612</sup> Merleau-Ponty (1960: 61).

<sup>613</sup> Koch (2016: 21).

<sup>614</sup> Elrod (sf.: 179).

<sup>615</sup> Elrod (sf.: 179).

de amor” de la literatura galaico-portuguesa, del siglo XIV, el poeta, un varón, escribe en nombre de mujer. La desesperación es en este caso debida a la tristeza causada por la pérdida del otro, el amado (desde el punto de vista femenino). En ambos casos, en las cantigas y en Kierkegaard, se trata de autorías con seudónimos que ponen en marcha mecanismos de autoría volcados en una tercera persona que es uno mismo (el pseudónimo kierkegaardiano, el travestismo del poeta medieval) en procesos de búsqueda para recuperar (a sí mismo por Kierkegaard, al amante en la Cantiga).

Si se trata del hablar divino, la segunda persona es un uno mismo, que responde al mandato divino. Es una relación objetiva, materializada en la Palabra revelada en los Diez Mandamientos. Creer que Dios es el Padre despierta el sentimiento de ser tú mismo.<sup>616</sup> La enfermedad mortal kierkegaardiana consiste, precisamente, en no llegar a ser uno mismo (*sig selv*), en malgastar la relación consigo mismo.<sup>617</sup> La mentira del esteta don Juan, protagonista de *Enten eller*, parte 1, consiste en comportar-se como si ya fuera sí mismo. Kierkegaard llama a esta enfermedad desesperación (*fortvilesen*). En La enfermedad mortal (1849) Kierkegaard diferencia entre “*selv*” (el Yo como mí mismo) y “*at blive sig selv*” (devenir en uno mismo). El destino de cada persona (*menneske*) es devenir (*at blive*) en un sí mismo (*selv*). Devenir en sujeto es la mayor tarea del ser humano, según lo

---

<sup>616</sup> “Religious existence in the modern world must be rooted in such “hidden inwardness”, and religious authority will no longer be invested in publicly recognizable hierarchies (...). For in the wake of levelling no one can lean on the authority or the intercession of another but each and every one who comes to God must do so under their own flag, as individuals” (Pattison, 1998: 92).

<sup>617</sup> “El pecado es: por Dios o ante Dios la duda de no querer ser uno mismo o la duda de querer ser uno mismo”. (traducción propia) / “Synd er: *for Gud, eller med Forestillingen om Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller fortvivlet at ville være sig selv*”. (Kierkegaard, 1849: “Segunda Parte. Fortvilelsen er Synd”). “Así es la duda, esta enfermedad de uno mismo (*selv*), la enfermedad mortal. Quien duda está en peligro de muerte”. (traducción propia) / “Saaledes er Fortvilelse, denne Sygdom i Selvet, Sygdommen til Døden. Den Fortvilede er dødsyng”. (Kierkegaard, 1849: “Primera parte”. A. C).

ya dicho y explicado anteriormente.<sup>618</sup> Es un imperativo universal, como estructura que afecta a todo ser humano por el hecho de serlo, pero que concierne y se concreta en cada individuo, que tiene que alcanzar o realizarse en el suyo propio, crecer consigo mismo. Esa es la tarea de cada ser humano, “*at vorde sig selv*”, devenir en sí mismo.<sup>619</sup> Uno deviene en sí mismo (*bliver sig selv*), uno es igual a sí mismo al final del proceso, pero el límite, el horizonte, es uno mismo. La vida es por tanto un todavía no. El reflexivo danés *sig selv* (Se como sí mismo) es un mirar hacia atrás (*tilbage-venden = det at vende tilbage*, es decir, regresar), hacia uno mismo como lo que uno ya es en el momento de la enunciación. Utilizando el símil aristotélico, *at blive* sería el acto del potencial *sig selv* en gestación (*tilblivelse*). El “*sig selv*” (sí mismo) es la vida de cada uno, la que uno mismo controla:

“at besinde paa sig selv og sit liv”

“tener control sobre la propia vida”.

Y “tener control” es un epítome de la agentividad transitiva.

“At blive” (devenir) para Kierkegaard es “at blive” (devenir como realizar-se) cristiano, el tercer estadio de la vida.<sup>620</sup> “Temor y temblor” es una crítica a la filosofía formativa de Hegel.<sup>621</sup> El devenir uno mismo hegeliano es una incorporación de lo general, lo corriente (*det almene*), la sociedad, la historia en la conciencia individual; el *at blive sig selv* kierkegaardiano es un vivir-se, es tener conciencia de haber pecado ante Dios (la conciencia del pecado es parte esencial de la vida del cristiano, según

---

<sup>618</sup> “Queda lejos para uno mismo (*selv*) devenir en uno mismo, simplemente se hace patente que se trata de un hipotético yo (*selv*)” (traducción propia) / “Det er saa langt fra at det lykkes Selvet mere og mere at blive sig selv, at det blot mere og mere bliver aabenbart, at det er et hypothetisk Selv” (Kierkegaard, 1849: “Primera parte”, C.B.a.2).

<sup>619</sup> Kierkegaard emplea el verbo “at vorde” para concretizar el devenir hacia uno mismo. “Pero devenir en uno mismo (*at vorde*) es devenir (*at vorde*) de manera concreta” / “Men at vorde sig selv er at vorde concret” (Kierkegaard, 1849: “Primera parte”, C.A).

<sup>620</sup> Koch (2016: n 104).

<sup>621</sup> “Al que pertenece la pasión. Cada movimiento infinito sucede con pasión, y ninguna reflexión puede poner en marcha un movimiento” (traducción propia) / “Dertil hører der Lidenskab. Enhver Uendelighedens Bevægelse skeer ved Lidenskab, og ingen Reflexion kan tilveiebringe en Bevægelse”. (Kierkegaard, 1843c: “Problemata. Foreløbig exhortation”).

Kierkegaard). La inmanencia de la fusión del individuo con la razón universal en Hegel contrasta con la idea de trascendencia de Kierkegaard, para quien se es individuo a través de la relación personal con Dios. La acción inmanente perdura en el interior del ser —todo se explica desde el Absoluto (la historia en Hegel, el panteísmo spinozista), la realidad encerrada en sí misma—. La acción trascendente es transitiva, trasciende a lo que está más allá de la percepción, que en Kierkegaard es Dios, con el que nos relacionamos a través del pecado —tenemos conciencia del pecado y somos humanos porque pecamos—. No se trata de demostrar la existencia de Dios, que se da por sentada, sino de ubicar al hombre en relación a lo divino, más desde la acción y conciencia humana que desde el misterio incognoscible de la divinidad. El hombre deviene sí mismo (*at blive sig selv*) mediante un despertar a la conciencia. Es, por una parte, una voz que transita, que expresa el despertar a la conciencia del pecado. Pero, por otra es una voz que cae. No es un pecado de obrar católico, pero un pecado en el sentido luterano, de fe o de falta de esta.

Frente a la idea hegeliana de formación (*dannelse*) corporal del individuo como miembro de la humanidad,<sup>622</sup> Kierkegaard abre a una reflexión sobre sí mismo desde la conciencia del pecado de la persona individual, que se individualiza, se mantiene en pasión, a través de su relación con Dios. Frente al *Man* impersonal, controlador y anonimizante de Hegel, - hacerse humano entre humanos-, el *sig* kierkegaardiano es pulsional, individual, singularizante. El ser humano es una síntesis de lo corporal y lo espiritual; por una parte, defiende lo pasional, individual, por otra reniega de lo sensitivo humano, lo estético, de lo que Kierkegaard sin embargo reniega, enfrentando lo sensitivo, lo corporal y lo sexual a lo religioso. Kierkegaard maneja los pronombres con criterios de temporalidad gramatical. El *sig*, individual y orientado hacia el futuro, donde cabe la duda, el *Man* colectivo impersonal, orientado hacia el presente. El *sig* de la opinión personal frente al *Man*

---

<sup>622</sup>En danés *uddannelse* es educación, la formación como proceso constructivo desde la persona, hacia afuera, y que el prefijo “ud” (que es la preposición “hacia afuera” de algo) refleja, un “ex-dirigere” formativo.

de la multitud contemporánea de sí misma. Hay un cristianismo del individuo que deviene (at blive) cristiano a lo largo un proceso que se extiende en el tiempo, y hay un cristianismo colectivo, igualitario en el amor en Cristo. Es la continua paradoja de Cristo, Hombre y Dios, siervo y dueño – de cada uno y de la multitud; un motivo que recuerda la imagen dual paternal del sol en las sociedades paganas, límite, pero dador de vida, y a la que el poeta vanguardista ruso Mayakovski se ha enfrentado en los poemas sobre “Sí Mismo”:

*I myself will expound  
those times  
and myself.* <sup>623</sup>

Yo mismo expondré  
esos tiempos  
y mi mismo.

En el análisis de Kristeva (1980),<sup>624</sup> el Yo de Mayakovski es un Ego singular, combativo y enfrentado con el perenne problema de la verdad en un proceso de disolución y transformación de sí mismo. De nuevo, la singularidad épica del sí mismo personal frente al mundano sí mismo, anónimo e impersonal.

La centralidad del lenguaje para la existencia del hombre en el mundo, estructurando su vida comprensiva, se renueva en cada individuo singular en la temporalidad de su existencia,<sup>625</sup> en las interpelaciones e interrogaciones de la

---

<sup>623</sup> Mayakovski: Poema “At the Top of my voice”. (traducción inglesa del original ruso). 1930

<https://www.marxists.org/subject/art/literature/mayakovsky/1930/at-top-my-voice.htm>

<sup>624</sup> Kristeva (1977/1980: cap.1).

<sup>625</sup> “La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión. En relación con esto también el que el lenguaje y los conceptos de la interpretación fueran reconocidos como un momento estructural interno de la comprensión, con lo que el problema del lenguaje en su conjunto pasa de su anterior posición, más bien marginal, al centro mismo de la filosofía”. (Gadamer, 1960/1999: cap. 10).

mayéutica socrática. El aprendiz descubre la verdad por sí mismo en el método socrático, pero la mayéutica es un diálogo de porqués, que requiere la intervención de un profesor que sepa plantear preguntas. Detrás de la norma descansa un sustrato inconsciente, irredento, que no atiende a más normas que las que le impone las armas de cada hablante. El sufrimiento es el precio a pagar por el joven Climacus por practicar la duda sistemática.<sup>626</sup> De todos modos, el lenguaje también puede ser un placer, una defensa ante el sufrimiento causado por la sujeción a la ley universal, y que permite sentirse diferente a los demás, en términos de Julia Kristeva.<sup>627</sup>

El proceso de decisión kierkegaardiano, que construye el ser-se a sí mismo, es en esencia reflexivo, y engloba actividad y pasividad. Por una parte, el sujeto es activo cuando se enfatiza la subjetividad del ser humano que se busca; y lo que busca es sí mismo, un ser pasivo, el objeto, que es el *selv* ya dado. La decisión falta en la existencia estética. El estético es indiferente e incapaz de tomar una decisión, de poner en marcha el Yo (*selv*), lo que sí hace el Juez Williams; su vida es una constante toma de decisiones. (*Enten/eller*, parte 1). Obsérvese que la figura del juez encarna la singularidad y la universalidad a la vez. Solo la imparcialidad del juez justifica su decisión singular; ¿regresamos, por tanto, al universo de la absoluta impersonalidad que subtiende la existencia? La ética no es la indiferente impersonalidad estética, sino una impersonalidad involucrada, determinante de la subjetividad del movimiento de decisión ético.

En la historia de la filosofía Kierkegaard es considerado el precedente del pensamiento existencial, dando un cambio de rumbo al estudio del hombre desde el sistema a la existencia, sobre el que se fundan diferentes alternativas para la solución

---

<sup>626</sup> Kierkegaard (1842: cap. 1).

<sup>627</sup> "Within that vise, our only chance to avoid being neither master nor slave of meaning lies in our ability to ensure our mastery of it (through technique or knowledge) as well as our passage through it (through play o practice). In a word, jouissance". (Kristeva, 1977/1980: x).

del problema humano.<sup>628</sup> La propuesta de Jaspers es lanzar al individuo al encuentro sí mismo entre sus con-géneres. El *Man* de Jaspers es receptivo, al individuo le queda un recobrar-se de la pérdida en la multitud.<sup>629</sup> El *Se impersonal (Man)* de Ortega me parece que es más radical, es un estar perdido en el ellos, el encuentro con la multitudinaria nada.<sup>630</sup> El uno cualquiera en Ortega es más una indiferente masa anómica que la singularidad frustrada del “uno” determinado por “no ser lo que se debería ser” kierkegaardiano. ¿Si somos cada uno para sí, podemos hablar de compartir una humanidad? Nos separa lo *enkelt* de cada uno, la individualidad, pero vivimos en sociedad, la que requiere “ayudar al otro”. Si mi mismidad solo se entiende desde mi otredad, ¿cómo definir el espacio entre uno y otro ámbito? En “Las obras del amor” Kierkegaard postula un acercamiento, basándose en que el auténtico amor propio pasa por el amor al prójimo.<sup>631</sup> Es cristianismo. En lengua española el amor propio, el auto-afecto (necesario, pero a veces en demasía) es reflexivo: amarse, cuidarse, quererse. En el lenguaje popular cuidar-se es una necesidad: Si no me cuido, ¿quién lo hará por mí?

La relación kierkegaardiana entre unos y otros es, sin embargo, asimétrica, según Levinas, porque cada uno se ve desde su perspectiva. La solución de Levinas es una asimetría sin puentes. Levinas postulará que el abismo es insalvable, con una

---

<sup>628</sup> Pahuus, Rendtorff y Søltoft (ed.) es una revisión de la filosofía kierkegaardiana como germen de la fenomenología existencial. Las tendencias fenomenológicas ya están en Kierkegaard —la angustia, la desesperación— si bien no hay un ego transcendental ni un objeto intencional (Pahuus, Rendtorff y Søltoft, 2015: 8).

<sup>629</sup> Frente a Kierkegaard, para quien la pluralidad humana es muchedumbre, lo que connota confusión, tensión, para Jaspers, de acuerdo a Kemp: “Esta lucha no es una lucha contra el otro pero una lucha con el otro y por lo tanto consigo mismo para comprender la existencia, que es común”. (traducción propia). (Kemp, 2015: 177).

<sup>630</sup> “Lo propio pasa con los usos y costumbres. Lo que hacemos porque es uso, porque se acostumbra, no lo hacemos con nuestra razón y por cuenta propia, sino porque se hace. Pero ¿quién hace lo que «se» hace? ¡Ah! Pues la gente. Bien: pero ¿quién es la gente? ¡Ah! La gente es... todos. Pero ¿«quién» es todos? ¡Ah! Nadie determinado. La gente es Nadie”. Ortega (1957: cap. “El hombre y la gente”).

<sup>631</sup> Es la relación Yo-Tú a través del bíblico amor al prójimo. “Nuestra obligación es amar a los demás” (traducción propia) / “Vor Pligt er at elske de mennesker, vi ser” (Kierkegaard, 1847: cap. IV).

crítica negativa hacia la solución kierkegaardiana, a la que considera que porta una latente violencia.<sup>632</sup>

La reflexividad de Spinoza es un reflujo del obrar que padece, toda acción transitiva conlleva un retroceso de la causa adecuada sobre el causante:

“Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir (por la Definición anterior), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial”.<sup>633</sup>

El cuerpo es agencia y el alma es potencia, pero no a la manera aristotélica. Ya no es la transitividad del alma aristotélica que determina un cuerpo; es la reflexividad transitiva de un cuerpo, una naturaleza, que se determina a sí mismo. Alma y cuerpo juntos pero cada uno por su lado. Spinoza singulariza al sujeto en sus afectos, su sujeto ama, siente miedo; un mismo objeto afecta de manera diferente a cada sujeto. Las pasiones crean diferencias entre los hombres, la razón (lo bueno para mi es lo bueno para todos) los unifica:

“De donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos”.<sup>634</sup>

---

<sup>632</sup> “L'idée forte de l'existence que la pensée européenne doit à Kierkegaard revient à maintenir la subjectivité humaine – et la dimension d'intériorité qu'elle ouvre – comme absolue, comme séparée, comme se tenant en déca de l'Être objectif, mais aussi à défendre paradoxalement la position irréductible du sujet contre l'idéalisme qui lui avait cependant conféré un rang philosophique, à partir d'une expérience pré-philosophique”. (Levinas, 1996: 77), lo que termina por converger con la reducción hegeliana de la interioridad a la eternidad (Levinas, 1996: 77).

<sup>633</sup> Spinoza (1661: “Parte 3. Los afectos. Definiciones”. II).

<sup>634</sup> Spinoza (1661: “Parte 4. Proposición XVIII”).



Es el principio de autoconservación de Spinoza, un deseo para sí mismo, que es vivir bien.<sup>635</sup> El alma spinozista es más bien una potencia que se expresa en voz media. El alma se considera a sí misma, se alegra, se imagina a sí misma. Las cosas se dan en Dios,<sup>636</sup> mientras que el alma es limitada, se esfuerza. Cuando el alma (se) imagina su impotencia, se entristece:

“Cum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur”<sup>637</sup>

El objeto siempre supone el sujeto, pero el actuar no es prerrogativa de este último, el ser de los objetos es su actuar.<sup>638</sup>

El mero existir es ya un reflejo hacia uno mismo:

“El existir en cuanto reflejado hacia sí es [un] existente, algo”.<sup>639</sup>

Ser es la simple referencia a sí; la transitividad reflexiva del ser-se spinozista y hegeliano,

“La esencia parece dentro de sí o es pura reflexión; de este modo es solamente referencia a sí, no como inmediata, sino como reflejada; es identidad consigo”.<sup>640</sup>

El conocimiento es relacional. El apetito o tendencia del sujeto hacia la realidad externa, la aprehensión de esta por el sujeto cognoscente responde a una dinámica relacional entre el sujeto y el objeto. Con el lenguaje enunciamos la

---

<sup>635</sup> “In Spinoza’s *Ethics*, a conscious and preserving being does not persevere in it’s own being in a purely or exclusively self-referential way; this being is fundamentally responsible, and in emotional ways, suggesting that implicit in the very practice of perseverance is a referential movement toward the world”. (Butler, 2015: cap. “The Desire to Live”).

<sup>636</sup> Spinoza (1661: 78).

<sup>637</sup> Spinoza (1661: “Proposición LV”).

<sup>638</sup> Schopenhauer (1819: cap. 3).

<sup>639</sup> Hegel (1817/1997: “Existir”, § 90)

<sup>640</sup> Hegel (1817/1997: “Identidad” §115).

realidad mediante operaciones acusativas, que portan un germen de voz media en la relación cognoscitiva. El principio motor es el objeto deseable (forma común del deseo e intelecto).<sup>641</sup>

Se busca algo o se huye de algo. En la filosofía de raíz platónica amor y pecado son carencias de algo que se echa en falta. El amor lo es de alguna cosa que falta,<sup>642</sup> el amor es atracción de lo hermoso.<sup>643</sup> El refuerzo del libre albedrío por el Se es germen de pecado, de error. Todas las cosas son buenas, pero no todas son convenientes y acomodadas a otras.<sup>644</sup> El desagrado ante lo conveniente, el contemporáneo Se mundano, puede degenerar en un aborrecer-se, o en el amar-se en exceso del soberbio.<sup>645</sup> También la libertad es fuente de error para Descartes. El juicio kantiano ya es un dar-se cuenta del error y ajustar-se (ajustar el comportamiento) a la máxima del cumplimiento del deber como imperativo categórico.<sup>646</sup>

Hay en la atracción del sujeto cognoscente hacia el objeto cognoscible una medialidad, un abandonarse y dejarse ir el sujeto. El término medio aristotélico es una síntesis, que resulta de la transformación de una oposición entre contrarios, de

---

<sup>641</sup>Aristóteles (*Acerca del alma*: §10: 15-20).

<sup>642</sup> “Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría ni daba a entender que desea otra cosa, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad. Antes, como digo, éramos uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad, como los arcadios por los lacedemonios.” (Platón, *El banquete*: 192d).

<sup>643</sup> “Todas estas cosas las ignoraba yo entonces, y amaba estas hermosuras inferiores de acá abajo, y me iba a lo profundo, diciendo a mis amigos: «¿Amamos por ventura algún objeto a no ser que sea hermoso? Pero ¿qué es ser hermoso?, ¿y en qué consiste la hermosura?, ¿qué es lo que nos atrae y aficiona a las cosas que amamos? Porque si no hubiera en ellas gracia y hermosura, de ninguna manera nos moverían a su amor”. (Agustín de Hipona, *Confesiones*: IV, cap. XIII).

<sup>644</sup>Agustín de Hipona (*Confesiones*: IV, cap. XVI, y VII, cap. X)

<sup>645</sup> “Perverso amor de sí mismo”. (Agustín de Hipona, *De doctrina Cristiana*: “Libro I”, cap. xxiii).

<sup>646</sup> “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”. (Kant, 1785: cap. 1).

acuerdo con la teoría potencia-acto. Lo frío en acto es potencialmente caliente, y viceversa. De la generación de conceptos intermedios en la división de los entes o sustancias se sigue una dinámica centro-extremo, por la limitación que sujeta a cada extremo, que en el caso de las diátesis conlleva un emparejamiento activa-media, por una parte, y pasiva-media, por la otra, derivada de la limitación que sujeta a cada extremo.<sup>647</sup>

El sujeto se siente atraído una realidad exterior, hacia la que tiende. Hay, al mismo tiempo, un darse el objeto, un insinuarse la cosa:

“Ya tienes delante, hijo mío Marco, la imagen, y por decirlo así, el semblante de la virtud, que si pudiera verse con los ojos enamoraría a todos maravillosamente de sí misma, como dice Platón”.<sup>648</sup>

Al percibir, el sujeto cognoscente aprehende un objeto que, a su vez, se muestra a sí mismo, se hace presente. Los sentimientos de placer, dolor, tristeza, alegría son respuestas a una insinuación (uno se complace de, se duele de, se entristece por, se alegra de, se enamora de). El amor como atracción se dice eros,  $\rho\omega\varsigma$ , en griego, porque es una atracción que mueve lo que se contempla, que es tener presente a alguien.

La mutua reacción de sujeto y objeto posee el carácter temporal de la simultaneidad, de la inmediatez. El yo acusativo palpa el objeto en fuga de sí al instante. La gramática se muestra reacia a esta manera de razonar; lo que la aparición tardía de Se de sujeto inanimado ejemplifica. Tenemos, por tanto, un sustrato medio de la relación sujeto – objeto, pero un uso y una gramática aferrada a la transitividad unidireccional. ¿Huye la lengua de sí misma? ¿Se trata de un proceso académico selectivo?

La partícula Se porta una función transitiva en las construcciones reflexivas, y es portadora de valor medio en el discurso. El Se posibilita la relación sujeto-objeto, es un mediador en la comunicación, de un sujeto consigo mismo y con el

---

<sup>647</sup>Aristóteles (*De generación*: II, cap. 7).

<sup>648</sup>Cicerón (*Sobre los deberes*: I, cap. V).

entorno, y porta valor temporal como soporte del instante. Por debajo de la acción de lavarse Juan discurre un río de información, la que nos trasmite el Se. Cuando Juan se lava, sea cuando sea que lo haga (ayer, ahora, cada día), lo hace en el instante en que Juan y Se se encuentran el uno al otro. El realista inglés Juan encuentra su cara cuando se la lava —*John washes his face*—; en español, se encuentra con una metonimia de sí mismo, su Se, Juan se lava (la cara).

La relación sujeto-objeto es media en *Cratilo*.<sup>649</sup> El sujeto contempla un objeto que se insinúa, como un soplo, produciendo placer y dolor. La acción platónica es reactiva, involuntaria, a un estímulo externo, una reacción media que no es propia de aquel que la experimenta, y se introduce efectivamente por los ojos de aquel que la experimenta por contemplación. En la literatura contemporánea, las descripciones paisajísticas de Azorín encajan en el modelo platónico del observador que contempla un paisaje que se insinúa y el poeta se deja llevar. Es medialidad. En la literatura el poeta además se contempla a sí mismo a través de lo observado, está atento, pone atención, desencadenando un proceso de autoanálisis. La literatura contemporánea es un viaje hacia uno mismo, pero filtrado por una filosofía de la sospecha,<sup>650</sup> que pone en tela de juicio el valor de la conciencia.<sup>651</sup>

La realidad es eminentemente simbólica para la filosofía personalista y existencial del siglo XX. Al lado del Se nihilista, representativo de la humanidad anónima, se consolida un Se como estructura significativa de la conciencia individual, mediador de la referencia de lo que se dice a quién lo dice y a aquello de

---

<sup>649</sup> “Sócrates: En verdad, puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres”. (Platón, *Cratilo*: 439c).

<sup>650</sup> La filosofía de la sospecha emerge en el siglo XIX con la crítica de Marx, Nietzsche y Freud, a la falsa conciencia del hombre moderno, que tiene un origen externo a ella: relaciones económicas, de poder, deseo libidinal. (Maceiras, 2004: 13).

<sup>651</sup> “Pero este dar forma mediante la narración puede someterse a la sospecha del engaño. En el mejor de los casos facilita el “como si” propio de toda ficción, que, como sabemos, no es más que un artificio literario” (Ricoeur, 1985/1995: 141. El círculo de la mimesis).

lo que se dice.<sup>652</sup> La vida humana es significativa —los hechos quieren decir algo—. El lenguaje es expresión subjetiva (*parole*) y trans-subjetiva (*langue*). El sujeto, en sí mismo, es un portador de significaciones. La *parole* tiene sujeto —un Yo que se expresa, es un Se protagonista con autorreferencias constitutivas—. El sistema, la *langue*, no tiene sujeto, ni siquiera un Se: la cuestión de quién habla no tiene sentido a nivel de la lengua.

El autor se contempla a sí mismo, pone atención, dirige su atención hacia lo más profundo para sacar y ofrecer algo de sí mismo, como en la escritura libre de James Joyce. Algunos, como Baudelaire, se revuelven entre las entrañas de la psiquis humana, y emprenden el dantesco descenso al infierno guiados por los vicios capitales, otros, más bien modestos, buscan en un pozo sin fondo, porque aceptan que el Uno es inaccesible a la inteligencia humana. Solo el sabio neoplatónico está en condiciones de contemplarlo, tras un ejercicio de salida, de huida de sí mismo. Para la mayoría el viaje de vuelta en caso de renuncia o imposibilidad de alcanzar el Uno es la caída en los infiernos, que es la vida terrenal.

“Judas buscó el infierno, porque la dicha del Señor le bastaba. Pensó que la felicidad, como el bien es un atributo divino, y que no deben usurparlo los hombres”.<sup>653</sup>

El objeto cognoscible se revela al sujeto cognoscente, que palpa un objeto en fuga de sí. En las construcciones reflexivas, por ej. “Juan se lava”, sujeto y objeto son dos entes centrífugos, que salen de sí mismos en el acto acusativo. Y sobre todo en

---

<sup>652</sup> El concepto de transitividad como acto de conocimiento de sí mismo se remonta a la escolástica. “Así, por ejemplo, en esta medida de nuestra relatividad, nos conocemos a nosotros mismos sólo indirectamente, mediante nuestros actos transitivos (cfr. Sto. Tomás: S.Th., I, q 87, a 1; CG, II, 75)” (Hernández Pacheco, 1983/2019: 81, n. 69). “Resulta, pues, lo que hemos visto: la autoconciencia es, a la vez, conciencia de la otra subjetividad; no es inmanente, sino, en virtud de la relatividad de sus contenidos, conciencia trascendente. Autoconciencia es intersubjetividad” (Hernández Pacheco, 1983/2019: 73).

<sup>653</sup> Párrafo del cuento de Jorge Luis Borges “Tres versiones de Judas”, acerca de las tesis heréticas sobre Judas del escritor ficticio Nils Runeberg, según las cuales Jesús es hombre.

las construcciones medias: “Juan se cae”, “Juan se cansa”, en las que Se es un soporte de identidad, un eje identitario para el ente que sale de sí mismo y para el que vuelve en sí o regresa a sí mismo. Hay expansión, una salida, un ir hacia afuera del sujeto, y concentración, retracción. Entramos en el ámbito de la expresión poética, el ámbito de lo sensible, de las emociones, de la expresión del alma. Pero alcanzamos, con ello, un hito de lo que podemos denominar gramática del conocimiento.

Hay en el lenguaje pronominal reflejo un sí mismo atributivo, un ser en sí mismo, y un sí mismo predicativo, un volverse hacia sí mismo. El reflexivo Se nutre y crece en la esfera de dos categoremas. Por una parte, como sincategorema del sujeto, referente inmediato del pronombre reflexivo (por ejemplo, en español la oración Juan se lava). Por otra, como sincategorema del verbo, al que acompaña y junto al que gramaticaliza en los verbos pronominales como caer-se o callar-se. La inversión “se lava” en el enunciado “Juan se lava” atrae el predicado (se lava) al sujeto (Juan), oscureciendo y desviando el orden sintáctico la atención sobre el verbo iluminador en la construcción lineal, acusativa, original, del castellano antiguo, y que encontramos en otros idiomas, como el gallego (*Xan lávase*) o el danés (*Jan vasker sig*), reafirmando el español con un bucle la relación sujeto-objeto en una sintaxis integradora, que Chomsky (1981) define desde la semántica como anáfora, y López García (1996) de concordancia sintáctica, uno y otro variaciones interpretativas de la correlación, de naturaleza intencional, de uno consigo mismo en las construcciones reflexivas.

El análisis fenomenológico procede de dentro afuera, desestructurando, desgajando el signo en sus partes, distinguiendo los conceptos de las palabras con que se expresan, y de afuera adentro, en concurrentes procesos de resignificación gramatical por reubicación jerárquica y nivelación horizontal. El actor Juan es un objeto para el hablante/escritor, pero es el sujeto de la oración. El objeto es el correlato intencional del concepto (aprehensión mental del objeto) enunciado por la palabra (el signo que expresa el concepto). Tenemos un doble vector intencional: La intencionalidad que parte del concepto (en su aprehensión mental del objeto) y la intencionalidad que parte de la palabra (el signo que expresa el concepto). La partícula acusativa objetiviza al sujeto, resignificándolo, interpretando este ahora el

papel de rhema predicado de sí mismo. La dinámica gramatical del bucle reflexivo es de naturaleza ética.<sup>654</sup>

Ya no es lavar, sino lavar-se, particularizado la acción en el pronombre-morfema, un exordio o mandato de la experiencia individualizada. La deixis posee un valor ético, particulariza lo universal en lo sensible individual en la interpretación de Levinas, que pone en cuestión el imperativo categórico kantiano desde la individualidad.

### **V.1.b.- Se y el habitar.**

Según la cosmogénesis ancestral, mantenida en diferentes orbes significativos del pensamiento, en el principio fue el caos, es decir la arbitrariedad, y desde entonces la tarea humana ha consistido en apropiarse de la misma, reconduciendo la esencia del mundo, su complejidad, para sintetizarla en el signo, un algo que ya no es arbitrario por naturaleza sino por mano humana. Así comenzó la transitividad lingüística, construyendo el ser humano metáforas de posesión del entorno.

El poema órfico a la Naturaleza es profundamente bello pero insuficiente como razón de ser para la inquieta mente del pensador griego, para quien siempre habrá un algo más, otra puerta que abrir:

*“X. A LA NATURALEZA*

*Incienso oloroso*

Oh Naturaleza, diosa creadora de todas las cosas, madre fértil en recursos, celestial, veneranda, mult creadora deidad, soberana, que todo lo dominas, indomable, conductora, toda resplandeciente; todopoderosa, honrada y excelsa entre todos, inmortal, primigenia, desde antaño celebrada, ilustre, nocturnal, experta, portadora de luz, incontenible, que trazas en silencio la

---

<sup>654</sup> Gramática y ética convergen en la reflexividad oracional, en las que el objeto nominado acontece en una acción que revierte sobre el nombre que la nombra, y que alude a la naturaleza pro-nominal de todo nombre como deixis. Decir es nombrar. (Dominguez Rey, 2009: 224, en su análisis de Levinas).

huella con la articulación de tus pies, sagrada, ordenadora de los dioses e inacabado fin. Común a todos y única que no admite comunicación; autoéngendradora, sin padre, amable, jocosa, augusta, florida, entrelazadora, amistosa y compleja, industriosa, guía y señora vivificadora, nutricia doncella de todos, autosuficiente, justicia y renombrada persuasión de las Gracias, soberana aérea, terrenal y marina. (...) Tú eres todo, pues tú sola produces todo esto. Por ello te suplico, diosa, que, con suma felicidad y en momento oportuno, traigas paz, salud y el progreso de todas las cosas”.<sup>655</sup>

¿De dónde procede, en suma, la fuerza interior que mueve a la naturaleza a salir de sí misma? ¿Del agua, del fuego, quizá, del aire, de algo indeterminado? Heráclito resuelve el enigma con un giro intelectual, elevándose hasta la abstracción, el principio no es de naturaleza material, sino inmaterial en sí mismo, el principio de contradicción o la oposición de contrarios. El punto medio de Heráclito es el conflicto, el choque de cornamentas entre dos aries, uno frío y otro caliente, uno la paz y otro la guerra. El medio de Aristóteles es más pitagórico, el armónico resumen de una y otra parte, como la voz media de los gramáticos contemporáneos, que no es ni activa ni pasiva, sino un término medio entre una y otra voz.

Hegel atrae el sujeto al objeto Se, Levinas los aleja uno del otro, separándolos por un abismo infinito e insalvable conforme a la cosmogonía hebraica. La relación sujeto-Se desemboca en un Yo-sujeto tema incognoscible para Kant y Levinas por la imposibilidad lógica del conocimiento del sujeto por sí mismo. En el noúmeno kantiano y la alteridad infinita de Lévinas el sujeto se fragmenta en sí mismo y Se. Es la distancia entre el valor absoluto, universal del por sí mismo y el Se mundano, que Agustín de Hipona llama costumbre, justicia humana, <sup>656</sup> abrumado el Se ante la omnipotencia del Por Ti divino; <sup>657</sup> es la distancia entre lo hermoso y lo conveniente:

---

<sup>655</sup><https://web.archive.org/web/20130703042930/http://www.italica107.es/00.PAGINAS-ABIERTAS/04.2italicahimnosorficos.htm>

<sup>656</sup>Agustín de Hipona (De doctrina cristiana: “Libro III”, cap. xiv).

<sup>657</sup>Agustín de Hipona (Confesiones: “Libro XI”, cap. xviii).



“iba corriendo mi ánimo las formas corpóreas y definía lo *Hermoso*, distinguiéndolo de lo *Conveniente*, diciendo: Que aquello era lo que por sí mismo agradaba; estotro era lo que solamente agradaba por el respeto que tenía a alguna otra cosa, lo cual confirmaba con varios ejemplos tomados de cosas corporales.”<sup>658</sup>

La distancia radical con el Omnipotente queda expresada en una construcción impersonal pasiva:

“la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas”. (Romanos 1.20)<sup>659</sup>

El universalismo ético del estoico Cicerón es un *Se impersonal*. En “Sobre los deberes” <sup>660</sup> Cicerón instruye a su hijo Marco en la honestidad, que es el principal bien por el que debe mirar-se (cap. II), un bien compuesto de cuatro principios entrelazados entre sí. (cap. V). Lo propio del hombre, que es cualquier hombre, es conservar-se, (cap. 4) un *Se impersonal*, una tradición de impersonalidad mundana que pasa a la lengua, me estoy refiriendo al “como dijo el otro” de Correa <sup>661</sup> o a “la gente” de Ortega. Ortega, con la “gente” recupera la noción parmenideiana del ente como lo que *hay*, un *hay* que si es una concreción, en el ente, ya encierra una paradoja en la definición de sus bordes. Obsérvese que en español la construcción indefinida, con *hay*, no admite la determinación de un sujeto: hay gente en la calle, \*la gente hay en la calle. La determinación se construye con el verbo estar: la gente está en la calle.

En el capítulo IX, “Meditación del saludo”,<sup>662</sup> tras hacer referencia al hombre impersonal “on” en Baudelaire, Ortega escribe:

“El título que la gramática da a este pronombre *se* es, frente a

---

<sup>658</sup> Agustín de Hipona (Confesiones: “Libro IV”, Cap. XV).

<sup>659</sup> Agustín de Hipona (Confesiones: “Libro 7”, cap.10).

<sup>660</sup> Cicerón (Sobre los deberes: “Libro I”, cap. 2).

<sup>661</sup> Correas (1626: cap. “Los pronombres”).

<sup>662</sup> Ortega (1957/2010).

los pronombres personales, el de pronombre impersonal.”

La universalidad es impersonalidad en la categoría gente. Pero ¿por qué elige Ortega el predicable gente y no personas? Yo creo que Ortega está singularizando, no es un impersonal universal, pero singular. *Gente* connota negatividad en origen, en el mundo romano la *gens* son los no-romanos, y al igual que el derecho de gentes es hoy derecho internacional, en portugués contemporáneo se prefiere *pessoa* a gente, que es un término de connotación negativa, como lo es el *Man* nietzschiano.

La impersonalidad es un problema moral para Nietzsche. El *Se* impersonal, el *Man* nietzschiano es un laborioso operario que sirve de soporte para la crítica a lo que Nietzsche denomina la doctrina de igualdad de los hombres, que ampara el carácter vulgar, ordinario, del hombre común, su instinto gregario,<sup>663</sup> que le permite descargar su responsabilidad en la *causa prima*, la totalidad del Nosotros, que, paradójicamente vacía de finalidad el sentido de la vida de cada uno, una llamada de atención que Nietzsche transmite condensada en una cadena de oraciones que inician con *Man* (*Se* impersonal):

“Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen,”<sup>664</sup>

Nietzsche desgrana su pensamiento en un constante diálogo consigo mismo, y celoso de su libertad de criterio, se desmarca de la concepción aristotélica del lenguaje y la cultura como convenciones sociales. Tras el disfraz de la moralidad humana se esconde la bestia interior que no se deja ver, pero que revela que entre el actuar y el pensar, por una parte, y la conciencia, por otro, hay una fisura, un espacio que solo el super-hombre en su osadía se atreve a cruzar porque se ve capaz de reconocer la extraña paradoja y asumir el rechazo para sí de unas convenciones que se desean. El autor exige libertad, no derecho de igualdad:

---

<sup>663</sup> “¡Se cree que aquí está el núcleo, lo que tiene de permanente, de eterno, de último, de más original el ser humano! ¡Se considera a la conciencia como una cantidad estable y determinada! ¡Se niega su crecimiento, su intermitencia!” (Nietzsche, 1882: 1.11).

<sup>664</sup> Nietzsche (*Götzen-Dämmerung*. 1888: § 8). Traducción: “Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se es en el todo”. (Nietzsche, 1888/1982: §8).

“No intento con esto que se trate de enmascarar la maldad y la bajeza humanas, la bestia feroz que hay en nosotros; mi tesis es todo lo contrario: que como animales amaestrados ofrecemos un aspecto vergonzoso y necesitamos un disfraz moral, que en Europa el "hombre interior" está lejos de ser lo bastante malvado para tener la osadía de "dejarse ver" (y para ser bello así).”<sup>665</sup>

El sujeto razonable de Spinoza es amante de la virtud. <sup>666</sup> La democracia sería el régimen más perfecto porque en él se da, o se daría, por acumulación de individualidad humana una mayor acumulación de potencia. <sup>667</sup>

La mayor abstracción a la que la mundanalidad puede aspirar es la impersonalidad: “Signate matter is not included in the definition of man as man, but signate matter would be included in the definition of Socrates if Socrates had a definition. In the definition of man, however, is included non-signate matter: in the definition of man we do not include this bone and this flesh but only bone and flesh absolutely, which are the non-signate matter of man.”<sup>668</sup>

En esta cita, en la traducción inglesa, de Tomás de Aquino ya tenemos identificado, por tanto, el genérico “hombre” (“man” en el texto traducido al inglés), que con el tiempo devendrá en el Se impersonal de lo común. El Se de Tomás de Aquino signa la materia. El paradigma Se (se, sí mismo) es portador del principio de individuación, la acción sobre la materia universal, que es el sujeto, que aunque ya enunciado permanece todavía indefinido, informe, impersonal. Es un Se

---

<sup>665</sup> Nietzsche (1882: 5.352).

<sup>666</sup> Spinoza (1661: “Proposición XXXV”).

<sup>667</sup> “Espinoza pertenecería, pues, a ese tipo de pensadores que —pongamos por caso— consideran que el triunfo de la democracia no es deseable porque compone una mayor felicidad para el pueblo o cosas semejantes, sino porque significa la instauración de un esquema ontológico más racional”. (Vidal Peña, 1980).

<sup>668</sup> Tomás de Aquino (*Being and essence*: cap. II)

colaborador necesario del sujeto, perfilando su singular individualidad:

“Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quae est principium individuationis, sed materia communis”.<sup>669</sup>

El morir-se del unamuniano sentimiento trágico de la vida signaría el punto final.

Kierkegaard construye sobre el pronombre impersonal *Man* o *Se* impersonal su respuesta a la demoledora recensión que Heiberg realiza a la publicación de *Enten eller*:

“Que realmente un 'man' (=impersonal *Se*), que es tan numeroso (*talrigt*), que lo contrario solo puede ser un alguien (*enkelte*), pueda conllevar tanta indefensión, como se describe en su último número de 'Intelligensbladet'<sup>670</sup> en relación con la lectura de 'Enten-Eller', no lo hubiera creído, si no hubiera sido dicho por usted, Señor profesor!”<sup>671</sup>

Aquí tenemos el “man” anónimo, pero tan numeroso, “talrigt”, que es totalidad, y posiblemente sea esta su riqueza, opuesto a la singularidad desconocida de “un alguien”. La verdad y la existencia se engarzan de manera singular y paradójica en la respuesta kierkegaardiana, en referencia a ambas instancias, a la persona individual, que es única (*enkelt*) y al ser humano, que es genérico (*Man*). La existencia de algo que ha llegado a ser posee una unicidad, ese algo es ya único (*den enkelte*) antes (ante-predicativamente), pero tiene que llegar a serlo, realizarse en el

---

<sup>669</sup> Tomás de Aquino (*Summa Theologica*: I. q.7, a.4).

<sup>670</sup> Nombre de una revista de la época, 'La hoja del conocimiento'.

<sup>671</sup> Traducción propia. Texto original: "At virkelig et »man«, der er saa talrigt, at Modsætningen dertil kun er »Enkelte«, kan bære sig saa uforsvarligt ad, som De beskriver det i Deres sidste Numer af Intelligensbladene med Hensyn til Læsningen af »Enten-Eller«, det vilde jeg ikke have troet, hvis det ikke var Dem, Hr. Professor! der sagde det". (Kierkegaard: "Taksigelse til Hr. Professor Heiberg" [http://sks.dk/ph/txt.xml?hash=ss55&zoom\\_highlight=papirer+heiberg#ss55](http://sks.dk/ph/txt.xml?hash=ss55&zoom_highlight=papirer+heiberg#ss55))

devenir. El *Man* de Kierkegaard abre la contingente actualidad a la participación de los individuos, contrariamente a Hegel, que subsume tal participación en el sistema. La verdad hegeliana es un concepto absoluto, por realización de una esencia universal – un modo de ser del devenir temporal del espíritu absoluto hegeliano.

El kierkegaardiano *Enten ... eller* es la sede de la paradoja, y adquiere un sentido pleno como motor del pensamiento. Detrás de la conjunción, que funciona como un pronombre ocultador, fluye la pasión (*lidenskab*) de un sujeto, un nombre propio, que llegado el momento tendrá que decidir sobre algo que concierne a su vida, tendrá que elegir entre “lo uno y/o lo otro”, que son anónimos impersonales.

### **V.1.c.- Se y el sentir.**

Se es emergencia de un algo, la belleza que se-manifiesta, el amor que surge se-forma en las miradas de Dafnis y Cloe. La bella y seductora Calliroe de Jonia manifiesta belleza, pero si la belleza se manifiesta a través de ella, lo importante es la belleza, el concepto, no la persona particular, que es un soporte del mismo ideal, y que en español soporta Se. El culmen de las novelas de amor griegas es la *anagnórisis* tras el reencuentro de los protagonistas, un reencontrar-se los amantes tras una larga separación llena de peripecias. (Montiglio 2014: 165). La *anagnórisis* es un motivo recurrente en la literatura clásica. Edipo y Narciso son historias que advierten de los fatídicos límites del *nosce te ipsum* (conócete a ti mismo). Enterarse de que Yocasta es su madre y que en realidad ha matado a su padre es la tragedia de Edipo, protagonista del drama homónimo de Sófocles. Al nacer, el adivino Tiresias predice a la madre de Narciso que éste tendrá una larga vida “si no llega a conocerse”, “si se non noverit”. (Ovidio. *Las metamorfosis*). La autocomplacencia condiciona el destino de Narciso, incapaz este de salir de sí mismo para encontrarse con Eco, su enamorada ninfa.

“Oh cuántas veces quiso con blandas palabras acercársele, y dirigirle tiernas súplicas. «¿Alguien hay?», y «hay», había respondido Eco”.<sup>672</sup>

Este “hay” impersonal del traductor equivale al “está aquí” de la versión en latín “dixerat: 'ecquis adest?' et 'adest' responderat Echo.”, y que yo interpreto que equivale al Mundo, lo que *hay*. Eco es una personificación del mundo como audiencia, y el mito representa esta relación, entre el sujeto y el mundo como lengua, entre uso y sistema. Eco queda condenada a repetir únicamente lo que oye. Ambos, el reflexivo Narciso, argumento de sí mismo, y la impersonal Eco, argumento de contenido universal, representan dos extremos de voz gramatical, representando valores semánticos asociados al continuo sujeto-verbo-objeto, dramatizando la diferencia entre uso y sistema, o del reflexivo al impersonal. En la teatralización que Ovidio realiza de la relación sujeto-objeto, como la maldición de Eco, «Que así, aunque ame él, así no posea lo que ha amado». (n. 405) se percibe un eco kantiano (la cosa en sí inalcanzable) y levinasiano (la radical diferencia sujeto-objeto) a la vez. Narciso queda prendido de sí mismo, pero no se posee, “y mientras busca, búscase”, sin encontrarse detrás del fenómeno. “Crédulo, ¿por qué en vano unas apariencias fugaces coger intentas?” El yo interior para Narciso es algo irreal e ilusorio, y Narciso muere porque no alcanza a poseerlo.<sup>673</sup> Es una analogía del Se reflejo, que sale de sí, se manifiesta, llama la atención y actúa sobre uno mismo, pero carece de fuerza suficiente para superar la apariencia.

La novela *Moby Dick* de Henry Melville actualiza en la figura del capitán Ahab el motivo de la búsqueda insaciable y, lamentablemente, inalcanzable del ideal por el héroe moderno. El narciso o lila de Pascua simboliza la belleza, y en el poema *Daffodils*, el poeta romántico Wordsworth se siente rejuvenecer atravesando en soledad un enorme campo de lilas, como si de un paseo por las nubes se tratara. Pero

---

<sup>672</sup> Ovidio (2008: “Narciso y Eco. Libro III” v.339-510)

<sup>673</sup> Vinge (1967: 38).

el narciso es también considerado una amenaza, la propia muerte del diálogo por la falta de comunicación de quien solo desea estar a solas consigo mismo.

Narciso actualiza el problema de los límites del conocimiento humano. Como el mito de Dionisio, son mitos de introspección por medio de la imagen de sí mismo reflejada en una superficie, la de Narciso en el agua del estanque, donde ve su alma, la de Dionisio en el espejo, donde ve el mundo. La reflexividad es una ilusión para ambos, como para los humanos que representan, quedan a las puertas de la anagnórisis, el verdadero reconocimiento de sí mismos en el intelecto divino. El yo interior para Narciso es algo irreal e ilusorio, y Narciso muere porque no alcanza a poseerlo.<sup>674</sup> Es una analogía del Se reflejo, que sale de sí, se manifiesta, llama la atención y actúa sobre uno mismo, pero carece de fuerza suficiente para superar la apariencia.

El mito de Narciso ha sido un motivo recurrente, sujeto a diversas interpretaciones en la historia de la literatura, pero ambas figuras, Narciso y Eco, portan múltiples posibilidades de significado adherido. Además de Eco como espíritu divino que ilumina nuestra alma, frente al impuro y desobediente Narciso, me gustaría traer a colación dos interpretaciones de la figura de Eco como personificación del mundo. En el siglo XIV, Boccaccio identifica a Eco con la fama, la buena reputación, con la moraleja de que quien no atiende a su reputación, corre el peligro de morir socialmente, como el vanidoso Narciso.<sup>675</sup> En el siglo XVIII, Francis Bacon (*De sapientia veterum*) identifica a Eco con la vida pública, el bien común, que el engreído Narciso, en su indolencia y desidia, pretende ignorar. Eco es la verdad en “Cynthia’s revels” de Ben Jonson; y la armonía de la madre naturaleza para Herder.<sup>676</sup> La literatura sobre Narciso en lengua española presta más atención a

---

<sup>674</sup> Vinge (1967: 38).

<sup>675</sup> Boccaccio (*Genealogia Deorum*). En Vinge (1967: 105).

<sup>676</sup> Bacon (*De sapientia veterum*). En Vigne (1967: 67).

Narciso que a Eco, figura esta que en la pieza de Calderón “Eros y Narciso” representa la fama: <sup>677</sup>

“¿al desaire de un rapaz,  
Tan grosero y lindo  
Tantas vanidades postro,  
Tantas altiveces rindo,  
¿Que confiese que lo siento?”

La pieza de Calderón es un duelo de amor desencadenado por el deseo, motor del comportamiento humano, “pero vencerse a sí mismo, di ¿quién ha podido?” <sup>678</sup>

Narciso huye de la voz de Eco, de sus consejos, como si de una amenaza se tratara:

“Como habiendo sido  
Una voz y una hermosura  
Mis dos mayores peligros  
Y concurriendo en ti entrambos,  
El huir de ti es preciso;  
Que es un encanto tu voz  
Y tu hermosura un hechizo.”

---

<sup>677</sup> Ben Jonson (*Cynthia's revels*). En Vigne (1967: 240).

<sup>678</sup> Calderón (*Eros y Narciso*: “Jornada III”, 223).



Eco es motivo principal en el poema de Lope, “La ninfa de la fuente”:<sup>679</sup>

“La ninfa de la fuente,  
Présaga del suceso, enturbiar quiso  
La superficie clara;  
Mas Júpiter en tanto la detuvo,  
Que el mísero Narciso  
Enamorado estuvo  
De su propia belleza.”

Poema dedicado a Eco, primera figura que adquiere un tono moralizante, dejando entrever el papel social de Eco.

“Solo el silencio testigo  
Ha de ser de min tormento  
Y aun no cabe lo que siento  
En todo lo que no digo”.

Narciso es la humanidad para Goethe,<sup>680</sup> pero también lo es Eco. La Eco, en el análisis psicoanalítico de G. Spivak,<sup>681</sup> es una mujer (un subalterno, en palabras de Spivak) que se inmola. Eco representa la otredad en una de sus condiciones, no poder ser sí misma por la imposibilidad de construir un yo que coincida con su

---

<sup>679</sup> Lope de Vega (2007: “Laurel de Apolo”).

<sup>680</sup> Vinge (1967: 301).

<sup>681</sup> Spivak (1993).

propia imagen. Es una voz en respuesta al deseo de otro. No es una cuestión de conocimiento, pero sí de relaciones.

Narciso ejemplifica la comprensión no dialógica del sujeto humano, una explotación no dialógica de la reflexividad como identidad.<sup>682</sup> Narciso y Don Quijote son dos figuras literarias que representan aspectos de un mismo problema de incomunicación humana: la reflexividad no dialógica de Narciso, la intransitividad no dialógica de Don Quijote. Eco es el Sancho de Narciso, pero una imagen invertida del fiel escudero. Don Quijote habla, solo pide el apoyo de la audiencia muda y que asiente (Sancho),<sup>683</sup> Narciso se habla a sí mismo, se cree autosuficiente y rechaza a su audiencia, que es Eco, el mundo o una personalización de la impersonalidad mundana en la figura de la desairada ninfa. Eco representa la impersonalidad. Eco carece de una voz propia. Ha quedado condenada a repetir únicamente lo que oye (el mimetismo de la voz pública). Los efectos sobre el lenguaje de la impersonalidad del decir humano: Eco “ya solo lo que oye dice” (Calderón, *Liríope*, Jornada III, 923). Narciso rechaza a Eco una y otra vez. “Oh cuántas veces quiso con blandas palabras acercársele, y dirigirle tiernas súplicas”. Pero, aun así, prendido tiene el amor, que crece por el dolor del rechazo. Es una metáfora del rechazo del reflexivo (individual) al impersonal (general, anónimo). Narciso defiende su posición a costa de un rechazo absoluto a la anonimidad en un acto de soberbia.

Entre ambos, Narciso y Eco, entre lo particular y lo universal, auto y koiné, media la lengua, el efecto de la palabra, una herramienta con poder espiritual de doble filo, tan salvífico como mortífero. Narciso está tan ocupado de sí mismo, que se ahoga en el estanque. Esta convergencia espiritual de Narciso consigo mismo es el Se – un Se tan aspectual como reflexivo. La relación de Narciso consigo mismo es un Se pero no es un Se hacia atrás, equivalente del re- unamuniano, o del “gen-“

---

<sup>682</sup> “Bound in a web of autochthony, incest, and interfamilial murder, it is unable to distinguish self from other, lost like Narcissus in self-absorption”. (Jeremiah, 2012: 132, n. 4).

<sup>683</sup> “Porque has de saber, oh, Sancho!” (Cervantes, Don Quijote: “Segunda parte”, cap. XLIII).

kierkegardiano, porque su vivencia se ha perdido, es irrecuperable.<sup>684</sup> La inmortalidad es imposible de conseguir de espaldas al mundo. Las inquietudes de Narciso son más agónicas letras que palabras vivas. Narciso no confía en Eco, le da la espalda, no quiere escuchar lo que ésta le dice o le pide. La separación es total entre sujeto Narciso y mundo Eco, pero Narciso no actúa sobre el mundo, la representación es indirecta – el moderno Don Quijote sí, porque requiere audiencia, y esta demanda ya es representacional.

Eco muere de pena y se convierte en aire, el mismo aire que todos respiramos y compartimos. Ovidio lo expresa en construcciones en pasiva, apelando a los sentidos, que son los sensores del aire: *inde latet silvis nulloque in monte videtur* (Desde entonces se esconde en las espesuras y por nadie en el monte es vista) (verso 400), *omnibus auditur* (por todos es oída) (verso 401). Lo que circula por el aire, invisible y accesible es la voz humana, la lengua.<sup>685</sup>

Cuando decimos que “uno se (siente, se hace, se va, etc)”, estamos asumiendo, desde una perspectiva impersonal, que quien se siente o se hace o se va asume su condición de miembro genérico de la colectividad o de la especie humana. Cuando decimos que “él o ella, o ello se siente (se hace o se va)” asumimos que alguien en particular está realizando una acción concreta. El primero, el “uno se” es un Se inclusivo, que a todos atañe, el segundo, “él/ella/ello se” es un Se exclusivo, que solo concierne a los implicados en la situación descrita.

La partícula concepto Se forma parte del habla como acto. Cuando hablamos nos posicionamos ante el mundo en el mismo acto del habla. Se es la tercera persona del diálogo con el otro, que si bien es un Tú, es también un Se por la propia dinámica

---

<sup>684</sup> Unamuno: “a repetirme una vez más ..., vengo a repetirme, repito, a renovarme”. (Huarte 1954: 17)

<sup>685</sup> “Cuando llegó la fiesta de Pentecostés, todos los creyentes se encontraban reunidos en un mismo lugar. De repente, un gran ruido que venía del cielo, como de un viento fuerte, resonó en toda la casa donde ellos estaban. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados, y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos.” (Nuevo Testamento, *Hechos de los Apóstoles*, 2: 1-3).

interna a la relación mente-órgano de fonación. La relación del sujeto con el lenguaje es mutuamente coercitiva, de y hacia las palabras, que señalan a voluntad del usuario, pero demandan su uso.<sup>686</sup> En todo diálogo hay una écfrasis oral, que representa y reproduce imágenes mediante palabras,<sup>687</sup> las imágenes de tú y yo, y una écfrasis interna, pre-verbal, la que pone orden selectivo al continuo fluir de las palabras en el indefinido magma del pensamiento. En este sentido, marcado por una exigente reflexividad de base, la aparente inmediatez del “Yo te hablo” como un “yo te digo que y tú me dices que” o del “nos hablamos” es a su vez mediada por el “él/ella se cree que, se piensa que”, que media en la creación de mi pensamiento, de lo que tengo pensado y voy a decir como interlocutor, alterando Se la base del diálogo, que para Humboldt es dual <sup>688</sup>, trocándola en una relación a tres bandas, dos en horizontal (yo y tú) y una transversal, Se, que sí es persona dentro del habla.<sup>689</sup> Es una toma de distancia, pero cargada de valoraciones de autoconciencia pre-reflexiva acerca de lo que sucede entre yo y tú.<sup>690</sup> Cuando hablo con alguien, mantengo, simultáneamente, una relación en segunda persona (yo- tú) y una relación en tercera persona objetivante, visual y auditiva, principalmente.<sup>691</sup> El cuerpo experimentador dialoga con el objeto exterior inconscientemente. La objetivación sensorial cobra vida en mi conciencia pre-reflexiva, que mi

---

<sup>686</sup> Husserl “tries to provide an accurate description of signs as they occur in conscious experience. The coercive pointing-intention or “tendency” going out from a linguistic sign is accordingly considered a descriptive moment of the sign, since it proves essential for its being significant, i.e. for its capacity to signify via a meaning”. Mattens (2008: xiv).

<sup>687</sup> A la que se refiere Montiglio (2014: 164) cuando discute el sensualismo, la sonoridad de las construcciones, el tono persuasivo del enunciado en la literatura griega.

<sup>688</sup> Para Humboldt (*Über den dualis*, 1767), la dualidad está enraizada en el principio del habla como diálogo.

<sup>689</sup> Benveniste (1958) solo reconoce la primera y segunda personas como personales en el diálogo. La tercera (él, ella, ello) es no persona, se refiere a un objeto.

<sup>690</sup> Buber (1923/2004: “Introducción”) distingue entre dos tipos de relaciones, unas de naturaleza material, entre Yo-Ello y otras, Yo-Tú, son de tipo relaciones personales, envolviendo sentimientos y actitudes (amor, odio). El Yo es diferente en una y otra relación.

<sup>691</sup> “The openness of self-consciousness to world-consciousness” (Legrand, 2006: 113).

pensamiento integra, presumiblemente, de manera intuitiva y silenciosa, en el habla a través de Se (él se cree que) mediante un diálogo singular consigo mismo previo a todo conocimiento del mundo. Por la propia naturaleza del diálogo, la dramatización del movimiento de los enunciados nunca se desarrolla de manera frontal, porque ni el hablante es completamente activo ni el oyente completamente pasivo. La partícula concepto Se es un medio, pero carece del impulso de fusión que promueve la apertura de la encarnación dialógica merleauPontiana, <sup>692</sup> es más bien una herramienta de apoyo que sostiene la iniciativa, comprensión y reconocimiento en el diálogo. No es tanto el Se anónimo de Levinas, <sup>693</sup> pero un Se dirigido a una segunda persona desde un yo enunciadador en diálogo interno consigo mismo, en referencia a lo inconsciente que antecede a la predicación —frente a la cadena de eventos temporales en Descartes y Kant—. <sup>694</sup> Hablando con y de alguien sabemos de su devenir. (Hegel: podemos conocer la cosa *An-sich* (en sí) porque hablamos de ella, sabemos de su devenir). Se trata de un fondo dicente, cuna antepredicativa de sentido y forma, que el oyente entiende intuitivamente. <sup>695</sup>

El pronombre Se es un vehículo para las dinámicas de transición. La acción discurre por sí misma a través de Se en las reflexivas, por definición la transitiva es una acción “que pasa a otro”, con una causa evidente (Juan, en “Juan se lava”). Se ofrece un soporte evidente para las construcciones en voz media, en las que el sujeto es uno con la acción (Juan, en “Juan se cae por las escaleras”), y en las pasivas, como soporte de un receptor pasivo (Juan en “Se castiga a Juan”).

---

<sup>692</sup> El interlocutor de Merleau-Ponty es un doble que los interlocutores construyen uno del otro a imagen cada uno de sí mismo, en un misterioso proceso activo de reduplicación descentralizadora de una singularidad que no deja de ser sí misma, “Soy yo que es un otro”. (ibid., 1945/1999: 39).

<sup>693</sup> “En el fondo, un carácter pasivo, sin agente en su fase positiva ‘, como el se pronominal del lenguaje en el coloquio, aunque remonta más allá de esta referencia activo-pasiva del verbo, sujeta aún al entendimiento del ser (*Autrement qu’être*, 55)” (Domínguez Rey 1997: 181, acerca de la interpretación levinasiana del Se pronominal impersonal en el coloquio).

<sup>694</sup> Husserl (1926) es una descripción de las dimensiones cognitivas del cuerpo humano.

<sup>695</sup> Husserl (1905: IV, §7, 189), apud Bundgaard (2010: 374).

El interés gramatical por Se ejemplifica el cambio de rumbo de la filosofía moderna, que desde Descartes convirtió al sujeto en foco de reflexión, a expensas del objeto, que era el foco de atención tradicional de la filosofía medieval. En la labor de la partícula refleja convergen sujeto y objeto, vehiculizando Se la entrada del sujeto como objeto de sí mismo en el espacio perceptivo del emisor. La preocupación medieval por el objeto, epítome de la experiencia humana ante el Dios Creador, hace de la pasividad el fondo de la realidad del ser humano, al que la mística intenta elevar sobre sí mismo, pero ya con la voz media como horizonte, aunque sin cuestionar el orden divino. La propuesta mística reproduce la jerarquía teológica potenciando la aniquilación de la voluntad ante la divinidad. El Uno neoplatónico sigue siendo el principio de todo, es el ser mismo que enlaza, da unidad, al ser humano.

Plotino, filósofo al que ya hemos citado a este respecto, levanta una barrera insuperable entre el Uno y la inteligencia humana; solo el sabio contempla al Uno, lo ve si consigue salir de sí mismo, pero en caso de renuncia el viaje de vuelta hacia sí mismo, hacia el uno, en minúscula, el individuo, es la dantesca caída a los infiernos. La salida de sí mismo, la agencia humana, resulta un reto tan amenazante para la mentalidad medieval como aventurarse por el mar océano; en consecuencia, ni las autoridades ponen en cuestión que la Tierra sea plana y con bordes, ni los gramáticos dudan del valor de verdad del aseverativo logos apofántico, S es P. Sin valor de verdad determinable, el significativo logos semántico queda reducido a un como modal de la expresión. De la distinción básica S-P como distinción ontológica sustancia/accidente procede la concepción del sujeto como indispensable para que la oración tenga sentido, y sus consecuencias, una, que es negar las impersonales por necesidad, y dos, reducir la reflexividad a una actividad de seres animados, con autonomía para actuar. De ello se colige que la reflexividad es una actividad —de ahí la transitividad, y su vinculación con seres animados, causa que se aduce para el retraso histórico de la aparición de la pasiva refleja en español—.

Se dé (Heráclito) o no se dé (Parménides) crédito a los sentidos, a lo percibido, lo imaginado, lo recordado, la vida sensitiva del ser humano se desarrolla través de las vivencias físicas y síquicas. Los fenómenos físicos son objeto de la

experiencia externa; son hechos, en principio, comunes para todos (el coche es rojo). Los fenómenos físicos son acusativos (veo/vemos el coche rojo), en cambio mi vivencia es un fenómeno síquico intransferible: Juan se siente triste, Juan se alegra. El reflexivo marca el carácter personal de la experiencia síquica por medio del pronombre Se, que acoge y traslada tal experiencia, que es propia de cada uno, al acto comunicativo, construyendo una ficción, como si se pudiese compartir con los demás, como si el dolor propio y la atención ajena pudieran encontrarse en un mismo punto.

El sentido, la sensibilidad interna, está sujeto a una doble mediación: la del sentido externo, estímulo o fuente primaria, activadora del sentido, y la del propio sujeto, de su conciencia:

“Las cosas corporales se sienten. Las palabras son audibles, visibles los gestos”.<sup>696</sup>

Se adopte una actitud epicúrea hacia las sensaciones, el dolor y el placer como fuentes de conocimiento o una distante actitud estoica ante las mismas, el problema de la expresión del sufrimiento humano plantea algunas preguntas comunes acerca de la acción y pasión humanas. ¿Son los seres humanos actores que controlan sus acciones o son actores inmersos en la acción, que se dejan llevar por ella? ¿Son los hombres causa directa de su sufrimiento o son víctimas de los designios externos?

El verbo activo significa acción (*amo, doceo*), el verbo pasivo significa ser afectado (*amor, doceor*). El amor oscurece la luz del intelecto de Cavalcanti en el poema *Donna me prega*; la pasión genera fuerzas caóticas que amenazan la razón del poeta, que sale de sí respondiendo a la llamada de la amada, en la que deposita sus ideales sin garantía de retorno.

“I can scarcely suffer longer: So if you would serve me further,  
Take my soul along with you, Fervently I beg of you, As it leaps  
from out my heart, here.”

---

<sup>696</sup>Agustín de Hipona (*El maestro*: cap. 9).

El amor es un caballo desbocado en Cavalcanti; Dante, por el contrario, maneja las riendas de su corcel, sacando del amor lo bueno que le ofrece. En *Oltre la spera*:

So io che parla di quella gentile,  
però che spesso ricorda Beatrice,  
sì ch'io lo 'ntendo ben, donne mie care.<sup>697</sup>

Sé que habla de la bella,  
pero que a menudo recuerda a Beatriz  
para que lo entienda bien, queridas mujeres.

Cavalcanti se desvive, Dante se consuela.

Los sentidos corporales nos informan del Otro, al que captamos a través de las señales que nos envían sus estados mentales (ira, enfado, alegría, etc), que el lenguaje condensa en expresiones con un verbo de estado (estar enfadado, estar irritado, estar alegre etc) o con construcciones reflexivas: enfadarse, irritarse, alegrarse, etc. Ni una y otra construcción pretende fosilizar el conocimiento que tenemos del Otro en una representación objetiva, tan solo se ofrece, está a mano (en términos de Heidegger) en contextos en los que estar indica situación. A diferencia de la temporalidad que transmite estar (frente a ser), casi una ubicación momentánea, con Se parece que entramos en el propio sujeto, se nos informa de un estado, connotando una transición o experiencia interna que de seguro ya está en marcha.

La percepción se carga de significado mediante la experiencia,<sup>698</sup> pero el Se

---

<sup>697</sup> <https://letteritaliana.weebly.com/oltre-la-spera.html>

<sup>698</sup> “En este sentido, podemos decir con Husserl que, en intención, Hume ha ido más lejos que nadie en la reflexión radical, porque de verdad ha querido llevarnos nuevamente a los fenómenos de los que tenemos experiencia, más acá de toda ideología —aun cuando, por otra parte, haya mutilado y disociado esta experiencia—. En particular, la idea de un espacio único y la de un tiempo único —al apoyarse en la de una intimación del ser de la que Kant hiciera justamente la crítica en la Dialéctica



de la imaginación y la fantasía (imaginar-se, figurar-se) carece de referente real, uno se imagina un objeto inexistente, aunque la imaginación, el acto de experimentar algo irreal, es un elemento vital de la fenomenología para Husserl. Para un hablante de español el Se es un soporte para el pensamiento de quien imagina. Por eso decimos Yo me imagino y no solo Yo imagino, con el Yo sujeto no es suficiente. El Se resuelve la carencia de la imaginación, una actividad sin referente, sin pie en la tierra, pero que ocupa la mente. Las imágenes juegan un papel supletorio de la inteligencia intuitiva, la noesis, fuente directa del verdadero conocimiento o episteme para Platón.<sup>699</sup> Kant recupera el valor de la imaginación como fuente de conocimiento, deslindando la imaginación de la sensibilidad.<sup>700</sup> La imaginación no se posee ni siquiera a sí misma, su lugar natural es la tierra de nadie, es tan elusiva y caprichosa como el aire, por eso decimos expresiones como “dejar volar la imaginación”. Pero como en los poemas órficos, en los que el alma penetra en el cuerpo desde el exterior, al respirar, arrastrada por los vientos,<sup>701</sup> la imaginación, que es un fenómeno específicamente humano, es capaz de llenar, como la *phantasie* husserliana, o los enunciados con sentido, pero sin referencia de Frege (como en un relato de ciencia ficción), el vacío conceptual perceptivo.

El verificacionismo de Hume, un enunciado es verdadero si se verifica en la práctica, y el falsacionismo de Karl Popper, que sostiene que un enunciado es científico si se puede poner a prueba para ser falsado, son dos corrientes metodológicas generadas a partir de los principios cartesianos. El verificacionismo busca reforzar la verdad de sus enunciados, el falsacionismo busca cómo refutarla; y ambas admiten una lectura ética en clave de Se: cómo reforzar-se frente a cómo refutar-se.

El positivismo requiere verificación, pero doctrinas como la psicología

---

Transcendental—, debe ponerse entre paréntesis y producir su genealogía a partir de nuestra experiencia efectiva”. (Merleau-Ponty, 1945/1993: 235-236).

<sup>699</sup> Platón (*La República*: VI. “El símil de la línea”).

<sup>700</sup>En la *Critica de la Razón Pura* (Deduc. trasc., § 24, B 151-152) Kant define la imaginación transcendental como productiva, espontánea e independiente de la sensibilidad (Jansen, 2010).

<sup>701</sup>Aristóteles (*Acerca del alma*: I, pg. 45).

consideran la fantasía y la ficción, como fuentes de conocimiento, por ejemplo, el estudio del mundo de los sueños mediante la técnica del psicoanálisis. Y ahí surge la cuestión acerca del contenido y la función sintáctica del *Se* en las expresiones impersonales y la pasiva refleja. ¿Cómo hablar de referencia, sustento de una metodología verificacionista de la realidad lingüística, con un sujeto ausente, inexistente en las primeras y desaparecido en las segundas? Apelando al universalismo aristotélico, para quien las experiencias mentales son idénticas para todo el mundo, pero que cada lengua formula a su manera,<sup>702</sup> queda diluido solo parcialmente el debate entre enfoques gramaticales enfrentados por el estatus del sujeto en impersonales y pasiva refleja. ¿Por qué en algunas lenguas no levanta debate gramatical que *Man* es sujeto y sí lo levanta que lo sea *Se*? Es un problema de referente, ya que la vuelta atrás de *Se* pone en cuestión a su referente, llegando al punto de que o lo refuerza o lo desrealiza.

La emoción como un sentimiento de cambio corporal se expresa con verbos reflexivos en español (emocionar-se, aburrir-se). En inglés la emoción se construye con *to get* o *to become* (*to get excited*), lo que indica proceso, devenir, la idea de cambio.

Los colores, los tonos, los sabores, la posición y el movimiento de los cuerpos, en diferente intensidad y extensión, destapan los sentidos. Los hablantes (de español) hemos aprendido a expresar los fenómenos físicos en construcciones acusativas (veo/vemos el coche rojo), empleando, en cambio, la construcción reflexiva para marcar el carácter personal de la experiencia psíquica. El alma es receptiva al placer y al dolor (alegrarse, dolerse) de la vivencia, un fenómeno psíquico intransferible, que el lenguaje expresa con enunciados reflexivos: Juan se siente triste, Juan se alegra. El reflexivo marca el carácter personal, único, de la experiencia psíquica.

En la lengua española la disposición u orientación del hablante hacia su bien cuenta con un abanico de construcciones verbales con *Se* que comunican un sentir

---

<sup>702</sup>Aristóteles (*Peri hermeneias*: cap. 1 36<sup>a</sup>).

o un apetito. <sup>703</sup>La partícula *Se* se emplea para transmitir el instinto (nutrirse, defenderse, reproducirse), la memoria (acordarse), la imaginación (imaginarse, figurarse), el olvido (olvidarse), la desaparición (morirse, que es tener conciencia de que uno se muere). El Poema de Mio Cid (h. 1200) nos ofrece un repertorio de acciones reflejas en las que el cuerpo articula las acciones de los protagonistas, los cuerpos se funden con los sujetos que los manejan a voluntad. Son acciones intransitivas, en las que los personajes se esconden (*Asconden se de Myo Çid ca nol osan dezir nada*), se paran (*Vna ninna de nuef annos a oio se paraua*), tornan o vuelven sobre sus pasos (*Esto la ninna dixo, e tornos pora su casa*), parten o se van de un lugar a otro (*Partios de la puerta, por Burgos aguijaua. Commo se ua de tierra Myo Çid el Canpeador*), se apartan o toman distancia de un acontecimiento (*Non lo detardan, todos tres se apartaron*), entrar en (*El rey Fariz en Teruel se fue entrar*), llegar a (*Grandes son los poderes e apriessa se uan legando*), alejarse de un punto (*Gentes se le alegan grandes entre moros e christianos*). Otras son acciones corales para acudir o reunirse en un punto (*De todas partes los sos se aiuntaron*), reacción coral (*Todos se cuedan que ferido es de muert*). Ejemplos de acciones voluntarias de orientación, con movimiento corporal en levantarse (*En Casteion todos se leuantauan*), el manejo temporal en tardar (*Porque se tarda, el rey non ha sabor.*) Acciones voluntarias internas, con un propósito o finalidad: Pensar (*Mannana era e pienssan se de armar*), encomendarse (*Sinaua la cara, a Dios se acomendo*), despedirse (*Minaya Albar Fanez al buen rey se espidio*), caer en la cuenta (*Todos se cuedan que ferido es de muert*). También de respuesta interna involuntaria (*¡Veyen lo los de Alcoçer, Dios, commo se alabauan!*)

Son acciones transitivas, con el propio cuerpo como finalidad, directamente: la cara (*Alzo su mano diestra, la cara se sanctigua*); indirectamente, mediada por sí mismo, alargando el bucle reflexivo reduciendo la metonimia, como en el caso de barba (*Alçaua a la mano, a la barba se tomo*), como saliendo de sí mismo para agarrar un cuerpo exterior, que en este caso es el suyo propio. Todo un conjunto de acciones voluntarias e involuntarias, una gestión y manejo del entorno desde el cuerpo, que

---

<sup>703</sup> El tipo reflexivo por antonomasia son las descripciones corporales (Cartagena, 1972).

es un soporte para una acción emergente y que verbos como hacer-se ( *Lorando de los oios que non sabe que se far. Mientra que visquieriedes bien se fara lo to*), la reflexividad de haber (tener) (*Non lo compra ca el se lo auie consigo*), o del manifestante dar-se (*Andidieron de noch, que vagar non se dan. Quando vio Myo Çid que Alcoçer non se le daua*) ilustran. El principal verbo de movimiento es tornar-se: *Aun todos estos duelos en gozo se tornaran. Con aqueste auer tornan se essa conpanna. Vieron lo las axobdas de los moros, al almofalla se uan tornar. Que priessa va en los moros, e tornaron se a armar.*

La partícula Se es empleada con valor ingresivo en Libro de Alexandre: *Comie-s' todos los labros con la grant follonia*, sobre todo para indicar cambio corporal, pronominalizando verbos como cambiar, ir, mudar:

“El infant Alexandre quando lo fue asmando  
 Camio-s’le la color fue-s’todo demudadando  
 Maguer que era blanco negro se va tornando  
 Las tres partes del día bien estido callando”.

En la obra es admisible un sujeto abstracto, conceptual, pero de fondo humano:

*Camiar-se-a la uentura & mudar-s'a el fado*

Otros ejemplos, en los que el punto de inicio de la acción es el cuerpo del agente, que Se ancla:

Con irse:

*quanto mas cataua mas se iua pagando*

partirse:

non lo quiso sufrir partio-se del irado

Volverse en, sinónimo de devenir como completitud, hacerse hombre:

Desde se buelue onbre con ellas una uez

Siempre ua arriedro e siempre pierde prez

Hacerse, convertirse —los hombres, la naturaleza—.

Manejar el cuerpo a voluntad por algún motivo:

Reuolui-s'e a menudo e retorcie-s' los dedos

No podie con pesar los braços tener quedos

Ya andana preando las tierras de los medos

Quemando-les las mieses cortando los uin[n]edos.

Auto-valoración del agente, con tenerse por, considerarse:

El infant fue alegre touo-s' por conseiado

Se con sujeto no humano, para acciones extraordinarias:

Tanto corrie el cauallo que dezien que uolaua

Si un mes ayunasse el nunca se quexaua

Empleo de Se con valor impersonal semántico, con sujeto, tanto humano:

quis quier que la uistiese no's pudies enbeddar

y

lo que ualie con pocos se querie ensayar

como de cosa, aunque valorada, por algún humano:

No-s' me podría celar quanto ual'un acento.

Valor impersonal semántico con infinitivo de acción ingresiva:

Camiar-se-a la uentura & mudar-s'a el fado.

Pero no es una impersonal derivada de dicuntur o de dicitur sino que se trata de una impersonalidad vinculada a la voluntad del autor, que sigue siendo la voluntad determinante del texto, sin que el texto se le vaya de las manos. Obsérvese el control humano tras la acción de mando:

Començo a mandar-se Greçia por un señor

Una respuesta causada,

Las gentes de la tierra por que esto fazie

Rendien-se-le todos do quiere que uenie

El cuerpo es el eje, principio y fin de las acciones personales:

El ninno man a mano tiraua-s' la capiella

puso-la al maestro a *los* pies de la siella

El autor mantiene control sobre su cuerpo mediante la acción reflexiva tajante y radical, voluntaria:

el m[e]smo se quiere con su mano matar

Uso de Se en verbo pronominal, indicando acción interior, como arrepentirse:

se podiera Nicholao / repentira se de grado

alegrarse:

quando los uio el rey alegraua-s-le la cara

dolerse:

quanto mas yuan yendo mas se querían doler

et no se podían por nada las lagremas tener

avenirse:

en cabo avinieron-se a toda atenençia

airar(se), meterse:

ayro-s de fiera guisa ca pieda lo auie

por poco con la ira a el no´s´remetie

Hay negociación de voluntades en acciones que discurren de dentro afuera del cuerpo, pero transmiten un alto grado de control por parte del agente, o al menos responden a una causa clara:

También acción corporal, dirigida voluntariamente:

non lo metio por plazo metios *a su mesnada*

Utilización de Se recíproco para acciones entre grupos:

En *Los Milagros de Nuestra Señora*, Berceo singulariza la acción en cuerpos particulares (un cura, un soldado), en el Libro de Alexandre los sujetos son generales, universales (soldados, enemigos). Son impersonalidades por diferente motivo literario:

Eran de tod´en todo los griegos desarrados

De conquerir a Troya estauan desfiuçados

Los gozos en tristiçia eran todos tornados

Dezien que los de Troya eran-se bien uengados.

Obsérvese la reciprocidad de la acción entre grupos en:

Partieron-se los uandos quisieron-se matar

Son acciones de respuesta total, de acción física (enfrentarse) y conocimiento intelectual (saberse):

Tan bien se sabien amos guardar e encobrir.

O esta otra con hallarse:

Fallaron se que eran parientes muy carnales.

La referencia es global, de todo el cuerpo como una entidad (ampararse, guisarse, tenerse por):

Pallas contendie siempre nunca en al andauda

Por fer matar a Ector mas non se le guisaua

Entendie que Troya por el se anparaua

Si no serie todos caydos en la traua

Empleo de construcciones pasivas para transmitir máximas o consejos, de valor universal, acercando la pasiva a las impersonal:

El ruol que se c[u]yta tenprano floreçer

y

Fuerte cosa es e dura conseiar a señor

Que quando non se paga rrecude syn sabor

El sujeto pasivizado, pero transmite control de sí mismo:

tanto commo solien non se fazien temer

Se vehicula el alma de objetos o ideas, que son personificados, como dioses o vegetales y accidentes naturales:

Mentre que yo estaua en este pensamiento



Mouio-se un relanpago e leuanto-s'un uiento

Se vehicula el devenir del ciclo vital en la naturaleza:

Iaçinto que se torna de la color del dia

Los personajes de Berceo son monjes, clérigos, pobres, con acciones externas:

Confessose el monge e hizo penitencia

Siempre se inclinava contra la su pintura

E internas:

Meiorose de toda su mala contendencia.

Bien se cuida el clérigo del lecho levantar

En Los Milagros de Nuestra Señora, Berceo emplea Se con personas individuales, para acciones cotidianas del cuerpo, como sentarse, posarse, sentarse):

En su preciosa cátedra se sedie asentado

Posarse:

Posose en la catedra del su antecesor

En Berceo, Se humaniza los sujetos no humanos, como aves:

Al posar, al mover todas se esperavan

Aves torpes nin roncadas hi no se acostaban

O cosas, como una fuente, que Se anima en su función, dar agua:

Pareze quel riego toda della manaba

Quando a menos della nada non se guiava.

Y personalizaciones de seres abstractos, como el alma, que adquieren vida propia en situaciones extremas. De entre los sentidos, la vista es el más recurrido:

Mientras iace en vanno el cuerpo en el rio

Digamos de la alma en cuan pleito se vio

O con diablos:

Ovieron a partirse tristes de la batalla

La impersonalidad es protagonizada por un pronombre indefinido “quien”, con referencia humana:

Qui de ella se parte, es muy mal engannado

En el idioma la carga psicológica del sentir no va acompañada por el refuerzo reflexivo de los verbos empleados para describir las acciones en las que participan los sentidos corporales. Ni la vista ni el oído, los principales sentidos de la semiótica agustiniana para Agustín de Hipona,<sup>704</sup> ni el tacto, gusto y olfato dan verbos pronominales (ver, oír, tocar, gustar, oler), si bien los cinco admiten construcciones reflexivas (tocarse, oirse) y activas impersonales (se observa), incluso medias (verse cómo). No se dan las condiciones para el empleo de un Se corporal autónomo y protagonista por Agustín de Hipona. El cuerpo agustiniano es *un corre, ve y dile* para los hechos síquicos, que son hechos del alma (o soplo). El cuerpo es un intérprete, un transmisor de los designios del alma a la materia y a su vez anuncia al alma lo que se ha hecho:

“para que ésta consulte interiormente a la verdad, que la preside, si se hizo bien la cosa”.<sup>705</sup>

De acuerdo con sus temas el yo romántico emplearía un Se reflejo, con diátesis media que describe la transición del mundo al alma singular a través del

---

<sup>704</sup>Agustín de Hipona (*De doctrina cristiana*: “Libro II”, cap. 3)

<sup>705</sup>Agustín de Hipona (*Confesiones*: “Libro XI”, cap. 7).

cuerpo. La singularidad del alma, el espíritu individual, la libertad, el mundo invisible, la constante poesía, la imaginación son parte de la vida cotidiana. Por el contrario, el Yo absoluto idealista desembocaría en un Se impersonal, dentro de la conciencia absoluta:

#### LVII

Este armazón de huesos y pellejo  
de pasear una cabeza loca  
se halla cansado al fin, y no lo extraño,<sup>706</sup>

Cuando enmudece tu lengua  
y se apresura tu aliento  
y tus mejillas se encienden  
y entornas tus ojos negros,  
por ver entre sus pestañas  
brillar con húmedo fuego  
la ardiente chispa que brota  
del volcán de los deseos, (...) <sup>707</sup>

El yo romántico se descubre en el no-Yo. En la novela, Lucinda despierta la masculinidad de Julius. Schlegel habla desde un Yo (de Julius) que se siente en cuerpo y alma. El yo que se siente es mediador; el Se romántico lo es asimismo. La mayor libertad del personaje Guillermina deriva en auto-complacencia. Los prejuicios son un freno a la pantomima de Guillermina, quien se canta a sí misma, imitando una imitación, es una percepción negativa de la repetición.

En Lucinda todo es ilusión, un salir de sí mismo el protagonista. En español contemporáneo la transcendencia de las ilusiones se construye con un Se (universal, eterno): uno se imagina, se figura, se ilusiona. La ilusión es particular de cada uno,

---

<sup>706</sup>Inicio del poema LVII en *Rimas*, de G. A. Bécquer.

<sup>707</sup>Parte del poema XXV en *Rimas*, de Bécquer.

pero se evoca algo eterno, universal, que siempre está ahí, figurado. Es el amor, el deseo platónico, un ello. Tenemos, por tanto, un escenario dividido en tres partes: un yo, un yo que se siente y un no-yo, subdividiéndose este último en un tú y un ello: “Hablar y mostrarse no son más que incidentes en cualquier arte y ciencia; pensar e imaginar son lo esencial, pero son actividades pasivas” (...) “Cuanto más bonito es el clima en que vivimos, más pasivos somos.”<sup>708</sup>

La llamada kierkegaardiana a la decisión contrasta con la defensa del derecho a la indolencia del sujeto schlegeliano.

La poesía de Juan Ramón Jiménez explora el conocimiento intelectual. La base es también agustiniana:

“El conocimiento es desde el interior”.<sup>709</sup>

El conocimiento naturalista, pretendidamente objetivo, requiere la externalidad del objeto de estudio, pero es en la facultad de intelección o noética donde se desarrollan la reflexión y la abstracción humanas. Las facultades están al servicio del obrar del yo sujeto. Se ve con la vista, se piensa con el cerebro. El conocimiento intelectual requiere un Se para definir la actividad (abstraerse, concentrarse), un se expresivo, una especie de guía, un demostrativo bühleriano, más bien, que dirige la mirada hacia adentro del sujeto. Es un reflexivo demostrativo.

El Se neoplatónico es la Inteligencia reflexiva, que

“al volverse hacia sí misma se vuelve en realidad hacia su principio.”

710

Al echar la vista hacia atrás mediante el Se, el sujeto actualiza el recuerdo de sí mismo. Recordar es, en principio, una construcción transitiva, recordamos un objeto o una persona, pero el tiempo transcurrido queda pronominalizado en diferentes grados de afecto, así empleamos expresiones como “os seguimos

<sup>708</sup> Schlegel (Lucinda. 1797/1913). Traducción propia.

<sup>709</sup> Agustín de Hipona (*El maestro*: cap. 9).

<sup>710</sup> Plotino (*Enéadas*: VI.2).

recordando”, o que alguien se acuerda de otra persona o de un suceso. La excesiva exposición es un riesgo que corre el sujeto en el desdoblamiento con el Se durante el recuerdo. Sostiene Plotino:

“Ahí tenéis un ejemplo: dividís una magnitud, y perdida ya su unidad, cambia necesariamente de ser.”<sup>711</sup>

La memoria es una rama de las ciencias naturales para Aristóteles. El tiempo lineal, medible, es condición del recordar; fuerza y refuerza el recuerdo. Se recuerda tras un tiempo que ha pasado. La memoria, en bruto, es algo físico que tiene lugar en el cuerpo; los jóvenes y los viejos tienen mala memoria,<sup>712</sup> y aunque hace un hueco para la reminiscencia, una actividad posterior y selectiva,<sup>713</sup> no abandona el campo de la naturaleza empírica, de la noción de cambio por la acción de lo activo sobre lo pasivo.<sup>714</sup> La distancia refleja, concepto platónico, es, por otra parte, un concepto amenazador, capaz de poner en jaque la unidad del ser. El cambio constante, la mudanza continua del cuerpo y alma humanos incrementa la distancia entre la experiencia y su recuerdo, que se aleja irremediamente, y una y otro nunca pueden ser lo mismo.<sup>715</sup>

“Cuando se acerca el fin, ya no quedan imágenes del recuerdo, solo quedan palabras”.

Son palabras que Jorge Luis Borges pone en boca de su judío errante, Joseph de Carphilius protagonista del cuento *El inmortal*; la distancia reflexiva platónica es espacio y tiempo cualitativos.

La angustia es un miedo indefinido a la nada. No es miedo, porque el miedo es siempre miedo a algo, pero la angustia lo es ante algo indefinido. Tengo miedo,

---

<sup>711</sup>Plotino (*Enéadas*: VI.1).

<sup>712</sup>Aristóteles (*Parva naturalia*: 453b).

<sup>713</sup>Aristóteles (*Parva naturalia*: 453a).

<sup>714</sup>Véase Aristóteles (*Parva naturalia*: 465b).

<sup>715</sup>“Pues lo que se llama practicar existe porque el conocimiento sale de nosotros, ya que el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo”. (Platón, *El Banquete*: 208a).

pero siento angustia; el miedo es objeto transitivo, la angustia es existencial, un fenómeno vivencial. Estamos ansiosos ante nada, en realidad, pero cuesta superarlo. El encuentro del Yo mismo con la nada es la angustia. En danés no existe el verbo angustiarse, que es medio, sino que se emplean un sustantivo y un adjetivo (*angst*). Es la paradoja semántica de la angustia, tener angustia por algo que no es nada (otra paradoja este “no”). Es decir, el sujeto, que es el protagonista de la filosofía kierkegaardiana, se preocupa por algo – es un Yo (*jeg*): *jeg sorger over (noget)* (yo (me) preocupo por algo). Hay voluntad y agencia en todo este mapa de actitudes. Una solución es guardar silencio, (*tilbagevenden i sigselv*) es decir, en-sí-mismar-se, quedarse en sí mismo, no salir ni comunicarse con ese otro, negando incluso la posibilidad de la reflexividad.

Es un pensamiento que deriva en negatividad y que más tarde el existencialista Sartre, en *El ser y la nada* (1943) identificará con la mirada escrutadora que hace daño. Ser libre es ser uno mismo, lo que plantea el problema de la autonomía, porque estamos condenados a ser libres. Pero el hecho concreto está en el verbo, en la materialización del encontrar-se, un verbo que es una realización. Pero ¿cómo encontrar la nada en vida? El vector pronominal apunta hacia la derecha del texto, hacia un más allá cada vez más oscuro y desconocido, la nada. Uno se angustia por algo que está por-venir, (*at have angst for noget*), pero que es nada, en realidad. La nada hegeliana es la totalidad, una enteleguía, pero es un imposible lógico encontrar-se con la nada kierkegaardiana en vida,<sup>716</sup> de ahí la angustia, que no deja de ser una paradoja, una de tantas con las que Kierkegaard tiende a articular su pensamiento: la ironía, el pseudónimo, la angustia.

Para la fenomenología la existencia es la fuente del mundo.<sup>717</sup> El Otro

---

<sup>716</sup> Quizá solo en las filosofías místicas sea un planteamiento válido. El abandono místico de sí mismo conduce a la alegría del encuentro con la divinidad, no a la angustia.

<sup>717</sup> “Asimismo, todo objeto dado a un sentido invoca sobre él la operación concordante de todos los demás. Veo un color de superficie porque tengo un campo visual y porque la disposición del campo conduce mi mirada hasta él; percibo una cosa porque tengo un campo de existencia y porque cada fenómeno aparecido polariza hacia él todo mi cuerpo como sistema de potencias perceptivas”. (Merleau-Ponty, 1945/1993: 332).

existente es, en principio, un Uno inespecífico para mí, pero que requiere mi atención. El cuerpo individual es la apertura de cada uno al mundo; y el acto comunicativo, entre los cuerpos de uno mismo y del otro, la instancia constitutiva del mundo. El Otro *merleau-pontiano* carece de la mirada escrutadora y la transitividad acusadora del sujeto sartreano, pero llama mi atención desde su presencia. Atraemos la atención del otro con nuestro estar atentos al modo en que el objeto se acerca al sujeto. El intersubjetivismo lingüístico de Merleau-Ponty requiere un Se medial, con una gran carga emotiva y sensorial. El Se de Merleau-Ponty es un dejarse atraer, un “qué me cuentas de nuevo”, un “¿te interesa el tema?”, que añade un elemento de preocupación al *Lebenswelt* (el mundo vivido husserliano), que ya en sí es un cuestionamiento creativo del juicio aprehensivo kantiano. El captar algo un sujeto porque se capta a sí mismo resulta insuficiente para describir el mundo vivido y viviente, que es lo que el yo fenomenológico experimenta. Merleau-Ponty ahonda en la concepción ante-predicativa husserliana del mundo como instancia previa al análisis, inaprensible como síntesis. Esta es la paradoja husserliana, que Merleau-Ponty hereda, comprometerse con el mundo (el cuerpo mediador) tomando una distancia necesaria para su comprensión (la *epoché* husserliana). Es la paradoja de un Yo indiferente y subjetivo a la vez; la reflexividad como un volver hacia sí mismo agustiniano y la necesidad hegeliana de salir de sí para construirse en el mundo.<sup>718</sup>

Toda conciencia es conciencia de algo mundano, que es lo que vivo. La fenomenología de Merleau Ponty es un dar cuerpo, vivir y dar forma, corporeizar la vivencia. La lengua es algo viviente, que nace, se genera (*tilblive*) en las intenciones, a las que las palabras dan cuerpo.

El pensamiento se encarna en el habla. La percepción no es verdadera, pero viene definida por nosotros mismos como nuestra entrada a la verdad. La función del lenguaje es dar existencia a lo real, expresar su contenido describiéndolo.

---

<sup>718</sup> “La percepción natural no es una ciencia, no pro-pone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es «la opinión» o la «fe originaria» que nos vincula a un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total”. (Merleau-Ponty, 1945/1993: 335).

Lo único cierto es la muerte;<sup>719</sup> por lo que cualquier acción humana siempre corre el riesgo de perderse (*at miste sig selv*). De ahí el vivir en un continuo estado de angustia, el miedo a la posibilidad de devenir (*at blive*) lo que uno no es (*hvad man ikke er*), perder la inocencia y perderse a sí mismo (*at miste sig selv*) buscando los límites, que son los de uno mismo. Más allá no se puede ir, no hay vuelta de hoja. La filosofía analítica del siglo XX, por ejemplo Wittgenstein en su *Tractatus*, interpretará estos límites como los del lenguaje.

La literatura medieval del devenir como desarrollo y realización son los verbos de movimiento que involucran a un agente: irse, partirse, tornarse. No es tan solo un ir y venir lineal y bidireccional, como el caminar kierkegaardiano,<sup>720</sup> es un “caminar-se”, ir-se, volver-se, tornar-se, un cambio anclado en sí mismo —el lugar de Se es uno mismo, no un espacio exterior, del que uno parte—.

Yo creo que esta vuelta atrás, el Se de ir-se, hubiera despertado el interés de un Kierkegaard filólogo, tanto como el filósofo huye de las verdades universales. El lenguaje, para Kierkegaard, hace posible la conciencia, pero no puede estar atado a un ideal de significado.<sup>721</sup> La idea de la coextensión del lenguaje con la existencia humana es un precedente a la crítica nihilista al modelo representacional del lenguaje.<sup>722</sup> La existencia hay que vivirla, no planearla. El devenir de Kierkegaard marcha hacia adelante, y el origen, o bien es problematizado como insoluble, por ejemplo, el origen del lenguaje o del primer ser humano, o como un fondo infinito, la fuente de la ansiedad existencial.<sup>723</sup> Obsérvese que cuando la lingüística cognitiva interpreta el Se de ir-se en clave locativa desatiende precisamente a la transición del pathos, al objeto como la actualización de una posibilidad, en sentido

---

<sup>719</sup> Es un concepto existencialista, la del hombre como un ser para la muerte, que luego desarrollará, por ejemplo, Heidegger como frontera del ser humano, es decir, al borde del mismo.

<sup>720</sup> En “Repetición” (*Gentagelse*) Kierkegaard resume el devenir con un verbo de movimiento, caminar (Davidshofer, 2013: 141).

<sup>721</sup> Shakespeare (2011: 83).

<sup>722</sup> Shakespeare (2011: 85).

<sup>723</sup> cf. Bøggild (1998).



kierkegaardiano y pre-socrático. Más que cognición objetiva, Se es pathos, un nuevo inicio de lo que afectado anímicamente no rompe con lo anterior.<sup>724</sup>

Todos estos conceptos en principio filosóficos, derivados de la impersonalización existencial, del *pathos*, de valor ya ontológico, como la angustia de Kierkegaard, el recurso a la paradoja como expresión verbal de la incompreensión ontológica y del relativismo perceptivo (Merleau-Ponty), de la anonimia insustancial, despersonalizada de Se (*on* tanto en este filósofo como en el pensamiento general de Sartre, así como *man* en Heidegger, *sig* de Kierkegaard), tienen también valor semántico precisamente en cuanto significados (valores pasivos de la significación). Por eso se trata de pensadores que unen a la expresión un valor cognoscitivo. Y eso es lo que ha sucedido y representa el pronombre impersonal Se en el pensamiento moderno. La reflexividad adquiere categoría cognoscitiva en la expresión Se. Y si tenemos en cuenta la evolución latina de parataxis de infinitivo con acusativo, tal vez estemos ante un caso de anáfora implícita en la que Se sintetiza, al mismo tiempo, la mostración diluida en el proceso, con carácter deíctico interno.

---

<sup>724</sup> Eriksen (2000: 123) interpreta el sentido pathos de la repetición en Kierkegaard (1843: *Gentagelse*) como la actualización, sin ruptura, de una posibilidad, transiciones *pathetiske*, más que como un paso dialéctico de locación a locación. Todo devenir presupone ser.

## **VI.- CONCLUSIONES**

## VI.- Conclusiones.

El pensamiento es la singularidad humana, y el lenguaje es su instrumento para la representación del mundo. La lengua no se agota en el signo, porque la lengua no es un inventario de cosas, sino que vehicula relaciones significativas, históricamente determinadas.

No se agota solo en el “signo” funcional, sino que se superpone replicándose y hablando sobre sí; es decir, la lengua también *se dice, se habla*. Extrapola sus relaciones internas originando una red múltiple de correlaciones que, reducidas a sus elementos fundamentales, son la fono-acústica, su referencia idea-concepto (significado) y mundo referido, lo cual determina un *continuo* discreto morfo-sintáctico-semántico cuya integración es el *sentido* así generado. La reflexividad del pronombre *Se* participa de este proceso, según hemos visto en la Introducción de este estudio a través de la diatética de *Se*, la transitividad, marcación y correferencialidad, procesos relacionados, además, desde una orientación fenomenológica, con los conceptos de tematización, apertura, acusación y univocidad, subyacentes en los lingüísticos de reflexividad, pasividad e indeterminación.

En efecto, la transitividad es línea de apertura dialógica en *Se*; la acusación subyace como apelación y amalgama funciones gramaticalmente objetivas; la impersonalidad y pasividad reflejan una ocultación que es economía de lenguaje por presuposición dialógica de comunicación; a su vez, la mediación añade vivencia peculiar *langue-parole*, en términos suassureanos, al sintetizar el sujeto locutivo (ausente: relación paradigmática) con la transitividad de *Se*. En todas ellas aparece *Se* con un sello de identidad propia.

Resumido esto en pocas palabras, hemos afrontado sobre esta base y la comparación de traducciones en varias lenguas la significación conceptual de *Se* en expresiones filosóficas, que se caracteriza por amalgamar niveles morfo-sintácticos de implicación semántica de igual índole al sintetizar, por una parte, el sentido procesual de la acción locutiva, e integrar una relación pronominal interna del

lenguaje en el eje intersubjetivo: implicación subjetivo-objetiva de SE como sujeto personal implícito y colectivo o de “habla”.

A lo largo de la tesis se ha profundizado, por tanto, en el sentido de las construcciones reflejas en lengua española desde la concepción del lenguaje como fenómeno de comunicación humana, desde una concepción dialógica del habla y el pensamiento. El punto de partida ha sido una teoría del lenguaje como intersubjetividad, diálogo.

La reflexividad más general consiste en que la reflexividad es parte de la esencia del lenguaje. El signo Se es interno al diálogo desde un doble plano, desde cada uno para sí y para los demás. Este último es el sentido del “Uno Se”, el *on* francés, que transmite la experiencia general, grupal. Además del Se social, fónagyano, hay un Se privado, bajtiano, soporte mental de cada uno para el diálogo. Hablamos desde un Yo y desde un Se tercera persona, para orientarnos en el encuentro como comunicación dialógica bajtineana. El signo pertenece al acto del habla, sobre el que actúa como mediador y soporte mental del diálogo, que en su base siempre es de uno consigo mismo. La expresión, es dialógica de por sí, y yo creo que está fundamentada en un Se. Este es el sentido PRO de Se. De ahí su versátil presencia en los procesos de transición diacrónica, su contribución integradora a la sintaxis.

La reflexividad implica actividad y pasividad, que van juntas. Son son categorías abiertas y no radicalmente opuestas, pues, en el sentido husserliano, reordenan y sintetizan las acciones de los participantes. En mi tesis he prestado mayor atención a las relaciones entre la primera y la tercera persona, de especial interés para las construcciones impersonales, que plantean diversos debates acerca de su aparición en la historia de la lengua, por los interrogantes planteados por el papel y naturaleza del sujeto oracional.

Lo escrito son más bien “intenciones de” que datos verificados. A lo largo de la tesis he destacado más bien las paradojas con las que me he ido encontrando al estudiar el tema, que aportado datos concretos y verificables. Además del bucle reflexivo que sostiene la apertura dialógica, me han llamado la atención otras

paradojas. La primera, la desconfianza del pensamiento racional hacia el ser humano, por falible. Además, que el Se impersonal surja en época moderna, dominada por la aserción del 'yo', la naturaleza indeterminada del proceso diacrónico, como si se tratara de ir descubriendo nuevas posibilidades para un signo tan sintético y escueto como es el Se; la tensión no concluida entre la pasividad y la impersonalidad, igualadoras, y la libertad, o tan solo imposición, agentiva, que nos recuerda los paralelismos entre el pensamiento lingüístico y el social, la historicidad del pensamiento lingüístico, y que las corrientes teóricas se nutren unas de otras. La impersonal humanidad, casi un oxímoron. La esencia y el devenir son dos categorías o ámbitos de pertenencia aparentemente contradictorios entre sí.

Se, como vehículo de conocimiento nos dice que su ser, es no ser él sí mismo. Es el problema de la verdad, ya que cuando más cerca nos parece que está, más lejos se encuentra – lo que tantos quebraderos de cabeza ha creado a la liberadora Modernidad, acusada de reduccionista por sus críticos-. La procesualidad es de fondo, un no quedarse las cosas quietas, y aquí es importante tener claro las transiciones. El lenguaje popular ancla el no ser del tiempo, atento al señuelo del poder liberador del lenguaje, con su velo de incertidumbre entre el yo y los sentidos.

Es posible dudar del valor sintáctico de la partícula, pero Se transmite valores semánticos, en procesos de repetición, recuperación y regeneración. Tiene un valor incoactivo y es soporte vivencial. Hay un Se y un anti-Se. En torno a él se va consolidando una especialización de usos, para el manejo del tiempo y la regulación de las relaciones sociales, expresando de este modo el devenir en voz media y el mandato en impersonal. Se evidencia la tendencia de los hablantes a perfeccionar los estados, la perfectividad. La impersonalidad en Descartes y Kant, la dramática agencia del sujeto kierkegaardiano, la mediación en las piezas de Beckett, entre otros continuadores de la *enseidad* aristotélico-tomista.

## **VII.- BIBLIOGRAFÍA**

## 7.- Bibliografía.

Abad Nebot, Francisco (2008): *Historia general de la lengua española*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Agustín de Hipona (1792): *De Doctrina Cristiana*. Los libros de la Doctrina cristiana. Oxford University.

Agustín de Hipona: *Principios de dialéctica*. Universidad Externado Colombia.

Agustín de Hipona (1983): *Confesiones*. Madrid: Espasa Calpe.

Agustín de Hipona: *El maestro*.

<http://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm>

Alonso, Amado (1968): *Castellano, español, idioma nacional*. Buenos Aires: Losada.

Alonso, Dámaso (1969): *Cancionero y romancero español*. Madrid: Salvat.

Alonso, Dámaso (1944/1996): *Hijos de la ira*. Madrid: Espasa Calpe.

Alonso, Dámaso (1921): *Poemas de la ciudad. Poemillas puros*. Madrid: Galatea.

Alvar, Manuel (1975): *La teoría poética de "Los Complementarios"*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (cervantesvirtual.com).

Anónimo (2007): *Libro de Alexandre*. Madrid: Castalia

Anónimo (1970): *Poema de Mio Cid*. Madrid: Salvat.

Arce Carrascoso, José Luis (1977): "Lenguaje y pensamiento en Heidegger". *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, N° 12, págs. 11-36.

Aristóteles (2001): *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

Aristóteles (1988): *Ética eudemia*. Madrid: Alhambra.

Aristóteles (1998): *Parva naturalia/Acerca de la generación y corrupción y Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1995): *Física*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1988): *Peri hermeneia/Sobre la Interpretación*. En: *Organon II*. Madrid:

Gredos.

Aristóteles (1978): *Acerca del alma*. Libro I. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2013): *Poética*. Madrid: Alianza.

Arnauld, Antoine (1662/1877): *Logique de Port Royal*. Paris: Hachette.

Arnauld, A. y Lancelot, C. (1660/1810): *Grammaire générale et raisonnée*. Paris: Bossange et Masson.

Assoun, Paul L. (2000): *Freud and Nietzsche*. Londres: Continuum.

Aumann, Anthony (2010): 'Kierkegaard on Indirect Communication, the Crowd, and a Monstrous Illusion'. En: R.L. Perkins (ed), *The Point of View, International Kierkegaard Commentary*. Macon: Mercer University Press, pgs. 295-324.

Austin, John L. (1962): *How to Do Things With Words*. 1962. Oxford UP.

Bajtín, Mijail (1986): *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: FCE.

Bar, Elisabeth (2008): "One's Own Company: Agency, Identity and the Middle Voice in the Work of Samuel Beckett". *Journal of Modern Literature*. Vol. 31, No. 2 (Winter), pgs. 115-132.

Barthes, Roland (1994): *L'analyse structurale du récit*. París: Seuil.

Bassols de Climent, Mariano (1945): *Sintaxis histórica de la lengua latina*. Vol. I-II.

Madrid:Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Antonio de Nebrija.

Baudelaire, Charles (1857/2014): *Las flores del mal*. Madrid: Cátedra.

Beckett, Samuel ( 1953/2001): *El innombrable*. Madrid: Alianza Editorial." (S.

Beckett: "The unnamable". *Molloy, Malone dies and The unnamable, with an Introduction by Gabriel Josipovici*. Everyman's library. New York. 1955: 428).

Bello, Andrés (1874/1981-1986): *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* / prólogo de Amado Alonso. Obras completas. Vol. III. Caracas: La casa de Bello.

Bello, Andrés (1838/1981): *Gramática latina y textos complementarios*. Obras



- completas. Vol. VIII. Caracas: La casa de Bello.
- Benjamin, Walter (1963/2003): *The Origin of German Tragic Drama*. Londres: Verso.
- Benot, Eduardo (1919/1991): *Arte de hablar*. Barcelona: Anthropos.
- Benveniste, Émile (1966/1977a): "De la subjetividad en el lenguaje". En: E. Benveniste: *Problemas de lingüística general*. Vol I. México: Siglo XXI. Pgs. 179-168.
- Benveniste, Émile (1966/1977b): "Categorías de pensamiento y categorías de la lengua" En: E. Benveniste: *Problemas de lingüística general*. Vol I. México: Siglo XXI. Pgs. 63-74.
- Benveniste, Émile (1950/1966): "Activ et moyen dans le verbe". *Journal de Psychologie*, Jan- Fév 1950. Reed. en *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966, pgs. 168-175.
- Benveniste, Émile (1958/1966): "De la subjetivité dans le langage". *Journal de Psychologie*, juil-sept. 1958. Reed. en *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966, pgs. 258-266.
- Béquer, Gustavo Adolfo (1990): *Rimas*. Madrid: Cátedra.
- Berceo (1979): *Milagros de Nuestra Señora*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Bergson, Henry (1907/2007): *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta.
- Bergson, Henry (1889/1921): *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Alcan.
- Beuchot, Maurice (2005): *Historia de la filosofía del lenguaje*. México: FCE.
- Beuchot, Maurice (1987): *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*. Universidad Nacional Autónoma de México (Cuadernos del Seminario de Poética; 11) / Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM) / Seminario de Poética.
- Biceaga, Victor (2010): *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. La Haya: Springer.
- Bloom, Harold (1973): *The anxiety of influence. A theory of Poetry*. Oxford University

Press.

- Boecio, Severino (1979): *Sobre la persona y las dos naturalezas*. Fernández, Clemente. Madrid: BAC.
- Bopp, Franz (1850): *A Comparative Grammar of the Sanscrit, Zend, Greek, Latin, Lithuanian ...* Londres: Williams.
- Borgmann, Albert (1974): *The Philosophy of Language. Historical Foundations and Contemporary Syntaxis*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Borges, Jorge Luis (1975): "El Otro". En: *El Libro de Arena*. Madrid: Alianza Editorial.
- Borges, Jorge Luis (1944) "Tres versiones de Judas", En *Ficciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bourdieu, Pierre (1985): *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.
- Brehier, Emile (1907): *La theorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*. These pour le doctorat. Université de Paris.
- Brentano, Franz (1929): *Sensory and Noetic Consciousness. Psychology from an Empirical Point of View III*. Londres: Routledge and Kegan.
- Brines, Francisco (2008): *Antología poética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Buber, Martin (1923/2017): *Yo y Tú*. Barcelona: Herder.
- Bueno, Gustavo (1996): *El mito de la cultura*. Grupo Helicón.
- Bühler, Karl (1934/2011): *Theory of Language: The Representational Function of Language*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Bundgaard, P. F. (2010): "Husserl and language". En Shaun Gallagher, Daniel Schmicking (ed.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Pgs. 369-400. Dordrech: Springer.
- Bursill-Hall, G. L. (ed.) (1972): *Thomas of Erfurt Grammatica speculativa*. Longman.
- Bursill-Hall, G. L. (1971): *Speculative Grammars Of The Middle Ages. The Doctrine Of Partes Orationis Of The Modistae Approaches To Semiotics*. Longman.

- Butler, Judith (2015): *Senses of the Subject*. Fordham University Press.
- Butler, Judith (1999): *Subjects of desire*. Columbia University Press.
- Bøggild, Jacob (1998): "The Sexton of Copenhagen. A couple of reflections on Kierkegaard's conception of language". *Enrahonar*, 29. Pgs. 81-85.
- Calderón de la Barca, Pedro (1635/2006): *La vida es sueño*. Madrid: Cátedra.
- Camus, Albert (1951/1988): *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada.
- Carlisle, Clare (2005): *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*. Albany NY: State University of New York Press.
- Cassirer, Ernest (1964): *Filosofía de las formas simbólicas*. Madrid: FCE.
- Cavalcanti, Guido: "Donna me prega". En: Poesie di Guido Cavalcanti (poesieracconti.it).
- Cicerón (1945): *Sobre los deberes*. Madrid: Gredos.
- Cicerón (2005): *Disputaciones tusculanas*. Madrid: Gredos.
- Comrie, Bernard (1988): "Passive and voice". En: Shibatani, Masayoshi (ed.) *Passive and Voice*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. Pgs. 9-25.
- Copeland, Rita y Sluiter, Ineke: "Priscian, Institutiones grammaticae and Institutio de Nomine Pronomine Verbo, CA. 520". En Copeland y Sluiter (ed.) *Medieval Grammar and Rhetoric: Language Arts and Literary Theory, AD 300 -1475*. Oxford University Press.
- Correas, Gonzalo (1626/1954): *Arte de la lengua española castellana*. Madrid: CSIC.
- Coseriu, Eugenio (1951): *Introducción a la lingüística*. Madrid: Centro de lingüística hispánica.
- Culler, Jonathan: "Estructuralismo y lingüística". En: VV.AA.: *Introducción al estructuralismo*. Madrid: Alianza editorial. Pgs. 15-35.
- Chomsky, Noam (1998): *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*. Barcelona: Prensa Ibérica.

- Chomsky, Noam (1981): *Lectures in Government and Binding*. Foris Publications.
- Chomsky, Noam (1972): *Language and Mind*. Harcourt Brace.
- Chomsky, Noam (1966): *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. Lanham: University Press of America.
- Chomsky, Noam (1965): *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: MIT.
- Chomsky, Noam (1957): *Syntactic structures*. Mouton.
- Davidshofer, Claudine (2013): "Being/Becoming". En: Steven Enmanuel y otros (ed.): *Kierkegaard's concepts*. Routledge. Vol. 15. Tomo I. pgs. 137-143.
- De Aquino, Tomás (1999): *Sobre el principio de individualización*. Universidad de Navarra.
- De Aquino, Tomás (2016): *Suma Teologica*. Vol. I. Madrid: BAC.
- De Aquino, Tomás (2021): *Suma Contra Gentiles*. Madrid: BAC.
- De Aquino, Tomás (1983): *On Being and Essence (De ente et essentia)*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Deleuze, Gilles (1968/1994): *Difference and Repetition*. Londres: The Atholone Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994): *What is phylosophy?* Nueva York: Columbia University Press.
- Derrida, Jacques (1968): *La diferencia*. Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Derrida, Jacques (1967/1997): *Of Grammatology*. The John Hopkins University Press.
- Descartes, René (1641/2011): *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Diderichsen, Poul (1972): *Elementær Dansk grammatik*. Copenhagen: Gyldendal.
- Dilthey, Wilhelm (1910/2000): *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Domínguez Rey, Antonio (2021): "Valor transcendental y absoluto del lenguaje".

En: Carlos Garatea Grau y Jorge Wiese Rebagliati (dirs.) *Actualidad y futuro del pensamiento de Eugenio Coseriu. Estudios de teoría del lenguaje, descripción lingüística, dimensión textual y lingüística peruana*. Editorial Universidad de Sevilla, pgs. 51-85.

Domínguez Rey, Antonio (2013): "El horizonte rítmico del lenguaje. Transfondo fenomenológico en Las coplas de Jorge Manrique". En: Tymieniecka AT. (eds) *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos*. Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research). Springer, Dordrecht. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-4801-9\\_6](https://doi.org/10.1007/978-94-007-4801-9_6).

Domínguez Rey, Antonio (2009): "Phenomenological and Poetical Grounds of Linguistics". A-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana CIV*, 207–231.

Domínguez Rey, Antonio (2007): *Ciencia, conocimiento, lenguaje. Ángel Amor Ruibal (1869-1930)*. UNED. A Coruña: Espiral Maior.

Domínguez Rey, Antonio (2003): *El drama del lenguaje*. Madrid: Verbum.

Domínguez Rey, Antonio (1997): *La llamada exótica. El pensamiento de Emmanuel Levinas: eros, gnosis, poíesis*. Madrid: Trotta.

Domínguez Rey, Antonio (1988): *Masaje del mensaje. Lingüística semiótica*. Torre Manrique Publicaciones.

Domínguez Rey, Antonio (1987): *El signo poético*. Madrid: Playor.

D'Introno, Francesco (2001): *Sintaxis generativa del español: Evolución y análisis*. Madrid: Cátedra.

D'Olaberriague, Concha (2009): *El pensamiento lingüístico de Ortega*. A Coruña: Espiral Maior.

Eberhard, Philip (2004): *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 45. Tübingen: Mohr Siebeck.

Eliade, Mircea (1949/ 2011 ): *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé.

Eliot, T. S. (1921): *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*. Nueva York:

Knopf.

Elrod, John ( sf.): “Kierkegaard on Self and Society”. Pgs. 178-196.

Elrod, John (1975): *Being and Existence in Kierkegaard’s Pseudonymous works*.

Princeton University Press.

Elvira, Javier (2003): *El desarrollo de la construcción biactancial estativa en español*.  
[biactanciales.pdf \(javierelvira.es\)](#)

Elvira, Javier (2002): *Sobre el desarrollo de la pasiva refleja en español medieval*.

Universidad Autónoma Madrid.

Eriksen, Niels Nymann (2000): *Kierkegaard's Category of Repetition: A*

*Reconstruction*. Kierkegaard Studies. De Gruyter.

Faitanin, Paulo (1999): “Introducción”. En: Tomás de Aquino, *Sobre el principio de individualización*. Universidad de Navarra. Pgs. 7-79.

Fichte, Johann Gotlieb (1795/1996): *Sobre la capacidad de hablar y el origen de la lengua*. Madrid: Tecnos.

Fónagy, M. (2006): *Dynamique et changement*. Paris: Editions Peeters.

Forster, Michael (2014): “Romanticism and Language”. En: D. Nassar (ed.) *The*

*Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*, Oxford University Press. DOI:10.1093/acprof:oso/9780199976201.003.0005

Fox, B. y Hopper, P. (ed.) (1994): *Voice. Form and Function*. John Benjamins Pbs.

Foucault, Michael (1966): *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

Frege, Gotlob (1892): “Sobre sentido y referencia”. Publicado originalmente en alemán en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische, Kritik*, Nueva Serie, n.º 100, 1892, p. 25- 50. Frege - Sobre sentido y referencia.doc (live.com)

Frege, Gottlob (1879/1972): *Conceptografía*. México: UNAM.

Gadamer, Hans George (1960/1999): *Verdad y Método*. Vol. I. Salamanca: Sígueme.

García Márquez, Gabriel (1962): *Los funerales de la Mamá Grande*. Barcelona:

Bruguera.

- Gil de Biedma, Jaime (1960): *Cántico. El mundo y la poesía de J. Guillén*. Barcelona: Seix Barral.
- Gilson, Etienne (1943): *El tomismo*. Buenos Aires: Desclée.
- Guillén, Nicolás (1961): *Lenguaje y poesía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Givón, Thomas (1995): *Functionalism and Grammar*. John Benjamins Publishing.
- Givón, Thomas (1993): *English Grammar: A Function-Based Introduction*. John Benjamins Publishing.
- Gómez Manzano, Pilar y otros (2007): *Ejercicios de gramática y de expresión*. Segunda edición. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Gómez Ramos, Antonio (2000): "Notas a W. Dilthey", En: Dilthey, W.: *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Akal.
- Gonda, Jan (1975): *Selected Studies. Indoeuropean Linguistics*. Vol 1. Leiden: Brill.
- Gracián, Baltasar (1651/1938): *El Criticón*. Edición crítica y comentada por M. Romera Navarro. Filadelfia: University of Pensilvania Press.
- Grégoire, Michaël (2015): "Pour une conception extensive de la submorphologie lexicale : l'exemple du substantif espagnol *urraca*." *Cahiers de proxématique*. 64. <https://doi.org/10.4000/praxematique.3802>
- Grøn, Arn (1997): *Subjektivitet og negativitet*. Copenhague: Gyldendal.
- Guillaume, Gustave (1973/1984): *Foundations for a Science of Language*. Current issues in Linguistic Theory. Vol. IV. John Benjamins Publishing.
- Guillaume, Gustave (1971): "Leçon 19 novembre 1948". En *Leçons de linguistique de Gustave Guillaume*. Vol II. Québec: Université Laval. Pgs. 9-16.
- Guillén, Jorge (1961): *Lenguaje y poesía*. Madrid: Gredos.
- Halliday, M.A.K. y Matthiessen, C.M.I.M. (2004). *An Introduction to Functional Grammar*. Londres: Edward Arnold.

- Hansen, Erik y Heltoft, Lars ( 2011): *Grammatik over det Danske Sprog*. Copenhagen: DSL.
- Hart, James (2009): *Who One Is*. Vol. I. La Haya: Springer.
- Harris, Roy (2001). *Linguistics after Saussure*. Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1817/1997): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- Heidegger, Martin (1962/1999): *Tiempo y Ser. Zur Sache der Denkens*. 1999. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, Martin (1953/1995): *Introducción a la metafísica*. Madrid: Gedisa.
- Heidegger, Martin (1947/1990): *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (1944/2010): *Country Path Conversations*. Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1941/1989): *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*. Madrid: Alianza editorial.
- Heidegger, Martin (1927/2022): *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hernández Alonso, César (1966): "Del se reflexivo al se impersonal". *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. XVI, pgs. 39-66.
- Hernández-Pacheco, Javier (1996): *Corrientes actuales de la filosofía. La Escuela de Francfort. La filosofía hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Hernández-Pacheco, Javier (1983/2019): *Subjetividad y reflexión*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Hjelmslev, Louis (1972/1976): *Sistema lingüístico y cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- Hodgen, Margaret (1971): *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hobbes, Thomas (1651/1997): *El Leviatán*. Barcelona: Altaya.
- Hopper, Paul y Thompson, Sandra (ed.) (1982): *Studies in transitivity*. Londres:



- Academic Press.
- Huarte, Fernando (1954): *El ideario lingüístico de Miguel de Unamuno*. Cuadernos. Cátedra Miguel de Unamuno. Universidad de Salamanca.
- Humboldt, Wilhelm (1972): *Sobre la génesis de las formas gramaticales y su influencia en la formación de las ideas*. Barcelona: Anagrama.
- Humboldt, Wilhelm von (1839/1988): *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David (1748/1980): *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Husserl, Edmund (1936/1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, Edmund (1929/1979): *Meditaciones cartesianas*. Madrid: ediciones Paulinas.
- Husserl, Edmund (1928/2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, Edmund (1926/2001): *Analyses concerning passive and active synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, Edmund (1913/1982): *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy – First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. La Haya: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1900/1999): *Investigaciones lógicas*. Vol. 2. Madrid: Alianza editorial.
- Iglesias Bango, Manuel (1991): *La voz en la gramática española*. Universidad de León.
- Izquierdo Díaz, Jorge Simón (2011): “La actitud del aprendiz de una segunda lengua (L2) hacia su lengua materna (L1) en el proceso de aprendizaje de la L2”. En:

La investigación en didáctica de la lengua y la literatura: situación actual y perspectivas de futuro. Coord. or María Pilar Núñez Delgado, José Rienda Lolas, Cristina del Moral Barrigüete, pgs. 629-636.

- Jakobson, Robert (1981): *Lingüística y poética*. Madrid: Cátedra.
- Jansen, Julia (2010): "Phenomenology, Imagination and Interdisciplinary Research". Shaun Gallagher, Daniel Schmicking Editors: *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Springer. Pgs. 141-158.
- Jeremiah, Edward (2012): *The Emergence of Reflexivity in Greek Language and Thought: From Homer to Plato and Beyond*. Leiden: Brill.
- Jespersen, Otto (1922): *Language: Its Nature, Development and Origin*. Londres: George Allen.
- Jiménez, Juan Ramón (1918/1972): *Eternidades*. Madrid: Taurus.
- Jørgensen, Jens Normann (1991): "Det danske sprog status 2001. Er dansk et truet sprog?" *Copenhagen studies in bilingualism*. 14. Copenhagen: Danmarks Lærerhøjskole, Institut for Dansk Sprog og Litteratur.
- Kammer, Suzanne (1993): *The Middle Voice*. John Benjamin Publishing Co.
- Kant, Immanuel (1798/2014): *Antropología desde un punto de vista pragmático*. México: FCE.
- Kant, Immanuel (1790/2013): *Crítica del juicio*. Madrid: Austral.
- Kant, Immanuel (1785): *Fundamentación de la metafísica de costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel (1781): *Crítica de la razón pura*. [Crítica de la razón pura \(ataun.eus\)](http://ataun.eus)  
[Microsoft Word - KANT Crítica de la razón pura.docx \(unizar.es\)](http://unizar.es)
- Kemp, Peter (2015): "Jaspers og Kierkegaard". En Pahuus, M., Rendtorff, J., y Søltøft, P. (ed.) *Kierkegaard som eksistentiel fænomenolog*. Aalborgs Universitetsforlag.
- Kierkegaard, Søren (1849/2013): *Sygdommen til Døden*. (La enfermedad mortal).

- Copenhague: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren (1847/2013): *Kjerlighedens Gjerninger*. (Las obras del amor).  
Copenhague. Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren (1846/2012): *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler (Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas)*
- Kierkegaard, Søren (1844a/1956): "Interludio" en *Fragmentos filosóficos*  
(Filosofiske smuler). Buenos Aires: La Aurora.
- Kierkegaard, Søren (1844b/1979): *El concepto de la angustia*. Madrid: Austral.
- Kierkegaard, Søren (1843c/2013): *Frygt og bæven* (Temor y temblor). Copenhague:  
Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren (1843b/1997): *Gentagelse/La repetición*. Argentina: En Enten  
eller. Parte1. JVEpsique. [Microsoft Word - Kierkegaard, Soren - La Repeticion.doc \(imago.yolasite.com\)](#)
- Kierkegaard, Søren (1843<sup>a</sup>/2013): *Enten eller*. Partes 1 y 2. Copenhague: Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren (1842): *De omnibus dubitandum est*. [JC · Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est \(sks.dk\)](#).
- Kierkegaard, Søren (1841/2013): *Om begrebet ironi med stadigt Hensyn til Sócrates*.  
Copenhague: Gyldendal.
- Kneepkens, C. H. (1990): "Transitivity, Intransitivity and Related concepts in 12<sup>th</sup>  
Century Grammar. An explorative study". En *De Ortu Grammaticae: Studies in medieval grammar and linguistic theory in memory of Jan Pinborg*. Geoffrey L. Bursill-Hall, Sten Ebbesen y E.F.K. Koerner (ed.). John Benjamins Pbs.
- Koch, Carl (2016): *Kierkegaard og det Interessante. En studie i en æstetisk kategori*.  
Copenhague: Lindhart & Ringhof.
- Kristeva, Julia (1977/1980): *Desire in Language. A Semiotic Approach to Litterature and Art*. Columbia UP.

Kwan, Tze wan (2017): "Towards a Phenomenology of Pronouns". *International Journal of Philosophical Studies*. 1, June.  
DOI:[10.1080/09672550701383582](https://doi.org/10.1080/09672550701383582).

Labov, William (1972): *Sociolinguistic Patterns*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Laclau, Bruno (1991/2007): *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI.

Laín Entralgo, Pedro (1998): "Quevedo y Heidegger". Edición digital a partir de *Jerarquía. La revista negra de la Falange*, núm. 3. pp. 197-215. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Lapesa, Rafael (2000): *Estudios de morfosintaxis histórica del español*. Madrid: Gredos. 2 tomos.

Lapesa, Rafael (1971): "Abril" y "La casa encendida". *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 257-258 (mayo-junio), pp.367-387.

Lapesa, Rafael (1968): "La lengua de la poesía épica en los cantares de gesta y en el romancero viejo". En: Rafael Lapesa: *De la Edad Media a nuestros días*. Madrid: Gredos. Pgs. 5-24.

La Rochefoucauld, Françoise (1817): *Maximes et réflexions morales du duc de La Rochefoucauld*. Paris : Ménard et Desenne.

Legrand, Dorothee (2006): "The Bodily Self: The Sensori-Motor Roots of Pre-Reflective Self-Consciousness". *Phenomenology and the cognitive sciences*, Vol.5 (1), pgs. 89-118.

Lehmann, Winfred P. (1974): *Proto-Indo-European Syntax*. University of Texas Press, Austin.

Leibniz, Gotfred (1686/2017): *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.

Lesserre, Daniel (2018): *La filosofía del lenguaje en Kant*. Buenos Aires: Teseopres.

Levi-Strauss, Claude (1962): *El pensamiento salvaje*. Madrid: FCE.

Levinas, Emmanuel (1984/2021): *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Madrid: Sígueme.

- Levinas, Emmanuel (1971/2002): *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1993): *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset.
- Levinas, Emmanuel (1996): “Kierkegaard”, en *Proper names*. Pgs. 77-91.
- Lewin, David (2011): “The Middle Voice in Eckhart and Modern Continental Philosophy”. <https://doi.org/10.1558/mmt.v20.28>
- Locke, John (1690/1999): *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- Lope de Vega, Félix (2007): *Laurel de Apolo*. Madrid: Cátedra.
- López García (1996): *Gramática del español*. Vol II. Madrid: Arco Libros.
- López García (1975): “Algo más sobre <<se>>”. Cuadernos de Investigación Filológica. 1 (2). Junio. Pgs. 45- 52. DOI:[10.18172/cif.1324](https://doi.org/10.18172/cif.1324)
- Lucrecio: *De rerum natura. La naturaleza de las cosas*. Libro III.
- Løgstrup, Knud (1956/2012): *Den ethiske fordring*. Copenhagen: Klim.
- Lledó, Emilio (1978/2011): *Lenguaje e historia*. Madrid: Dyckinson.
- Maceiras, Manuel (2004): “Presentación a la edición española”. En: Paul Ricoeur: *Tiempo y narración*. 5. Ed. Méjico: Siglo XXI. Pgs. 9-30.
- Machado, Antonio (1971): *Cancionero apócrifo*. Madrid: Castalia.
- Maese Eckhart (1941): *Meister Eckhart. A Modern Translation, by Raymond Bernard Blakney*. Nueva York: Harper & Row.
- Mairal Usón, Ricardo y otros ( 2010): *Teoría Lingüística: Métodos, herramientas y paradigmas*. Madrid: Ramón Areces.
- Maldonado, Ricardo (2007): “Grammatical Voice in Cognitive Grammar”. En Dirk Geeraerts y Hubert Cuyckens *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford University Press, pgs. 829 - 867.

- Maldonado, Ricardo (1992): *Middle Voice. The case of Spanish se*. University of Michigan. Ann Arbor.
- Man, Paul de (1978): "The epistemology of metaphor". *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, Special Issue on Metaphor (Autumn), pgs. 13-30.
- Manrique, Jorge (2000): *Coplas por la muerte de su padre*. Madrid: Castalia.
- March, Aussuias (s. XV): *Cants d'amor*.  
[ca.m.wikisource.org/wiki/Obras\\_del\\_poeta\\_valenciá\\_Ausias\\_March/Qui\\_no\\_es\\_trist\\_de\\_mos\\_dictats\\_no\\_cur](http://ca.m.wikisource.org/wiki/Obras_del_poeta_valenciá_Ausias_March/Qui_no_es_trist_de_mos_dictats_no_cur)
- Marion, Jean Luc (2002): *Being Given. Toward a phenomenology of givenness*. Stanford University Press.
- Markey, Thomas (1969): *The verbs varda and blive in Scandinavian*. Uppsala.
- Martensen, Hans Lasse (1844): *Mester Eckart. Et bidrag til at oplyse middelalderens mystik*.
- Martínez Bonati, F. (1960): *La concepción del lenguaje en la filosofía de Husserl*. Santiago: Eds. de los Anales de la Universidad de Chile.
- Marzoa, Felipe (1974): *Iniciación a la filosofía*. Madrid: Fundamentos.
- Mattens, Filip (2008): *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*. Springer.
- Mauthner, Fritz (1901): *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. México: Herder.
- Mauss, Marcel (1925/2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Kurtz.
- Meillet, A. y Vendryes, J. (1927): *Traité de grammaire comparée des langues classiques*. París: Champion.
- Menéndez Pidal, Ramón (1910): *El romancero español*. The Hispanic Society of America.
- Merleau-Ponty, Maurice (1995): *La nature. Notes, cours du Còllege de France. 1956-*

1958. París: Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960): *Signes*. París : Les Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945/1999): “La perception d’autrui et le dialogue”, en *La prose du monde*. Impreso en *Om sprogets fænomenologi*. Copenhague: Gyldendal. Pgs. 35-51.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945/1993): *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968/2013): *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Mondolfo, Rodolfo (1973): *Prólogo a Ciencia de la lógica de Hegel*. Buenos Aires: Solar.
- Monge, Félix (1954): *Las frases nominales de sentido impersonal en español*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico (CSIC).
- Montiglio, Silvia (2014): “The senses in literature: falling in love in an ancient Greek novel”. En J. P. Toner (ed.): *A Cultural History of the Senses in Antiquity, 500 BCE- 500 CE*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Mourelle, Manuel (1981): “Las diátesis en la estructura del español”. *Archivum: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, Tomo 31-32, 1981-1982. Pgs. 615-630.
- Nassar, Dalia (ed.) ( 2014 ): *The Relevance of Romanticism: Essays on German Romantic Philosophy*. Oxford University Press.
- Natanson, Maurice (1959): “Empirical and Transcendental Ego”. En VVAA. *For Roman Ingarden. Nine Essays in Phenomenology*. Springer. Pgs. 42-53.
- Nebrija, Antonio de (1492): *Gramática sobre la lengua castellana*. Madrid: RAE.
- Nerlich, Birgitte (1990): *Change in Language: Whitney, Bréal and Wegener*. Londres: Routledge. Oxford University Press.
- Newton, Isaac (1687): *Principios matemáticos de filosofía natural*. Academia.edu.

- Nietzsche, Frederich (1888/2011): *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Frederich (1888/1982): *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Frederich (1882/2001): *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, Frederich (1853/1970): *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Ortega y Gasset, José (1957/2010): *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ortega y Gasset (1925/1966): *La deshumanización del arte*. Obras Completas T. III. 1917- 1928. Madrid: Revista de Occidente. Pgs. 353-386.
- Ortega y Gasset, José (1914/2003): “Ensayo de estética a manera de prólogo”. En Ortega y Gasset. *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid: Austral. Pgs. 117-143.
- Ortega y Gasset, José (1914): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente.
- Otero, Carlos Peregrín (1966): “El otro ‘se’”. *LETRAS*, I. Londres: Tamesis Pblc. Pgs. 49-58.
- Otero, Carlos Peregrín (2002): “Facetas de Se”. En Sánchez López (ed.) *Las construcciones con Se*. Madrid: Visor. Pgs. 168-209.
- Ovidio Nasón, Publio (2008): *Las metamorfosis*. Libros I-V. Madrid: Gredos.
- Pahuus, M., Rendtorff, J., y Søltoft, P. (ed.) ( 2015): *Kierkegaard som eksistentiel fænomenolog*. Aalborgs Universitetsforlag.
- Pascal, Blas (1670/1967): *Pensamientos*. Madrid: Austral.
- Pattison, George (1998): *Kierkegaard and the Crisis of Faith*. Londres: SPCK.
- Paz, Octavio (1943/2014): “Semillas para un himno”. *Libertad bajo palabra*. Madrid: Cátedra.
- Pessoa, Fernando (1984): *Libro del desasosiego*. Barcelona: Seix Barral.
- Piñeiro, Ramón (1984): *Filosofía da saudade*. Vigo: Galaxia.



- Platón (1987): *Crátilo*. Diálogos. Vol II. Madrid: Gredos. Pgs. 342-463.
- Platón (1998): *Fedro*. Madrid: Alianza editorial.
- Platón (1871): *Parménides*. Obras Completas. Edición de Patricio de Azcárate. Tomo 4. Pgs. 145-273.
- Platón (1988): *Teeteto*. Diálogos. Vol. V. Madrid: Gredos. Pg. 173-317.
- Platón (1872): *Timeo o de la Naturaleza*. Obras completas, edición de Patricio de Azcárate, tomo 6, Madrid, pgs. 131-264.
- Platón (1871/1988): *El banquete*. Diálogos III. Madrid: Gredos.
- Platón (1971): *La república*. Madrid: Austral.
- Platón (1988): *Fedón*. Diálogos III. Madrid: Gredos.
- Plotino (1992): *Enéada. El Bien o el Uno*. Madrid: Gredos.
- Popper, Karl (1934/1977): *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Technos.
- Porroche Ballesteros, Margarita (1988): *Ser, estar y verbos de cambio*. Madrid: Arco Libros.
- Pos, H. J. (1939): "Phénoménologie et linguistique". *Revue Internationale de Philosophie* 1 (2):354-365.
- Pountain, Christopher (1988): "La noción de <<devenir>> en español". *AEPE*. Año XVI, nr. 31, pg. 111-116.
- Putnam, Hilary (1975): "The meaning of Meaning". *Language, mind, and knowledge*. Volumen 07: 131-193.
- Quiroga, Manuel (1975): *Comentarios a "Vida y Poesía de Antonio Machado" por Jaime Delgado*.  
<file:///C:/Users/Bruger/Downloads/vida-y-poesia-en-antoniomachado.pdf>
- Real Academia de la Lengua, (1771): *Diccionario*. Madrid: Real Academia de la Lengua.

- Ricoeur, Poul y LaCocque, André (1998): *Penser la Bible*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Poul (1995): *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*.  
México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (1995): *Lo justo*. Madrid: Caparrós.
- Ricoeur, Paul (1990/1992): *One-self as another*. U. Chicago Press.
- Ricoeur, Paul (1985/2004): *Tiempo y narración*. Vol. I-III. 5. Ed. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, Paul (1967/1969): *The Symbolism of Evil*. Nueva York: Beacon.
- Roos, Carl (1955): *Kierkegaard og Goethe*. Copenhagen: Gaad.
- Rosales, Luis (1949/2010): *La casa encendida. Rimas. El contenido del corazón*.  
Madrid: Cátedra.
- San Martín, Javier (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.
- Sánchez de las Brozas, Francisco (1587/1976): *Minerva*. Madrid: Cátedra.
- Sapir, Eduard (1921): *Language: An introduction to the Study of Speech*. Nueva York:  
Harcourt.
- Sarmiento, Ramón (1991): "Introducción". En: E. Benot: *Arte de hablar*. Barcelona:  
Anthropos.
- Sartre, Jean Paul (1943/1966): *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (1936/1957): *The Transcendence of the Ego*. Nueva York.
- Saussure, Ferdinand de (1919/2008): *Curso de lingüística general*. Madrid: Losada.
- Schalow, Frank y Velkley, Richard (2014): "Introduction. Situating the Problem of  
Language in Kant's Thought". En Schalow, Frank y Velkley, Richard ( ed.):  
*The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays*.  
Northwestern UP. Pgs. 3-26.
- Scott, Charles (1988): "The Middle Voice in Being and Time". J.E. Sallis, G. Moneta y J.  
Taminiaux (eds.), *The Collegium Phenomenologicum. Kluwer Academic  
Publishers. The First 10 Years*. Pgs. 159-173. DOI: 10.1007/978-94-009-2805-  
3\_8

Schlegel, Friedrich (1982): "Dialogue on Poetry". En Wilson, A. Leslie *German Romantic Criticism*. Nueva York: Continuum. Pgs. 84-133.

Schlegel, Friedrich (1797/1913): "Lucinda". En *The German Classics. Masterpieces of German Literature. Vol. IV*. Nueva York: The German Publication Society. Pgs. 124-174.

Segura Munguía, Santiago. ( 1979): *Curso de latín*. Madrid: Anaya.

Shibatani, Masayoshi (1988): "Introduction". En Shibatani, Masayoshi (ed. ) *Passive and Voice*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. Pgs. 1-9.

Schopenhauer, Arthur (1819/2007): *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Mestas ediciones.

Sorabji, Richard: "Graeco-Roman varieties of Self". En: Paulina Remes y Juha Sihvola (ed.) *Ancient Philosophy of the Self*. Springer. 2008: 13-34.

Spinoza, Baruch (1661/1980): *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Orbis.

Spivak, Gayatri (1993): *Echo*. En *The Spivak Reader : Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Donna Landry y Gerald MacLean (ed.). cap. 8. Routledge.

Steffensen, Steffen (1957): "Kierkegaard og Goethe". *Kierkegaardiana*. 1.1, vol 2. Pgs. 75-80.

Strawson, Peter (1974): "Self, Mind and Body". En Strawson, P. *Freedom and Resentment and other Essays*. Londres: Methuen. Pgs. 169-177.

Strawson, Peter (1959): *Individuals. An Essay on Descriptive Metaphysics*. Londres: Methuen.

Sørensen, Finn (1990): "Om blive-passiver. En lokationsbaseret prædikatsanalyse". Denver, L. y Sørensen, F. *Om passiver i dansk, italiensk og spansk*. Handelshøjskolen I København. Copenhagen: CBS. Pgs. 137-193.

Tesnière, Lucien (1959): *Éléments de syntaxe structurale*. **Paris**: Klincksieck.

Tomasello, Michael (2004): "Learning through Others". *Dædalus*. Winter. Pgs. 51-259

59.

- Traugott, E. y Heine, B. (1991): "Introduction". Traugott, E. y Heine, B. (ed.) *Approaches to Grammaticalization*. Vol. 1. John Benjamins Publishing. Pgs. 1-15.
- Turley, Jeffrey (1999): "The creation of a grammaticalization chain: The story of Spanish de causative, passive, and indeterminate reflexive constructions". *Southwest Journal of Linguistics* 18:101-138.
- Unamuno, Miguel de (1902/2019): *Amor y pedagogía*. Madrid: Alianza editorial.
- Vandeveld, Pol (2016): *Edmund Husserl*. Londres: Blackwell.
- Vega, Lope de (1619/1720). *Romancero espiritual: para reglarse el alma con dios, y redención del género humano, con las estaciones de la via-crucis*. Madrid: Pedro Joseph Alonso y Padilla.
- Vendryes, Joseph (1921/2004): *Language. A Linguistic Introduction to History*. Londres: Kegan Paul.
- Vera Luján, Agustín (2002): "Para una caracterización diacrónica de las oraciones pasivas reflexivas". En: Cristina Sánchez López (ed.). *Las construcciones con Se*. Madrid: Visor. pgs. 393-413.
- Vera Luján, Agustín (2001): "Génesis y sentido del concepto de reflexividad en castellano". *Revista de investigación lingüística*, Vol. 4, Nº. 1, 2001, pgs. 207-230.
- Vernant, Jean Pierre (1991/2009): *Mito y religión en la Grecia antigua*. Madrid: Ariel.
- Vernant, Jean Pierre (1975): "Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne". En: Kristeva J., Milner J.-C. y Ruwet N. (ed.), *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris, pgs. 365-373.
- Vidal Peña (1980): Introducción a la Etica de Espinosa. [Spinoza, introducción a la ética por Vidal Peña | Materialismo filosófico \(ersilias.com\)](#)
- Vinge, Louise (1967): *The Narcissus Theme in Western Literature up to the Nineteenth Century*. Lund: Gleerups.

- Virgilio (1961): *Bucólicas*. México: Jus.
- Von Humboldt, Wilhelm (1827): *Ueber den dualis*. Berlín: Akademie der  
Wissenschaften.
- Vossler, Karl (1944/1962): *Algunos caracteres de la cultura española*. Madrid:  
Austral.
- Wahl, Jean (1945): *The Philosophers Way*. Oxford University Press.
- Wartburg, Walther (1946): *Evolución y estructura de la lengua francesa*. Madrid:  
Gredos.
- Weinrich, Harald (1999): *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Madrid: Siruela.
- Weinrich, Harald (1974): *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*. Madrid:  
Gredos.
- Willey, Norbert (1994): *The semiotic self*. University of Chicago Press.
- Withman, Walt (1855/2001): *Hojas de hierba*. Santiago de Compostela: Grial libros.
- Xirau, Ramón (1993): *De Mística*. Barcelona: Joaquín Mortiz.
- Zahavi, Dan (2010): "Naturalized phenomenology". En: Shaun Gallagher, Daniel  
Schmicking (ed.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Pgs. 2-  
19. Springer.
- Zubiri, Xavier (2008): *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial.