

La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unidad en las figuras del yo

Roberto J. Walton

Conicet, Argentina

E-mail: grwalton@sinectis.com.ar

Resumen: El artículo intenta diferenciar, caracterizar y ordenar diversas figuras de la identidad en la fenomenología post-husserliana. En primer lugar, se señalan cuestiones planteadas por el análisis de la ipseidad en Heidegger. En segundo lugar, se presta atención a dos tendencias divergentes. Por un lado, Levinas sostiene que una fisión de la identidad es el resultado de la responsabilidad por lo otros, y Waldenfels desarrolla una lógica de la responsividad que cuestiona el autodesarrollo y la autopreservación. Por otro lado, Ricoeur sostiene que el ordenamiento de la vida en un relato equivale a una identidad narrativa, y M. Henry ofrece un elaborado análisis de la vida interior como un proceso de autoafección. Por último, sobre la base de distinciones delineadas por X. Zubiri, se sostiene que hay fenómenos que ofrecen un sustento a un sentido experiencial de la identidad, y que esto puede vincularse a la noción husserliana de yo como polo, esto es, al punto de partida de los desarrollos fenomenológicos.

Palabras-clave: identidad, ipseidad, responsividad, autoafección, interioridad.

Resumo: O artigo tenta diferenciar, caracterizar e ordenar diversas figuras da identidade na fenomenologia pós-husserliana. Em primeiro lugar, assinalam-se questões formuladas pela análise da ipseidade em Heidegger. Em segundo lugar, chama-se a atenção para duas

tendências divergentes. Por um lado, Lévinas sustenta que uma fissão da identidade é o resultado da responsabilidade pelos outros, e Waldenfels desenvolve uma lógica da responsividade que questiona o autodesenvolvimento e a autopreservação. Por outro lado, Ricoeur sustenta que o ordenamento da vida num relato equivale a uma identidade narrativa, e M. Henry oferece uma elaborada análise da vida interior como um processo de auto-afecção. Por último, tendo como base as distinções delineadas por X. Zubiri, afirma-se que existem fenômenos que oferecem um sustento a um sentido experiencial da identidade, e que isso pode se vincular à noção husserliana do eu como pólo, isto é, ao ponto de partida dos desenvolvimentos fenomenológicos.

Palavras-chave: identidade, ipseidade, responsividade, auto-afecção, interioridade.

Abstract: This article attempts to differentiate, characterize and order various figures of identity in post-Husserlian phenomenology. First, issues raised by Heidegger's analysis of selfhood are pointed out. Secondly, attention is given to two divergent trends. On the one hand, Levinas contends that a fission of identity is the outcome of responsibility for others, and Waldenfels advances a logic of responsiveness that questions self-development and self-preservation. On the other hand, Ricoeur argues that the ordering of life in a story amounts to a narrative identity, and M. Henry affords an elaborate analysis of inward life as a process of self-affection. Finally, on the basis of distinctions outlined by X. Zubiri, it is contended that there are phenomena that uphold an experiential sense of identity. This can be linked to the Husserlian notion of an ego as a pole of acts, i.e., the starting point of phenomenological developments.

Key-words: Identity, selfhood, responsiveness, self-affection, inwardness.

Husserl habla de un yo que acompaña todas las vivencias, así como el “yo pienso” acompaña a todas las representaciones en Kant, y lo considera como “numérica e idénticamente el mismo”.¹ No se trata de una vivencia, ni de un componente de ella, ni del conjunto de las vivencias, sino de un centro que se vuelve hacia el mundo a la vez que recibe estímulos de él, es decir, de un polo idéntico del que irradian las vivencias. Se puede hablar de una doble dirección de las vivencias en tanto vienen “a partir del yo” y avanzan “hacia el yo”. Puesto que es solo una manera de comportarse en relación con ellas, el yo carece de un contenido que se pueda explicitar, por lo tanto, es indescriptible. En abstracción de ellas, el yo “no es nada que pudiera considerarse por sí y que fuera susceptible de volverse objeto de una investigación propia”.² Además, este yo se asocia con una particular forma de autopercatación. Las vivencias no solo pertenecen al yo, sino que el yo advierte esta pertenencia: “Es para mí una evidencia que toda conciencia es conciencia de mi yo”.³ En el § 50 de la “Crisis”, Husserl menciona la condición de polo de conservación de las experiencias pasadas y de polo efectuator idéntico para la modalización, es decir, el pasaje de una creencia a otra, como “índices (*Anzeigen*) para los análisis especiales en profundidad del yo como polo-yo.”⁴ Con el desarrollo de la fenomenología genética, el yo adquiere un estilo y deviene. Además de ser polo de identidad, posee propiedades permanentes porque sus actos no desaparecen, sino que sedimentan en la forma de habitualidades. El yo se constituye como sustrato de habitualidades, en

¹ Hua IX, 210. La sigla corresponde, con indicación de volumen y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXX, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-1996. En este trabajo se considera solo al yo caracterizado por Husserl como polo de actos, sin entrar en las difíciles cuestiones relativas al proto-yo (*Ur-Ich*), ya que en función de este yo polar pueden entenderse las consideraciones de la fenomenología posthusserliana.

² Hua III/1, 179.

³ Hua IX, 315.

⁴ Hua VI, 174.

virtud de que emergen en él disposiciones como resultado de la sedimentación de la experiencia pasada, y alcanza “una unidad en este estilo a través de su cambio”.⁵ A la unidad de cada yo frente a la multiplicidad de sus vivencias, se añade ahora la unidad de cada subjetividad monádica con sus habitualidades y su mundo correlativo frente a la multiplicidad de otras mónadas.

Husserl afirma de este modo una exigencia de centramiento. En el desarrollo ulterior de la fenomenología, este yo ha quedado expuesto tanto a una crítica que concierne a su condición de sujeto como a las vicisitudes de una diversificación que sigue los caminos, para utilizar una expresión de B. Waldenfels, de una respuesta al “aguijón de lo extraño”. En este trabajo me propongo trazar un panorama de este desarrollo a fin de determinar el papel que puede cumplir la exigencia husserliana de una identidad ligada al polo-yo, a la que podría calificarse de identidad experiencial o identidad-mismidad, frente a las variadas figuras que reviste el tratamiento del tema en la fenomenología posthusserliana. Asoma aquí, como primer problema, la tarea de deslindar, caracterizar y ordenar, en un rápido esbozo, figuras de la identidad personal. En un segundo paso, habrá que considerar el problema de una base a la que remite la diversificación, es decir, el encuentro con un sentido primigenio de identidad.

1. El mantenimiento de sí

Heidegger considera que, a pesar de que se rechaza la idea de alma como sustancia, o el carácter de cosa de la conciencia, o el carácter de objeto de la persona, se sigue considerando al yo como un *subjectum*, que, en razón de que es el mismo (*Selbiges*) en medio de la multiplicidad de los diferentes comportamientos o vivencias, tiene el carácter de sí-

⁵ Hua IX, 215.

mismo (*Selbst*). Aunque con esas negaciones nos alejamos de la idea de lo macizo de una cosa corpórea presente, el *subjectum* no deja de tener el carácter de algo que está ahí frente a nosotros. El concepto de sujeto no caracteriza a la ipseidad (*Selbstheit*) del sí-mismo, sino a la mismidad (*Selbigkeit*) y perduración (*Beständigkeit*) de algo que está ahí. Por tanto, si consideramos al yo o sí-mismo como sujeto, lo estamos tratando como algo que está ahí delante en tanto “el fundamento sustentador (*der tragende Grund*)”⁶ de vivencias, y no como lo que nosotros mismos somos en cada caso. El Dasein es su sí-mismo en cada caso solo existiendo, y, por tanto, solo a través de la existencia se puede dar cuenta de la constancia o mantenimiento del sí-mismo (*Ständigkeit des Selbst*). Heidegger formula de la siguiente manera el problema: “Ontológicamente, el Dasein es fundamentalmente diferente de todo lo que está ahí delante y de todo lo real. Su ‘consistencia’ (*Bestand*) no se funda en la sustancialidad de una sustancia, sino en el ‘mantenimiento de sí’ (*Selbständigkeit*) del sí-mismo existente [...]”.⁷ Tenemos pues una serie de oposiciones. A la perduración y mismidad de un yo-sustancia como continuo estar ahí de algo, se contraponen el mantenimiento de sí de la ipseidad de un sí-mismo. En lugar de la mismidad de un *subjectum* que nos sale al encuentro como el mismo (*ein Selbiges*) en medio de la multiplicidad de las vivencias, el Dasein se caracteriza por una ipseidad que es determinada por su manera de

⁶ SZ, 317; ST, 345/336. La sigla SZ corresponde, con indicación de página, a Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 11a. ed., 1963; y con la sigla ST se indican las páginas correspondientes en las traducciones de José Gaos: Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1962; y de Jorge Eduardo Rivera: Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

⁷ SZ, 303; ST, 330/322 s. Traducimos *Selbstständigkeit* por “mantenimiento de sí mismo” siguiendo a Ricoeur, quien toma la expresión de una traducción que Martineau ofrece en otros contextos y no en este texto particular (“*maintien du soi-même*”). Otras traducciones son: “estado de ser en sí mismo” (Gaos), “autonomía” (Martineau), “estabilidad del sí mismo” (Ribera) y “constancia de sí” (Vezin). *Unselbstständigkeit* se traduce por “no mantenimiento de sí”, “estado de ser no en sí mismo” (Gaos), o “inestabilidad del sí mismo” (Ribera).

existir. El temor de que esto implica una evaporación o disolución del núcleo del Dasein solo puede ser albergado si se considera que el Dasein tiene el modo de ser de lo que está ahí ante los ojos, es decir, del *subjectum*. Esto es lo que debemos tratar de exponer ahora a grandes rasgos a fin de mostrar cómo, para Heidegger, la ipseidad “está separada ontológicamente por un abismo de la identidad del yo que se mantiene en la multiplicidad de las vivencias.”⁸

Heidegger considera que la referencia al “yo” solo debe ser considerada como una indicación para la investigación: “El ‘yo’ debe ser entendido solamente en el sentido de un *índice formal* (*formale Anzeige*), sin compromiso (*unverbindlich*) de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta, quizás se revele como su contrario”.⁹ Se deben observar algunas cosas respecto de esta afirmación. En primer lugar, la cuestión del índice formal pertenece para Heidegger a la teoría del método fenomenológico (Heidegger 1994, pp. 55-65). Heidegger entiende por índice formal el uso metódico de un sentido como hilo conductor de la investigación fenomenológica. Aun cuando guía las consideraciones, el índice formal no debe introducir ninguna opinión previa en los problemas. Una indicación siempre se encuentra a la distancia necesaria para señalar algo, y esto significa que la otra persona a la que se señala algo debe ver por sí misma. Se trata, pues, de ver qué es lo que está indicado por el término “yo”. En segundo lugar, la dilucidación de aquello a lo que apunta el índice formal se encuentra orientada por la oposición fundamental entre el “qué” y el “quién”. El “qué” caracteriza a los entes que cada uno de nosotros no es, es decir, los entes que se encuentran a la mano en tanto útiles manipulables o ante nuestra mirada en tanto cosas observables. El “quién” es la peculiar manera de ser por la cual tenemos que hacernos a nosotros mismos como una tarea, a diferencia de la inflexible y estática identidad de las cosas. Por último, debemos tener en cuenta que Heidegger intenta una captación más radical de la intencionalidad

⁸ SZ, 130; ST, 147/154.

⁹ SZ, 116; ST, 132/141.

que irradia de un polo yo: “En su función de desvelamiento, el comprender no está referido a un punto yo aislado (*isoliertes Ichpunkt*), sino al poder ser en el mundo fácticamente existente” (Heidegger 1975, p. 393).¹⁰ Al tema del yo se sustituye el tema del poder ser comprensivo del Dasein en el mundo. Sabemos que el Dasein llega a ser patente o se abre a sí mismo, es decir, se comprende, según el modo en que existe o proyecta sus posibilidades. Por eso no se ofrece primariamente a una autocontemplación en tanto objeto de conocimiento.

Si la esencia del Dasein reside en la existencia, la respuesta a la pregunta por el quién ha de encontrarse en un determinado modo de ser del Dasein. Por eso es necesario un análisis de estos modo de ser. Ahora bien, el modo de ser que configura habitualmente la constancia (*Ständigkeit*) del Dasein es el ser-uno-con-otro-cotidiano con sus notas de medianía, el aplanamiento y alivianamiento de la carga de ser. Se trata de una constancia que no atañe a algo duradero ante los ojos, sino al modo de ser del Dasein. Pero, en estos caracteres del ser-uno-con-otro cotidiano, el Dasein se pierde a sí mismo: “Se es en el modo de la dependencia y de la impropiedad (*Unselbständigkeit und Uneigentlichkeit*)”.¹¹ Aquí, el término *Unselbständigkeit* tiene las connotaciones de dependencia, inestabilidad y no (*Un-*) constancia o mantenimiento (*Ständigkeit*) de sí (*Selbst*) en el sentido de hacerlo impropriamente.

Según Heidegger, hablar de un “yo” tiene su motivación en el olvido de sí-mismo que es inherente al absorberse en los múltiples quehacerse cotidianos. El “yo” expresa el sí-mismo que no soy propiamente, es decir, que soy a partir de las ocupaciones, de modo que, perdido en ellas, un yo aparece como “algo simple, constantemente el mismo, pero indeterminado y vacío”.¹² En medio de la multiplicidad de sus quehaceres, el sí-mismo adquiere el carácter de un yo vacío, que, gracias a esta

¹⁰ Cf. p. 230.

¹¹ SZ, 128; ST, 145/152.

¹² SZ, 322; ST, 349/340.

indeterminación, puede mantener su identidad al modo de un sujeto que está ahí delante. En suma: para Heidegger, el yo es la contracara de la pérdida del sí-mismo en el uno.

Puesto que es su propia posibilidad, el Dasein puede asumirse en su propio ser, en cuyo caso es de un modo propio (*eigentlich*), o bien puede perderse delegando esa posibilidad, en cuyo caso es de un modo impropio (*uneigentlich*). En un caso se mantiene a sí mismo, y en el otro no. En la medida en que se deja dominar por lo impersonal o neutro, es decir, por el uno, la existencia es una existencia perdida para las posibilidades más propias. Y en la medida en que se rescata a sí misma de ese anonimato asumiendo su propio ser, el Dasein accede a su existencia propia. El Dasein escapa de la impropiedad cuando se hace cargo de su propia existencia como tarea que le ha sido entregada, sin delegarla en los dictados de la cotidianidad. Pero el Dasein se encuentra, ante todo o en primer lugar, dominado por el uno y, la mayor parte de las veces, permanece en esta dependencia: “El sí-mismo (*Selbst*) del Dasein cotidiano es el uno mismo (*Man selbst*), que distinguimos del *sí mismo propio*, es decir, del sí-mismo asumido privativamente. En cuanto uno-mismo, el Dasein del caso está *disperso* en el uno y debe llegar a encontrarse. Esta dispersión (*Zerstreuung*) caracteriza al ‘sujeto’ de ese modo de ser que conocemos como el absorberse ocupado en el mundo que hace frente inmediatamente. [...] *Ante todo* no soy ‘soy’ ‘yo’ en el sentido del sí-mismo propio sino que son los otros en el modo del uno”.¹³

La dispersión implica una modificación de lo que en *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger denomina “la triple diseminación del fundar en proyecto de mundo, estado de embargado por el ente y fundamentación ontológica del ente (*die dreifache Streuung des Grundes in Weltentwurf*,

¹³ SZ, 129; ST, 146/153. Más precisamente, como característica del modo de ser del Dasein en la cotidianidad junto con la habladería (*Gerede*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*), la curiosidad o avidez de novedades (*Neugier*) tiene, como sus tres caracteres esenciales, la dispersión, la incapacidad de quedarse (*Unverweilen*) y la carencia de morada (*Aufenthaltslosigkeit*). Cf. SZ, 172; ST, 192/195.

Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden)” (Heidegger 1976, p. 169). La diseminación o ramificación (*Streuung*) se refiere a la trascendencia en dirección al mundo, a la dependencia de este movimiento respecto de los entes en general y a la posibilitación de una relación con un particular contexto de entes. Se trata de una estructura del ser-en-el-mundo que puede desarticularse en la dispersión o contraerse en la unidad del mantenimiento de sí mismo. En virtud de la dispersión, se plantea incorrectamente el problema de la conexión de la vida. El Dasein se pierde a sí mismo “de tal modo que debe por así decirlo solo posteriormente recogerse de la dispersión y concebirse para el conjunto una unidad abarcadora (*so, daß es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß*).”¹⁴ En contraste con tal recogimiento secundario respecto de la dispersión, nos queda ahora seguir el camino en que Heidegger llega a desvelar la unidad originaria del mantenimiento de sí-mismo.

De modo inmediato y regular, el Dasein está perdido en el uno dispersivo y, para hacerse cargo propiamente de sí mismo, debe escapar a esa dependencia. Pero para ello le tiene que ser mostrada su posible propiedad: “El Dasein necesita del testimonio (*Bezeugung*) de un poder-ser-sí-mismo, que él *es* ya en cada caso según la *posibilidad*.”¹⁵ Esta atestiguación o testimonio se encuentra en lo que se llama “voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*)”. La conciencia se manifiesta, pues, como una atestiguación que es inherente al ser del Dasein y en la que el Dasein es colocado ante su poder ser propio. Sabemos que el Dasein puede comprenderse a partir de los otros y el mundo, con su círculo de entes intramundanos, o bien a partir de su poder ser: “Esta última posibilidad implica que el Dasein se abre a sí mismo en el más privativo y como el más privativo poder ser”.¹⁶

¹⁴ SZ, 390; ST, 421/405.

¹⁵ SZ, 268; ST, 292/288.

¹⁶ SZ, 221; ST, 242/242.

La interpretación vulgar de la conciencia permite a Heidegger una crítica a la concepción de un curso de vivencias. Esa interpretación supone que la voz emerge dentro de la sucesión de las vivencias, de tal modo que sigue a un acto en que se incurre en una culpa. Pero la voz no es algo posterior que remite hacia atrás a un acto. La voz llama hacia atrás, pero no a un acto, sino al ser-culpable y, además, llama hacia delante, es decir, hacia la asunción del ser-culpable en la existencia propia. Esto significa que, para la exégesis de Heidegger, el ser-culpable propio viene “después” del llamado, en tanto que en la interpretación vulgar, el llamado viene “después” del hacerse culpable existencial. El llamar hacia delante hacia las posibilidades del Dasein es a la vez un llamar hacia atrás, hacia la inhospitalidad de la condición de arrojados en el mundo, de modo que el llamado se sustrae a un lugar en un curso de vivencias. En razón de que el Dasein exhibe una estructura que no está atada a la sucesión, Heidegger puede formular objeciones a la caracterización del yo como un curso de vivencias: “El orden de sucesión de las vivencias que transcurren no nos da la estructura fenoménica del existir”.¹⁷

En un análisis sobre la herencia husserliana en la noción heideggeriana de sí-mismo, J. Taminiaux observa que Heidegger lleva a cabo en su análisis una depuración monadológica, y sugiere que, bajo una profunda metamorfosis ontológica, se encuentra la reducción trascendental husserliana en el trasfondo del análisis de la voz de la conciencia. Porque la disposición afectiva que se va a tener en cuenta es la angustia, en cuanto singulariza y revela la desnudez de la facticidad. La comprensión que está en juego es la de un querer-tener-conciencia que se vuelve hacia el más privativo poder-ser, y el habla que articula esta aperturidad se recoge, al margen de toda comunicación, expresión o, incluso, de todo monólogo, es la escucha silenciosa de un llamado, cuyo vocante y apelado es a la vez el privativo sí-mismo de cada cual (Taminiaux 1992, pp. 52-60). Luego hemos de volver sobre esta idea de una herencia husserliana.

¹⁷ SZ, 291; ST, 316/309.

Atestiguado por la voz de la conciencia, el poder ser propio permite captar el mantenimiento de sí mismo (*Ständigkeit des Selbst*) en el sentido del “haber alcanzado un cierto estado (*Standgewonnenhaben*).” Así, a la inestabilidad o dependencia (*Unselbständigkeit*) de la absorción en los entes o en los otros se contrapone, como posibilidad contraria en el modo de la propiedad, “la constante firmeza de un estado (*die beständige Standfestigkeit*).” Heidegger aclara que esto tiene el doble sentido de una constancia o estabilidad y de una solidez o firmeza en ese estado que se ha alcanzado. Este mantenimiento de sí se alcanza en la resolución o estado-de-resuelto (*Entschlossenheit*) que se vuelve hacia la propia muerte para anticiparla y asumirla como la posibilidad más propia. Anticipamos el ser relativamente a la muerte como un poder ser que nos singulariza, porque solo puede ser asumido como posibilidad desde sí mismo en la resolución de proyectarse hacia ella como la más privativa posibilidad de la existencia: “El mantenimiento de sí (*Selbst-ständigkeit*) no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora.”¹⁸ Establecida la equivalencia entre la resolución y el mantenimiento del sí-mismo, Heidegger puede ocuparse del sí-mismo propio frente al uno-mismo impropio interpretando sus estructuras esenciales como “modos de la temporización (*Zeitigung*) de la temporalidad (*Zeitlichkeit*)”¹⁹, esto es, considerando la existencia como “la originaria unidad del ser fuera de sí que viene hacia sí y presenta (*die ursprüngliche Einheit des auf-sich-zukommenden, auf-sich zurückkommenden, gegenwärtigenden Außer-sich-seins*)” (Heidegger 1975, p. 378).

El mantenimiento del sí-mismo encierra tres momentos fundamentales. El primero concierne, ante todo, a la posibilidad de escapar a la dispersión en los entes y nos remite a la temporalidad propia. En el presente impropio, al asimilarse a los entes en la impropiedad, el Dasein modifica sus propias posibilidades en función de las circunstancias que lo rodean. No presenta los entes para comprenderlos, permaneciendo junto a ellos, sino que trata de ver solo por ver, de modo que al ver una cosa ya

¹⁸ SZ, 322; ST, 350/340.

¹⁹ SZ, 304; ST, 331/323.

aparta la vista hacia otra. Por eso no se mantiene o queda junto a las cosas, sino que se caracteriza por un no demorarse o imposibilidad de quedarse (*Unverweilen*) en virtud del cual está en todas partes y en ninguna parte²⁰. Frente a esto, el presente propio recibe la denominación de *Augenblick*, término que significa instante y encierra la referencia a una mirada (*Blick*). Heidegger alude, a la vez, al instante de la resolución y al modo de ver al que accede el Dasein con esa resolución: “El instante [...] es el modo del existir resuelto, en que el Dasein, como ser-en-el-mundo, mantiene y guarda su mundo en la mirada (*seine Welt im Blick hält und behält*)” (Heidegger 1975, p. 407). Es una cierta perspectiva determinada por la resolución: el Dasein mira o se abre a lo que le sale al encuentro, sin dispersarse en los entes de los que se ocupa. El instante debe entenderse como un echar la mirada hacia las posibilidades y circunstancias en las que estamos ocupados a la luz de la resolución. Consiste en no dispersar la existencia en los entes de los que nos ocupamos, sino en mirar el mundo a la luz de una existencia que asume o toma sobre sí su condición de arrojada en el proyectarse hacia la muerte, de modo que este precursar converge con esa reiteración del haber-sido originario. Nos apartamos de la dispersión en el presente y hacemos frente a las posibilidades, manteniéndonos en el advenir o futuro de nuestra posibilidad más propia y en el haber-sido de nuestra condición de arrojados en el mundo.

En razón de que se temporaliza a partir del precursar la muerte y la condición de arrojado, es decir, de que se sustenta en el advenir y el haber-sido propios, el instante es “el presente mantenido (*gehaltene*) en la resolución y surgente de ella” (Heidegger 1975, p. 407),²¹ a la vez que “permanece *incluido* en el futuro y el haber-sido”,²² en contraste con el presente impropio que pasa de un ente a otro en una incesante dispersión. En lugar de dejarse “arrastrar (*mitziehen*)” por las cosas y absorberse en los que presenta, el presente “es *mantenido* (*gehalten*) en el específico futuro

²⁰ Cf. SZ, 347; ST, 376/363.

²¹ Cf. SZ, 349; ST, 377/365.

²² SZ, 328; ST, 356/345.

(precurzar) y haber-sido (reiteración) de la resolución” (Heidegger 1975, p. 407). Sin descuidar las circunstancias o posibilidades en medio de las cuales tiene que desenvolverse, el Dasein las comprende desde la perspectiva del futuro y el haber-sido propios, manteniéndose en la resolución en medio ellas: “En la resolución el presente no solo es recobrado (*zurückgeholt*) de la dispersión en aquello de que se ocupa inmediatamente, sino que es mantenido (*gehalten*) en el advenir y el sido”.²³ En suma: el primer momento del mantenimiento del sí-mismo tiene que ver con la recuperación frente a la dispersión y la temporalización propia.

Un segundo momento del mantenimiento del sí-mismo tiene que ver con la prolongación o extensión (*Erstreckung*) de la existencia. Heidegger declara que el análisis es unilateral si solo considera con respecto al ser total (*Ganzsein*) del Dasein aquel fin que es la muerte. Hay otro fin que tiene el carácter de un comienzo, es decir, el nacimiento: “Únicamente el ente que es ‘entre’ el nacimiento y la muerte representa el todo buscado”.²⁴ Es necesario tener en cuenta el “ser relativamente al comienzo” (*Sein zum Anfang*) y considerar la prolongación del Dasein entre el nacimiento y la muerte, es decir, no pasar por alto “el ‘nexo de la vida’ (*Zusammenhang des Lebens*)”, en el cual, sin embargo, se mantiene constantemente, de alguna manera, el Dasein”.²⁵ La expresión *Zusammenhang des Lebens* fue utilizada por Dilthey para aludir al nexo, conexión, trama o coherencia de la vida, y Heidegger critica su caracterización como una secuencia de vivencias en el tiempo y, a la vez, procura mostrar cómo se ha llegado a esta noción. Ante todo, señala que, en esta secuencia, solo es real la vivencia que se encuentra ahí delante en el ahora. Las vivencias pasadas y futuras ya no son o aún no son reales. Se ha supuesto una existencia ahí delante en el tiempo (*ein ‘in der Zeit’ Vorhandenes*) como una suma de vivencias que vienen unas tras otras y desaparecen, de manera que solo es real la vivencia actual. Así, el nacimiento y la muerte carecen

²³ SZ, 338; ST, 366/355.

²⁴ SZ, 373; ST, 403/390.

²⁵ SZ, 373; ST, 403/390.

de realidad por ser uno pasado y el otro futuro. Y se sostiene que, en medio del incesante cambio de las vivencias, se mantiene el sí-mismo en una cierta mismidad (*Selbigkeit*) como algo perdurable que guarda una relación con el cambio de vivencias.

Según Heidegger, falta un análisis ontológico de esta conexión de vivencias, porque ya está incluido, en el ser mismo del Dasein, el “entre” (*Zwischen*) que se relaciona con el nacimiento y la muerte. Este entre-el-nacimiento-y-la-muerte no es un intervalo que separa dos extremos inexistentes. El Dasein no va llenando un trayecto, sino que se prolonga o extiende, y este prolongarse envuelve su propio comienzo y su propio fin. Nunca es real en un punto del tiempo como si quedara rodeado por la irrealidad del nacimiento y la muerte. Ni el nacimiento es algo pasado, en el sentido de lo ya no está presente, ni la muerte es lo que falta, porque aún no está presente.

Este ser extendiéndose o prolongándose del Dasein, como un despliegue sobre la base de la temporalización, es lo que Heidegger denomina *Geschehen*. El término guarda relación con *Geschichte*, historia, y puede traducirse como acontecer, gestarse histórico o devenir historial. La noción de *Geschehen* añade a la temporalidad las notas de prolongación y movilidad (*Bewegtheit*): “A la específica movilidad del *prolongado prolongarse* la llamamos el acontecer del Dasein (*Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins*)”.²⁶ Así como el prolongarse se opone al llenar con realidades momentáneas un trayecto, la movilidad se contrapone al movimiento (*Bewegung*) como cambio de lugar de los entes dados o manipulables, es decir, los entes que no tienen la condición del Dasein. Junto a estas dos nociones se encuentra la de persistencia (*Beharrlichkeit*) que debe ser entendida, no como la perduración (*Beständigkeit*) de lo dado o manipulable que nos sale al encuentro, sino como constancia en asumir la resolución anticipadora. En suma: prolongación, movilidad y persistencia componen la estructura del acontecer o gestarse (*Geschehensstruktur*) del Dasein.

²⁶ SZ, 375; ST, 405/391.

El tercer momento fundamental del mantenimiento del sí-mismo hace converger el abandono de la dispersión en los entes con el rechazo de una secuencia de vivencias, es decir, una temporalidad propia de la resolución con el acontecer en tanto prolongación del Dasein. Con este tercer momento se introduce la noción de herencia. La estructura del acontecer está en la base de una historicidad, por la cual el Dasein se transmite posibilidades de ser que han sido, es decir, se hace cargo de ellas, ya sea en forma tácita o por una reiteración expresa. En la impropiedad, la elección de las posibilidades heredadas se dispersa en las posibilidades contingentes en las que se desenvuelve la cotidianidad. En la propiedad, si bien no se sustrae a las posibilidades, el Dasein abandona la interpretación característica de la medianía del uno. Elige sus posibilidades en contra de esa interpretación y a la luz de la resolución precursora vuelta hacia la muerte. Por eso se sustrae a la liviandad o banalidad de la interminable multiplicidad de las más cercanas o primeras posibilidades que se ofrecen.

La transmisión de la resolución como herencia “trae al Dasein ante la simplicidad de su destino.”²⁷ El destino es el acontecer en que el Dasein se hace tradición de sí mismo, es decir, “se transmite de sí mismo a sí mismo, libre para la muerte, en una posibilidad heredada pero sin embargo elegida.”²⁸ Con otras palabras: la resolución como posibilidad elegida y heredada que hace tradición de sí condiciona toda otra herencia de posibilidades, y nos libera de sus contingencias. De manera que el Dasein se mantiene fiel a sí mismo: “La resolución constituye la fidelidad de la existencia al sí-mismo privativo”.²⁹ Por el contrario, cuando el Dasein se pierde en sus ocupaciones, queda a la expectativa de ocasiones y circunstancias que pasan a proporcionarle una simulación de destino.

Tal historicidad originaria implica una prolongación (*Erstrecktheit*) de la existencia que no necesita de una conexión. Solo cuando se produce

²⁷ SZ, 384; ST, 414/400.

²⁸ SZ, 384; ST, 414/400.

²⁹ SZ, 391; ST, 422/406.

la dispersión, surge la pregunta por una conexión de las vivencias a través de un polo de unidad, y la cuestión se presenta en virtud de un querer llegar a sí mismo en medio de esa dispersión. De este modo, Heidegger puede llegar a la siguiente conclusión: “La resolución del sí-mismo en contra de la inconstancia de la dispersión (*Unständigkeit der Zerstreuung*) es en sí misma la *prolongada constancia* (*erstreckte Stätigkeit*) en que el Dasein en cuanto destino mantiene ‘incluidos’ en su existencia el nacimiento y la muerte, y el ‘entre’ ellos, [...]”.³⁰ Se produce entonces “una deshabitación (*Entwöhnung*) de las usualidades del uno”,³¹ y, con ello, alcanzamos el sentido pleno del mantenimiento del sí-mismo.

Ahora se puede intentar continuar las mencionadas reflexiones de Taminioux sobre la herencia husserliana. Este legado requiere una reiteración de la cuestión del yo, a la luz de algunas cuestiones suscitadas por el análisis de Heidegger. Debemos tener en cuenta que Heidegger se refiere a su caracterización del sí-mismo como “el suelo fenoménico originario para la pregunta por el ser del ‘yo’” y observa que, con esta base, estamos en condiciones de indagar “qué derecho ontológico puede ser asignado a la sustancialidad, simplicidad y personalidad como caracteres de la ipseidad”.³² Pero solo deja planteada la cuestión sin avanzar en esta dirección que toca muy cercanamente los problemas tratados por Husserl, en relación con el yo como polo en cuanto a la simplicidad y con el yo como sustrato de habitualidades en cuanto a la personalidad. Ni Heidegger niega una consideración del yo como un carácter de la ipseidad, ni acierta en sus caracterizaciones del yo descrito por Husserl.³³

³⁰ SZ, 390 s.; ST, 421/406.

³¹ SZ, 391; ST, 422/406.

³² SZ, 323; ST, 350/340.

³³ Sigo aquí la tesis de Landgrebe, según la cual entre Husserl, en su último período de fenomenología genética, y Heidegger, en sus posiciones anteriores a la *Kehre*, se da, en relación con las cuestiones fundamentales, “una relación de convergencia y recíproca complementariedad” (Landgrebe 1982, p. vii). Me he ocupado de algunos paralelos trazados por Landgrebe en: Walton 1993, pp. 99-108.

En primer lugar, si el ser sí-mismo propio es una “modificación existencial del uno”,³⁴ es decir, de la manera de asumir la cotidianidad, y, a su vez, el uno-mismo es “una modificación existencial del sí-mismo propio”,³⁵ se ha de suponer algo así como un polo en torno del cual giran las modificaciones en los dos sentidos. Toda modificación es modificación de algo en algo, y, si no tiene lugar sobre un sustrato, este proceso al menos debe estar relacionado con un punto común, es decir, un yo y su autopercepción que mantenga abierta la posibilidad del nexo entre lo anterior y lo posterior. Porque debe haber alguna referencia de la modificación a lo modificado para que sea posible hablar de modificación en un sentido u otro.

En segundo lugar, se plantea el problema del “para quién” de la transparencia (*Durchsichtigkeit*), en virtud de la cual el Dasein ve a través de sí al comprender su poder ser en el mundo. Es lo que en la fenomenología más cercana a Husserl se ha dado en llamar “dativo de manifestación”. Heidegger ha aclarado sobre el uso del término *Durchsichtigkeit*: “Elegimos este término para designar el ‘autoconocimiento’ bien comprendido, a fin de indicar que en él no se trata del buscar y contemplar perceptivo de un sí-mismo puntual (*Selbstpunkt*), sino de una captación comprensiva (*ein verstehendes Ergreifen*) de la plena aperturidad del ser-en-el-mundo *a través de* sus momentos constitutivos esenciales.”³⁶ Este texto alude a un autoconocimiento que tiene su modo de la propiedad y de la impropiidad y que, por tanto, tiene que suponer un polo en torno del cual vuelven a girar las modalidades de absorción en el uno y recuperación de sí. Es el problema de la relación del poder ser “propio y totalmente transparente”³⁷ con las otras modalidades. Pensar a fondo la transparencia tiene que llevar de regreso a un yo-polar husserliano involucrado en todos los comportamientos. Por otra

³⁴ SZ, 130; ST, 147/154. Cf. SZ, 179; ST, 199/201.

³⁵ SZ, 317; ST, 345/336.

³⁶ SZ, 146; ST, 164/170.

³⁷ SZ, 307; ST, 333/326.

parte, al vincular el polo-yo con un sustrato de habitualidades, Husserl da al yo un alcance que se sustrae a una crítica relacionada con su carácter puntual. Las habitualidades están lejos de aislar al sujeto en tanto tienen también el carácter de “habitualidad social” e implican un “ser-orientado-hacia-el-mundo (*Ausgerichtetsein auf die Welt*).”³⁸

Ligada a la transparencia, se encuentra la situación de su certeza (*Gewissheit*). Esta se plantea en Heidegger en conexión con la conciencia (*Gewissen*). J. Taminiaux observa que en el término *Gewissen* se unen el prefijo *Ge-*, que designa para Heidegger reunión, recogimiento y centramiento, con el sustantivo *Wissen* que significa saber. De ahí que sería posible traducir *Gewissen* por “ciencia interna” o “saber íntimo”. Y la consiguiente certeza requiere este momento de interioridad. Se debe tener en cuenta que el *Dasein* propio se caracteriza, por un lado, por una resolución que “logra su propia y total certeza” y tiene, por el otro, como posibilidad permanentemente abierta una irresolución que es “concomitantemente cierta (*mitgewiß*)”.³⁹ Una certeza presente converge con la certeza concomitante de un comportamiento pasado y una posibilidad futura. Se hace presente otra vez la necesidad de un polo en torno del cual gire la modalización. Recordemos que Husserl, en sus indicaciones del § 50 de la “Crisis”, destaca la necesidad del centramiento en un yo para la modalización de la certeza y que, en una nota marginal al ejemplar de “*Sein und Zeit*”, escribe: “El ente es para mí ente en un cómo subjetivo, que puedo interrogar. Poner (*Setzen*) significa para mí poner en la certeza, y quiere decir posición (*Setzung*) porque ella es a partir de mí una ‘proposición’.”⁴⁰ Este “para mí” o “dativo de manifestación” es lo que no se debe perder de vista.

³⁸ Hua XV, 461, 540.

³⁹ SZ, 308; ST, 335/327.

⁴⁰ “Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*”, *Husserl Studies*, Vol. 11, N° 1-2, 1994, p. 43. (La nota es a la página 363, línea 14.)

En suma: llevado por una legítima crítica al yo como sustancia o sujeto, Heidegger no da cuenta de cuestiones de las que Husserl se hace cargo con la referencia al yo y que se muestran en fenómenos como la modificación, la transparencia y la certeza. Hay aquí un modo de mantenimiento del sí-mismo que concierne al polo-yo, en tanto evidencia de que toda conciencia es conciencia de mi yo. Husserl lo distingue de otro modo de mantenimiento de sí mismo que concierne a las habitualidades que definen un estilo personal y, entre ellas, a las habitualidades orientadas mediante metas al futuro, es decir, los intereses. En virtud de este segundo modo, cada hombre tiene “toda su vida unitaria de intereses abarcable con la mirada (*sein ganzes überschaubares einheitliches Interessenleben*)”, porque el yo “abraza con su interés actual un particular horizonte de pasado y futuro como el *horizonte de intereses*”.⁴¹ Faltaría en Heidegger un análogo de este distingo entre dos modos, es decir, otra modalidad del mantenimiento de sí mismo junto a aquella ligada a la resolución precursora. Además, a pesar de las diferencias, el segundo modo husserliano se acerca a Heidegger, porque implica una articulación de dimensiones temporales, y plantea el problema de otras posibles figuras que pueda revestir el mantenimiento de sí además de la resolución precursora.

2. El estallido de la identidad

Las dos posibilidades descritas por Heidegger respecto del escuchar en el § 34 de “*Sein und Zeit*” son el “escuchar a”, en tanto apertura al ser-con los otros y el “escuchar la voz del amigo que cada Dasein lleva en sí”.⁴² Pero la primera posibilidad se resuelve en la absorción en los otros y queda relegada respecto del llamado de la conciencia. Quedaba sin tocar la cuestión de la invocación del otro. Esta ha sido la tarea de

⁴¹ Hua XV, 397.

⁴² SZ, 163; ST, 182/186.

Emmanuel Lévinas. Conmovido por las aciagas situaciones del siglo, comenzó a examinar la cuestión de la identidad personal, no ya en el orden de la manifestación o de la experiencia, sino en el orden ético de la asignación a la responsabilidad y del respeto a lo absolutamente otro. Porque lo que el conocimiento alcanza no sería primariamente lo otro en su radical extrañeza, sino un objeto que, en tanto representado, queda asimilado a la esfera de la propia mismidad, es decir, negado en su alteridad. La relación cognoscitiva – sea en el modo de la intencionalidad husserliana, sea en el modo de la comprensión heideggeriana que se proyecta hacia un mundo - es una relación en que la mismidad del sujeto que conoce determina y anula la alteridad del objeto conocido. Frente al yo del egoísmo y la posesión, que procura construir su identidad y la de lo otro en función de relaciones interiores a la esfera homogénea de su propia mismidad, hay entes que cuestionan esta posibilidad de suspender la alteridad. Según Lévinas, la irrupción del prójimo como invocación de un rostro ha de significar el fin de la dominación sobre lo otro, es decir, de la reducción de lo otro a lo mismo. Esta inversión se consume a favor de un sentido anterior a toda donación de sentido, es decir, implica el “cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del prójimo” (Lévinas 1971, p. 13). Respecto del “rostro” – expresión de sentido metafórico - no me encuentro ante una aparición que pueda incluir en mis representaciones. No es un espectáculo, sino una voz que me llama a la responsabilidad. El rostro invoca y me hace responder por el prójimo al margen de mi voluntad. Me significa una responsabilidad irrecusable que precede a todo consentimiento libre, es decir, a todo pacto o contrato.

Una responsabilidad de esta índole invierte la identidad, esto es, provoca un desprendimiento de sí que representa un giro radical respecto de la tendencia a perseverar en el ser. Tal es la tesis central de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). No hay un yo instalado en el nominativo de un polo del que irradian actos, sino un yo emplazado, es decir, un yo en acusativo. Lévinas evoca la expresión bíblica: “Héme aquí, envíame” (Ex 3, 4; Is 6, 8). Esta exposición extrema de un sujeto que es

responsable por todos es la ipseidad, es decir, la identidad pre-original y anárquica, en el sentido de anterior a todo comienzo y a toda identificación en el tiempo. La asignación a la responsabilidad se refiere únicamente a mí y me singulariza, en tanto soy asignado como único e irremplazable, sin evasión posible. El surgimiento en mí de una responsabilidad anterior al compromiso da lugar a una singular torsión, contracción o fisión, a la que Lévinas denomina “recurrencia irrevocable del sí-mismo en el sujeto” (Lévinas 1974, p. 132). Puede ser descrita como una remisión a sí mismo, en el sentido de la asignación que impide mantenerse allí. Es el estar en sí como en un exilio bajo el efecto de una expulsión, o el estar desbordado por la exigencia del otro. Lo cual desintegra la identidad, en el sentido de una conciencia idéntica a través de sus fases. La recurrencia es previa a todo retorno de la conciencia sobre sí misma en una actividad de identificación, porque es anterior a toda distinción de momentos que puedan ofrecerse en una síntesis. En suma: la recurrencia es “‘extradición’ de sí al prójimo” (Lévinas 1974, p. 190). Así, la asimetría es el rasgo distintivo de la relación con los otros hombres. En la responsabilidad inconmensurable, en la que no guardo nada para mí, “soy polvo y ceniza” según la expresión de Abraham (Gn 18 27). Al responder infinitamente por el otro, me encuentro en la pasividad de una consumación, de cuyas cenizas no puede emerger un ser-para-sí. Lévinas evoca, por su énfasis en la asimetría, la expresión de un personaje de Dostoievski: “Cada uno de nosotros es culpable delante de todos por todos y por todo, y yo más que los otros” (Lévinas 1974, p. 186).⁴³

En esta diversificación extrema a que nos somete el exilio de nosotros mismos, se inspiran posiciones que exponen nuevos matices de la identidad personal concebida como respuesta. Bernhard Waldenfels acomete un análogo rechazo de la egología. Insiste en que la instancia central de la formación de sentido se descubre, no “desde un centro” en las intenciones de la conciencia, sino – como había sostenido Merleau-

⁴³ La cita proviene de *Los hermanos Karamazov*, Libro VI, IIa.

Ponty - en un proceso de diferenciación que tiene lugar en una tercera dimensión entre el sujeto y el objeto, es decir, un “ámbito-entre” del que emergen el yo, el prójimo y el mero objeto. En este ámbito intermedio se originan órdenes o estructuras de sentido mediante un proceso de auto-organización, es decir, un proceso que no se deja reducir a los sujetos singulares, en tanto fuentes de actos, sino que les impone un descentramiento. Solo en un caso extremo se encuentra una influencia unilateral en un sentido u otro, en la forma de la pura actividad o pasividad. Por consiguiente, no hay centros separados de irradiación de actos o de incidencia de afecciones, sino que el que habla y obra debe ser comprendido a partir de la interacción o la interlocución. Desde este punto de vista, en lugar de actos, corresponde hablar de acontecimientos que responden a incitaciones y constituyen la esfera del “entre” a través del juego recíproco de interpelación y respuesta. Se trata de un “acontecimiento-entre”, esto es, de un acontecimiento interlocucionario o interaccionario que tiene lugar en un ámbito que pertenece a todos y a ninguno. Por tanto, la pregunta “¿quién?” ha de ser retomada en el modo del dativo con la pregunta “¿a quién?”

Al obrar o hablar que se realiza dentro de un orden dado, y que, por consiguiente, es fundamentalmente reproductivo, en el sentido de que reitera los modos de comportamiento que lo caracterizan, se contraponen el obrar u hablar que genera, para la acción o el discurso, un orden o campo, es decir, establece qué se ha de hacer o decir, con qué medios y con quién. Puesto que todo orden surge en virtud de una selección y exclusión de elementos – como nos ha enseñado la psicología de la forma -, lo ordinario que lo compone tiene su reverso en lo extraordinario que cae fuera, es decir, en una excedencia de posibilidades. De esta sobreabundancia de sentido proviene una sobreinterpelación que pone en marcha los órdenes, muestra sus límites e impulsa más allá de ellos. Este reverso no configura un ámbito propio y no despliega una vida propia, sino que nos sale al encuentro como lo extraño que no puede ser dicho y hecho dentro del propio orden, pero sí en otro orden existente o posible.

En su principal obra, *Antwortregister* (1994), Waldenfels elabora una “lógica de la respuesta” como articulación de un pensamiento que no coloca en primer lugar las intenciones subjetivas ni las coordinaciones intersubjetivas. Porque la interrelación de lo extraño trasciende a la vez la realización de fines subjetivos y las pretensiones de validez intersubjetivas. El insuperable desequilibrio entre la interpelación y nuestra respuesta implica una “diferencia responsiva”, en el sentido de una unilateralidad o asimetría. No se puede dar cuenta de lo que alimenta los órdenes, porque no se lo puede asimilar a ellos. Este hiato o irreciprocidad entre interpelación y respuesta no se puede eliminar, porque no es posible colocarse de un lado y de otro a fin de comparar y equiparar. Por tanto, la excedencia que se sustrae a nuestro alcance nos requiere en una “desarmonía preestablecida” respecto de nuestras respuestas. Estas llegan siempre tarde porque lo extraño se ha instalado ya en lo propio, antes de que pueda iniciarse un proceso de apropiación.

No hay una conciencia “de” los órdenes o estructuras, sino una conciencia “en” estos órdenes y, por tanto, una subjetividad dispersa que se refleja en una identidad múltiple. Una de las tesis centrales sustentadas es que cada orden permite decir, pensar y hacer algo determinado, a la vez que excluye otras posibilidades. De ahí se infiere que quien participa se convierte en un determinado hablante, pensante o actuante al que “queda negado el atributo de un ‘sujeto’, central o aun total, del habla y la acción” (Waldenfels 1990, p. 73). No sería posible alcanzar una visión de conjunto por medio de una pura conciencia de los órdenes, porque la vida se desenvuelve en medio de estructuras múltiples, debe adoptar formas adquiridas de comportamiento y hace frente a situaciones que se resisten al intento de superarlas. El yo queda, pues, irremediabilmente diversificado, de modo que “su núcleo más íntimo es captado como respondiente y cooperante” (Waldenfels 1987, p. 133). Este punto de vista encuentra su expresión en la fórmula de Rimbaud: “*Je est un autre*” (Waldenfels 1994, p. 255).

Dejamos consignado un problema. Al afirmar la más extrema dispersión en la alteridad, Lévinas no puede dejar de señalar un momento de unidad. Porque utiliza el término *recurrencia* en relación con la identidad para aludir, a través del *re-currere*, tanto a la vuelta siempre renovada de la asignación por el otro a la responsabilidad, como a la expulsión siempre renovada del yo de todo núcleo estable. ¿Pero es esto posible sin alguna recurrencia del propio yo, en el sentido de un mínimo de intimidad? Al proclamar una “unicidad sin identidad”, Lévinas habla de “una pasividad más pasiva que toda pasividad del *experimentar*” (Lévinas 1974, p. 73), y la vincula tanto con el dolor como con la responsabilidad. En general, los fenómenos corporales del envejecimiento y la exposición a la muerte me arrancan de mí mismo e implican una pasividad a pesar de mí. Pero hay que señalar que esta situación tiene su reverso en la circunstancia de que, como señaló Louis Lavelle, “el yo está obligado a replegarse sobre sí mismo para sufrir”, y que “el dolor me descubre de manera sobrecogedora la intimidad del yo individual” (Lavelle 1955, p. 76).

3. Respuesta al texto e identidad narrativa

La fragmentación del yo en órdenes y configuraciones ha llevado a Paul Ricoeur a acuñar la noción de identidad narrativa. En ella se conjugan dos vertientes de la identidad personal, relativas a la persistencia empírica del yo y al mantenimiento de sí sin persistencia empírica, y se establece la base para la ipseidad ética como expresión más elevada de la identidad personal. La cuestión ha sido expuesto en *Soi-même comme un autre* (1990), donde el tema de la respuesta se presenta, ante todo, como el de la réplica al texto, en virtud de la cual el lector experimenta una variación imaginaria de sí mismo, que se corresponde con las variaciones imaginarias sobre lo real efectuadas por la literatura. La lectura permite una desrealización del yo y una transfiguración de su experiencia que acompaña la metamorfosis de la realidad efectuada por el texto. Así, el yo se apropia de un mundo propuesto en la obra literaria como mundo posible.

El lector amplía su capacidad y posibilidades porque recibe una nueva manera de ser a partir del mundo proyectado por el texto. Con otras palabras: la recepción del relato, es decir, la intersección del mundo del texto con el mundo del lector permite la refiguración del mundo de la acción y una “recapitulación de la existencia” (Ricoeur 1983, p. 134).

El conocimiento de sí mismo mediado por los textos conduce a una noción de identidad que procura escapar a la antinomia entre la tesis de que hay un sujeto idéntico a sí mismo, en la diversidad de sus estados, y la antítesis de que tal polo idéntico no es más que una ilusión sustancialista. La identidad es comprendida como una identidad narrativa que se constituye por medio del relato que reúne incidentes y circunstancias de una vida. Esta teoría narrativa de la identidad personal procura “articular en un nivel superior de conceptualidad la conexión de la vida según Dilthey” (Ricoeur 1990, p. 168). Una vida narrada es una vida en la cual se encuentran todas las estructuras fundamentales del relato, especialmente el juego entre la concordancia de la historia y la discordancia de los episodios. Podemos examinar nuestra vida desde el punto de vista de la concordancia discordante del relato a fin de abarcarla con una sola mirada, configurando nuestra identidad narrativa al reunirla como totalidad singular. Además, aprendemos a convertirnos en los narradores de nuestra propia vida a la luz de los relatos que encontramos en nuestra cultura. Y la identidad no solo es configurada de un modo dinámico, según el modelo que ofrece el relato. También es refigurada por la apropiación de las configuraciones narrativas. Este concepción, según la cual el relato configura y refigura la identidad, no descarta que el relato pueda quedar en manos de otros. Así, el juez debe desenredar la madeja de intrigas en que se encuentra envuelto el acusado y comprenderlo a través de un relato. Y el psicoanalista debe reunir los fragmentos que le aporta el paciente en una historia soportable e inteligible que pueda ser constitutiva de la identidad personal.

Al tomar conciencia de sí delante del texto, el sujeto se convierte en discípulo del texto y deja de ser dueño de sí mismo. Una nueva teoría

de la subjetividad se sigue de esta relación porque la apropiación no es una constitución de la cual el sujeto poseería la clave. Un sujeto no se proyecta a sí mismo en los textos, sino que se expone a ellos y recibe una subjetividad ampliada por el rodeo de la comprensión y la apropiación de los mundos propuestos. Nuevas formas de vida le proporcionan nuevas posibilidades para la comprensión de sí mismo. Ricoeur recuerda que la refiguración es lo que Proust había llamado leer en sí mismo, al evocar a sus futuros lectores en el siguiente texto: “Ellos no serán para mí mis lectores, sino los propios lectores de ellos mismos, no siendo mi obra más que una suerte de esos cristales de aumento, como los que entregaba a un comprador el óptico de Combray; mi libro gracias al cual les proporcionaré el medio de leer en sí mismos” (Ricoeur 1987, pp. 69-70).⁴⁴

La identidad narrativa oscila y establece una mediación entre dos modalidades fundamentales de la identidad: la identidad como mismidad (*idem, mêmeté, sameness, Gleichheit*) y la identidad como ipseidad (*ipse, ipseité, selfhood, Selbstheit*). Esta diferencia debe considerarse a la luz de la permanencia en el tiempo que siempre es inherente a la identidad. Por un lado, la identidad-mismidad implica un componente invariante, en el sentido de un sustrato, estructura o código. Puede ejemplificarse en la dotación genética o en el carácter, si lo consideramos como un conjunto de hábitos o disposiciones adquiridas y un conjunto de identificaciones con valores, normas, modelos o héroes. Es la identidad de lo extremadamente semejante a lo largo del tiempo. Por otro lado, la identidad-ipseidad se caracteriza por una permanencia en el tiempo que carece del soporte de un conjunto de determinaciones, es decir, un puro mantenimiento de sí que se ejemplifica en la fidelidad a la promesa, independientemente de los cambios en el carácter, con la consiguiente alteración de preferencias, valoraciones e intenciones. Es la identidad en el sentido de lo no extraño en ausencia de semejanzas. La relación entre

⁴⁴ La cita proviene de *Le Temps retrouvé*, Ed. Pléiade, t. III, p. 1033; Ed. Flammarion, p. 446.

los dos tipos de identidad varía en el relato de una vida porque el personaje puede oscilar entre un carácter identificable, es decir, el desvanecimiento de la ipseidad en la mismidad y la carencia de disposiciones durables, es decir, la ipseidad sin el soporte de la mismidad.

Mientras que la identidad-mismidad responde a la pregunta “¿qué?”, la identidad-ipseidad responde a la pregunta “¿quién?”, según la oposición expuesta por Heidegger. No obstante, la identidad-mismidad de las cosas se reencuentra en el plano de la ipseidad en la persistencia del carácter. Con otras palabras: mismidad e ipseidad tienden a coincidir, en tanto el carácter se desliza hacia el “qué”, sin llegar a ser un “qué” exterior a un “quién”. Por otro lado, la ipseidad se libera de la mismidad en la promesa como paradigma del mantenimiento de sí.

Se encuentran, pues, relacionadas con la ipseidad todas las cuestiones que ofrecen una respuesta a la pregunta “¿quién?”, en tanto irreductible a la pregunta “¿qué?”. Son cuestiones que atañen a un ser en proyecto, esto es, a un ser que se preocupa por sí mismo y es capaz de comenzar algo en el mundo. Se trata de un agente a cuyas capacidades se atribuye la acción, primero, mediante una adscripción neutral y, luego, mediante una imputación desde el punto de vista ético. Entre las filosofías derivadas del *cogito* cartesiano y el *cogito* humillado por la crítica al sujeto, Ricoeur ensaya una vía media a través de una hermenéutica de sí mismo, según la cual no es posible verificar el sí mismo, sino tan solo dar testimonio de él. Se debe distinguir la creencia dóxica en la presencia de las cosas y la atestación de la propia existencia en el modo de la ipseidad. Mientras que la doxa se fija en el fórmula “creo que”, la atestación se expresa en la fórmula “creo en”. En tanto seguridad que cada uno tiene de existir como idéntico en el sentido de la ipseidad, la atestación pertenece al orden de la confianza y la convicción.

Con el mantenimiento de sí – sinónimo de la pura identidad-ipseidad – pasamos a la dimensión ética de la ipseidad. La identidad ética se apoya sobre la identidad narrativa, porque solo una vida reunida en un relato puede recibir una calificación ética. El mantenimiento de sí impli-

ca que, en el caso extremo, idealmente pensable, de que toda continuidad medida con criterios corporales o psicológicos se convierte en dudosa, es decir, en una ausencia de identidad-mismidad comprobable, el sujeto moral “exige ser tenido como el mismo que este otro en el que parece haberse convertido” (Ricoeur 1990, p. 343).⁴⁵ Lo cual significa que, en tanto acepta ser ahora el que ha sido antes, admite ser considerado como imputable. Por consiguiente, el mantenimiento de sí es la manera de comportarse, por la cual otra persona puede contar conmigo y soy reponsable de mis acciones delante de ella. El tema de la respuesta aparece aquí como una réplica a la espera del otro: el “héme aquí”, al que aludía Lévinas, es la expresión del mantenimiento de sí.

La ipseidad ética reviste la figura de la estima de sí en un primer nivel de intención ética, es decir – según la definición que proporciona Ricoeur -, “la intención de la ‘vida buena’, con y para los otros, en instituciones justas” (Ricoeur 1990, p. 202). Aparece cuando la evaluación de la acción como buena, de acuerdo con la intención ética, se traslada, en un movimiento reflexivo, sobre el agente de la acción. La estima de sí el correlato subjetivo de la evaluación ética de las acciones como buenas. Según la anterior definición, no puede separarse de la solicitud por el otro en la relación con el “tú”, ni de la relación impersonal con el otro regida por reglas. En un paso ulterior, nuestras intenciones son puestas a prueba mediante un movimiento ascendente por el cual son sometidas a la prueba de la universalización en el sentido de Kant. Las intenciones deben pasar por el tamiz de las normas que definen, más allá de la mera intención ética, el ámbito de la moralidad. Y cuando la evaluación de la acción como ajustada a la norma en el terreno moral se vuelve sobre el agente, surge de este lado subjetivo el respeto de sí como correlato de esa conformidad al deber y segunda figura de la ipseidad ética.

⁴⁵ Al observar que la identificación heideggeriana entre *Selbst-ständigkeit* y resolución anticipadora de la muerte debe ser flexibilizada a favor de otros rostros o modalidades, Jean Greisch sugiere que el mantenimiento del sí-mismo se dice “de muchas maneras” (Greisch 1994, p. 316).

Al movimiento ascendente sigue un movimiento descendente por el cual la norma se aplica a situaciones de incertidumbre, ante las cuales no es posible apoyarse sólo en las normas, sino que es necesario tener en cuenta la singularidad del caso mediante un juicio moral en situación. Lo que importa aquí es inventar una conducta que siga una vía media, en la que se desconoce en el menor grado posible la norma y se contempla en el mayor grado posible la excepción, según la definición aristotélica de lo equitativo, esto es, “una corrección de la ley donde es defectuosa debido a su universalidad” (*Et. Nic.*, 1137b26). Un ejemplo se encuentra en el juicio médico confrontado con situaciones extremas, principalmente al comienzo o al final de la vida; por ejemplo, la posibilidad de oscilar entre los extremos de decir la verdad al moribundo, por respeto a la ley moral, y mentir a sabiendas por solicitud hacia la persona singular. De manera que el sí-mismo tiene que hacer frente a circunstancias inciertas, sin el apoyo de una identidad-mismidad que ofrezca un sostén a través de identificaciones con normas, valores, modelos o héroes. Se encuentra ante el desafío de “descifrar su propia vida” (Ricoeur 1995, p. 142) en medio de estas situaciones inéditas, es decir, efectuar un ejercicio de mantenimiento y, a la vez, desvelamiento práctico de su sí-mismo. La seguridad o confianza de existir en el modo del “quién” se manifiesta, en este terreno, en la convicción de juzgar y obrar bien, es decir, de ejecutar la acción más sabia en una situación particular, de acuerdo con la sabiduría práctica o *phrónesis*. Según Ricoeur, la máxima seguridad respecto de nuestra ipseidad, es decir, de nuestra condición ontológica de “quién”, se encuentra en este convencimiento de obrar de acuerdo con este equilibrio que crea la conducta que pueda trascender el conflicto, surgido de las exigencias contrapuestas de la solicitud por el otro y la ley moral. Esta convicción – como sello que tiene la decisión inherente al juicio moral en situación – es la tercera y última figura de la ipseidad ética y, por tanto, la culminación de la atestación de nuestra ipseidad.

Dejo consignada nuevamente una dificultad. En la búsqueda de la unidad de la vida, ya sea a través de la articulación de una unidad

narrativa, ya sea a través del mantenimiento de sí en la ipseidad ética, no deja de estar presente lo que hemos denominado identidad experiencial o identidad-intimidad. Se trata del problema de cómo en el relato que constituye la unidad narrativa de una vida pueden reunirse los episodios justamente como eventos de una vida. La identidad narrativa no puede dejar de suponer, como condición de posibilidad, una identidad experiencial presente en cada uno de los episodios. Esto se encuentra en cierto modo implícito en el pensamiento de Ricoeur, cuando subraya el “carácter mío (*mienneté*)” de la memoria, es decir, su incomunicabilidad, su carácter posesivo y su contribución a la continuidad personal. Ya Dilthey llamaba la atención sobre “una peculiar intimidad del comprender”, cuando el que comprende el curso de la vida es “idéntico con aquel que la ha producido”. Porque el hombre que busca en la autobiografía la conexión de la historia de su vida “ya ha configurado una conexión de vida bajo diferentes puntos de vista, conexión que ahora trata de expresar” (Dilthey 1979, p. 200). De este modo, Dilthey subraya la anterioridad de la identidad experiencial frente a la narración. Subrepticamente, al igual que la recurrencia levinasiana, la identidad narrativa se cambia en otra cosa bien diferente, se depura en una identidad básica.

4. El retorno a la interioridad

Con la identidad narrativa y la ipseidad ética se inicia un retorno – aunque siempre mediado por la alteridad - a la subjetividad. Pero no ha faltado, en radical contraste con el descentramiento y la repuesta a la alteridad, el intento de arraigar la ipseidad en una pura experiencia de sí. Al rechazar las críticas a la noción de sujeto, Michel Henry no vacila en calificar como barbarie una situación que encuentra su principio en el desconocimiento de la doble modalidad de la manifestación del ser, esto es, la exterioridad y la interioridad, la visibilidad y la invisibilidad. Respecto de la interioridad, considera que la vida se siente o experiencia a sí misma en una autoafección, en la cual lo que afecta y lo afectado se identifican.

Este sentirse a sí mismo, que no revela nada extraño a la vida misma, constituye la esencia de la afectividad como dimensión que hace posible la subjetividad o la vida. Es la pura experiencia de sí en la inmanencia junto con la situación emocional o afectiva, en tanto consiste en una autoafección. A diferencia de la sensación que recibe un contenido exterior, el sentimiento implica una autorrevelación sin distancia o separación, sin alteridad u objetividad. Mientras que el saber de la ciencia y el saber de la conciencia revelan otra cosa e instituyen la fenomenalidad como exterioridad, el saber de la vida no revela nada que sea diferente de la vida e instituye la manifestación como autoafección.

En tanto se afecta a sí misma, la vida es pasiva frente a su ser propio. No puede tomar distancia respecto de sí misma. Sufre y soporta su ser como algo que no ha querido y que no cesa de advenirle. Pero el sufrimiento de la subjetividad es a la vez un gozo de sí, en el sentido del sumergirse en el ser propio, es decir, del ser dado a sí mismo en la transparencia de la afectividad. La vida adviene a sí misma y se experimenta a sí misma en el amor de sí. A partir de estas dos tonalidades fundamentales, que la constituyen en una oscilación perpetua, son posibles todos los otros templos afectivos en que se modaliza la vida, en el curso de su historia. El pasaje y la inversión recíproca de una en otra configura un juego de la vida consigo misma que se realiza en cada subjetividad, en su singularidad e individualidad como lo más propio de ella, “en tanto toda determinación pática es irrefutablemente esta, y no otra” (Henry 1987, p. 123).

Por eso la vida no es una entidad universal susceptible de realizarse y subsistir como realidad general. Solo se actualiza en la forma de un individuo viviente, esto es, de un sí-mismo irreductible a otro sí-mismo, y cuyo modo de revelación difiere del modo de revelación del mundo y las cosas: “Existen dos modos específicos y fundamentales conforme a los cuales se lleva a cabo y se manifiesta la manifestación de lo que es” (Henry 1963, p. 860). Todo lo mundano es doblemente exterior, porque lo es tanto respecto del poder que lo manifiesta como respecto de

sí mismo en tanto se revela a otra cosa. En cambio, la vida se autorrevela, no solo en el sentido de que ella realiza la revelación, sino también en el sentido de que ella misma se revela en la revelación. No podemos colocar a distancia de nosotros mismos las experiencias que constituyen nuestra vida, porque en ella no hay ninguna separación o relación con un objeto.

El peculiar modo de aparecer de la interioridad es ilustrado por Michel Henry con una referencia a la pintura abstracta, y más precisamente a la obra y teoría pictórica de Kandinsky. Mientras que la pintura figurativa ve en la forma un elemento exterior, un trazo visible que imita el contorno de un objeto ideal, la pintura abstracta libera la figura de la constricción del mundo y procura restituir a la vida la totalidad afectiva de la subjetividad. El trazo particular de las líneas es engendrado por el sentimiento de la vida que se quiere expresar. Como esa organización lineal es inventada libremente y tiene posibilidades ilimitadas de variación, la esfera del desvelamiento y expresión de la vida se acrecienta hasta el infinito. De manera que la esencia de la pintura reside en la eliminación de la representación objetiva, es decir, del modo de aparecer que corresponde al mundo exterior. El contenido abstracto que ha reemplazado al objeto exterior es la vida interior. Al señalar que no solo los artistas, sino todos los hombres de nuestra época se dividen entre aquellos que admiten lo espiritual fuera de los conceptos materiales y aquellos que no admiten nada que no sea material, Kandinsky escribe: “Para esta segunda categoría el arte no puede existir [...]”.⁴⁶ Henry expone consideraciones análogas en el terreno de la religión con referencia a la interioridad como ámbito de la manifestación de Dios. En su última obra *C'est moi la vérité* (1996) se refiere al dualismo de la fenomenalidad implícito en los Evangelios, en el contraste entre el darse de justos delante de los hombres y el conocimiento de los corazones por Dios (Lc 16 15) o entre el dualismo de la gloria humana y la gloria de Dios (Jn 12 43).⁴⁷

⁴⁶ Citado por Michel Henry (Henry 1988, p. 67).

⁴⁷ Cf. Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996).

5. Pertenencia e intimidad

En relación con nuestro tema de una identidad experiencial ligada al yo, cabe mencionar también la insistencia de Xavier Zubiri, en que, tanto en el caso de las actividades como en el de las pasividades, hay una vivencia “de la propia pertenencia en que consiste la intimidad” (Zubiri 1986, p. 135). Para comprender esta afirmación es necesario tener en cuenta que Zubiri distingue cuatro grados en la descripción de la persona.

El primer grado es que la realidad personal me es propia. Zubiri considera que la realidad personal es propia en una doble dimensión. Por un lado, la realidad personal es propia porque, al igual que todas las demás cosas reales, el hombre tiene propiedades que le atañen exclusivamente a él. Por otro lado, la realidad personal es propia porque el hombre actúa en vista de su realidad, es decir, se mueve y se construye a sí mismo en la realidad. Hay dos tipos fundamentales de realidad: realidades cerradas que solo son “de suyo” lo que son, y realidades abiertas que no solo son “de suyo”, sino que son “suyas”. Frente a realidades para las cuales la realidad es solo materialmente suya, sin que el “su” intervenga en las acciones o reacciones, hay otras realidades – las personas – que actúan en vista de su propia realidad, es decir, de su “suidad”. Zubiri sostiene que el hombre se comporta no solo desde el punto de vista de las cualidades que realmente posee – las propiedades que son materialmente suyas –, sino que ejecuta también acciones desde el punto de vista de su carácter de realidad como algo en vista de lo cual son ejecutadas las acciones. De acuerdo con un ejemplo que suele usar Zubiri, un hombre no cae solamente por sus propiedades gravitatorias, sino que se precipita por azar, suicidio o asesinato. El hombre se hace cargo de su realidad, es decir, configura su propia realidad. Puesto que participa en la construcción de su realidad, Zubiri dice que la realidad del hombre es “formal” y “reduplicativamente suya”.

Ahora bien, ser propiedad mía tiene que ver tanto con el carácter estructural, como con el carácter operativo de las persona. Por un lado,

poseo estructuras en virtud de las cuales me es posible ejecutar actos. Por el otro, ejecuto actos propios en los que la figura de mi realidad humana se va haciendo a sí misma a lo largo de mi vida. Zubiri denomina personeidad a este carácter estructural de la persona a fin de diferenciarlo de la personalidad, que se configura como resultado de los actos.

La personeidad como carácter estructural de la persona presenta los momentos de consistencia y subsistencia. En un nuevo eco del distinguo de Heidegger, la persona es a la vez subsistente según su quién y consistente según su qué individual. En términos de la autopropiedad, el momento de subsistencia corresponde al quién que posee, y el momento de consistencia al qué poseído. La consistencia alude a todos los ingredientes o componentes por los cuales una persona tiene un qué individual, es decir, se refiere a lo que la persona es como tal o cual realidad. Y la subsistencia es la forma de realidad que la persona es en virtud de su consistencia, es decir, aquella realidad en propiedad o realidad que se pertenece a sí misma. Son los dos momentos de una estructura por la cual el hombre ejecuta sus actos: “La persona es a un tiempo consistente y subsistente. Por el momento de consistencia, se especifica e individualiza el hombre; por el momento de subsistencia, el individuo se pertenece a sí mismo: es una autopropiedad, se posee” (Zubiri 1986, p. 130). La subsistencia presenta las tres notas de la clausura, es decir, la separación o distinción respecto de todo lo demás, la totalidad indivisa, y el ser propiedad de sí misma en sentido formal y reduplicativo. Por ser subsistente, la persona puede definirse frente al todo de la realidad y adquirir, según veremos, una determinada figura a lo largo de la vida. En suma: el segundo grado, en la descripción de la persona, lleva a caracterizar la autopropiedad como una subsistencia que ha de revestir, en el análisis ulterior, los caracteres de la intimidad que queremos subrayar.

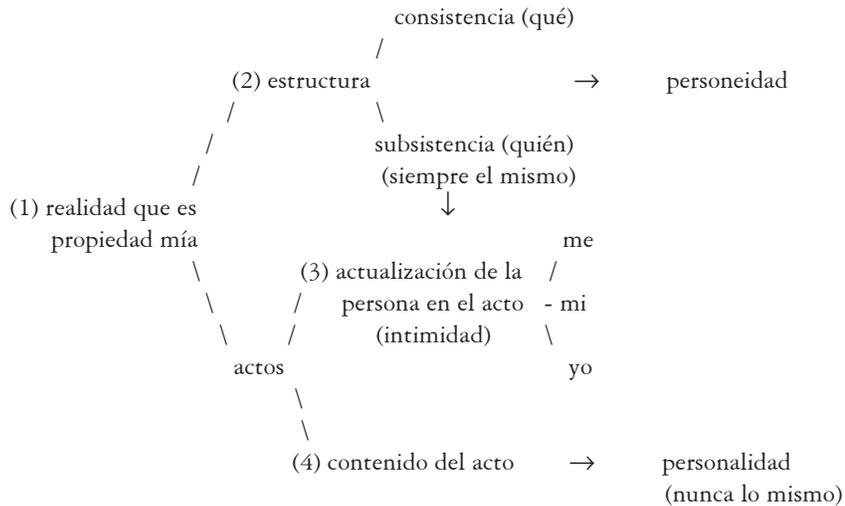
Ahora debemos examinar los actos que se ejecutan en virtud de las estructuras. Todo acto tiene dos vertientes que conciernen a la actualización de la persona en el acto y al contenido del acto. Al ejecutar sus actos, la persona se reafirma en su autopertenencia, sin añadirse nada,

es decir, reactualiza el momento de subsistencia. Zubiri señala que la persona se reactualiza en acto segundo frente al acto primero de la personabilidad. Esto quiere decir que se reafirma ejecutivamente en tanto idéntica a sí misma, como realidad que se pertenece a sí misma. Esta reafirmación es la intimidad: “La intimidad es el afirmarse en acto segundo el carácter de autopropiedad que tiene constitutivamente el hombre en virtud de su naturaleza. [...] es el acto segundo de la persona como propiedad, como autopropiedad” (Zubiri 1986, p. 134).

La ejecución de actos se desenvuelve en la triple versión del me, el mi y el yo, según la cual la persona vive, de manera cada vez más expresa, su modo de ser propio. El me, que se expresa en afirmaciones de la índole de “me he dado un paseo” o “me siento bien”, se asocia con la aprehensión de la realidad a la luz de la orientación, es decir, nos confiere el carácter de un punto central respecto del cual se organiza el resto de la realidad. El me indica un pequeño coeficiente del que carece el animal. En un paso ulterior, el mi, que se expresa en afirmaciones de la índole de “mi expresión” o “mi experiencia”, implica que me instalo en una suerte de fuero interno, en lugar de estar disperso en las cosas. Finalmente, el yo es la afirmación fuerte de sí misma de la persona que se hace cargo de su realidad. Lo mío se convierte, entonces, en lo mío propio frente a toda la realidad. De modo que el yo se enfrenta a las cosas reales, en tanto realidad en el todo de la realidad, con la figura propia que ha modelado en el curso de su vida. En suma: el tercer grado en la descripción de la persona es que la realidad personal se actualiza como intimidad, según la triple estructura del me, el mi y el yo.

Los actos pueden considerarse también desde el punto de vista del contenido, y la personalidad es el precipitado del contenido de los actos, de modo que califica a la persona subsistente que la posee. El hombre autodefine su figura, pasando por diversas situaciones en lo que Zubiri denomina intercurrentencia. Las situaciones tienen un carácter intercurrente, porque una sobreviene durante el curso de la otra. Y la intercurrentencia significa rectificación, integración, ampliación o abandono de lo que se

quiere ser: “La autodefinition en interconurrencia es autoposición” (Zubiri 1986, p. 661). El hombre es una consecución de sí mismo, en el sentido de que se consigue una figura. Hay una autorrealización en una vida en secuencia, cuyo trazado no es una mera trayectoria como la de un cuerpo que se mueve en el espacio: “Es la vida la que tiene un *camino*, que consiste en vivir en secuencia. La vida es constitutivamente camino, y, por ello, vivir en secuencia es ser constitutivamente *viador*. [...] lo que confiere a la vida el carácter de vía es el hecho de que el hombre, al seguir viviendo, hace algo más profundo que el puro continuar. Lo que hace es conseguirse la consecución de sí mismo” (Zubiri 1986, p. 662). El perfil de esta figura delimita la posición del hombre en el todo de la realidad. El hombre afirma su realidad como suya frente a lo real en cuanto tal: se define frente al todo de la realidad al configurar su personalidad. En suma: la personalidad es una modulación de la personeidad, califica a la persona subsistente que la posee y representa el cuarto grado en la descripción de la persona. Los cuatro grados o facetas de la persona pueden presentarse en el siguiente esquema:



Lo que nos importa subrayar es el carácter de intimidad que se asocia con la anterioridad de quien ejecuta los actos respecto de los actos ejecutados. Si bien se configura y reconfigura a lo largo de la vida, la intimidad como propia pertenencia pasa a través de las diversas figuras que construimos: “Si se es siempre *el mismo* por razón de la realidad personal, no se es nunca *lo mismo* por razón de la configuración que el hombre recibe de esos actos que transcurren a lo largo del tiempo” (Zubiri 1986, p. 136).⁴⁸

La persona, según Zubiri, está “sobre sí” en el sentido de que está sobre sus actos en tanto tiene que realizarse en una figura determinada. Al ser un proyecto de determinada figura de realidad, el hombre elige y se apropia de posibilidades que entonces se convierten en sus propiedades. Puesto que estas no emergen de un sustrato, la persona tiene la condición de la suprapotencia, es decir, de la anterioridad en tanto ejecutora de actos respecto del contenido de estos: “Los sujetos que determinan por decisión algunas, no todas, de las propiedades que van a tener no están ‘por-bajo-de’ de esas propiedades, sino justamente, al revés, ‘por encima-de’ ellas. No son *hypokeímenon*, sub-stantes, sino *hyperkeímenon*, super-stantes, por así decirlo” (Zubiri 1963, p. 22).⁴⁹

Zubiri reconoce que la expresión “suprapotencia” es peligrosa, pero insiste en que no significa que el hombre sea dueño de sí. Solo lo es cuando es autor de sus actos, y esto sucede en una medida muy escasa porque, además, es agente de las potencias naturales en que consiste y actor en circunstancias históricas y políticas que no ha elegido. No obstante, ya sea como autor, agente o actor, lo que el hombre hace es siempre propiedad de él: “Le pertenece en propiedad como intimidad” (Zubiri 1986, p. 134). De manera que el hombre acuña su figura íntima como una plena posesión de sí: “Y por eso la vivencia de la intimidad es más

⁴⁸ “La manera de ser el-mismo no siendo nunca lo-mismo es configurar justamente *su propio ser*, el ser de su realidad sustantiva” (Zubiri 1989, p. 249).

⁴⁹ Cf. X. Zubiri 1963, *Sobre el hombre*, pp. 125, 134, 343, 363.

que un hecho psíquico: es una vivencia estrictamente metafísica, es la vivencia del carácter subsistente y consistente de la persona” (Zubiri 1986, p. 135).⁵⁰

Así, Zubiri reúne el tema heideggeriano del mantenimiento de sí mismo con el tema husserliano del yo idéntico, al hacer converger la noción de subsistencia que se reactualiza con la noción de mismidad de la persona. Esto le permite anteponer la suprapresencia como rasgo de la persona a la resolución heideggeriana, en razón de que “la precurrencia, *das Vorläufen*, es imposible sin una previa autopresencia que la haga posible; para ser precursor, el hombre tiene que empezar por estar sobre sí mismo como realidad, por estar autopresente” (Zubiri 1986, p. 633). Además, Zubiri se hace cargo del tema husserliano del yo como sustrato de habitualidades, en su concepción de una personalidad configurada a través de los actos.

6. Encuentro con el yo

Nuestro punto de partida ha sido el yo husserliano como un polo de actos. Esta noción centralizante ha quedado expuesta a una crítica que concierne a su condición de sujeto (Heidegger) y a las vicisitudes de una diversificación que sigue los caminos de la respuesta, o, más precisamente, de un abanico de respuestas al llamado a la responsabilidad por el otro (Lévinas), a la interpelación de lo que excede todo orden dado (Waldenfels), o a la propuesta en los textos literarios de un mundo posible y habitable (Ricoeur). Al yo como centro de irradiación de actos se contraponen, pues, un mantenimiento de sí, que, en el caso de Heidegger implica volverse hacia la muerte como la posibilidad más propia, o, en el caso de Ricoeur, significa la fidelidad a la palabra dada. Y también se le contraponen un descentramiento múltiple que hace frente a requerimientos que llegan desde la alteridad.

⁵⁰ Cf. p. 150.

Mientras que las primeras concepciones que han sido descritas significan cuestionamientos y diversificaciones de la identidad personal, las últimas implican el retorno a un centramiento en los planos de la afectividad de la vida y la intimidad de la persona. Mientras que Henry pone de relieve el carácter irreductiblemente individual de “la vida en su ser más íntimo, *en su auto-afcción* [...]” (Henry 1987, p. 67), Zubiri destaca una intimidad ejecutante de actos que se configura y reconfigura y, como propia pertenencia, pasa a través de las figuras que la expresan. De modo que cada uno es siempre el mismo por su realidad personal en una intimidad que se presenta, según la triple versión del me, el mi y el yo, en una dinámica que consiste “en no añadir nada a lo que soy como realidad sustantiva, como no sea mero reactualizarme [...]” (Zubiri 1999, p. 115). Al mostrar cómo una mismidad se mantiene a través de diferentes configuraciones, Zubiri contribuye a una elaboración de los índices (*Anzeigen*) que Husserl había ofrecido para el análisis del yo.

Según Husserl, el yo no solo es “punto de irradiación de actos”, sino también “punto de incidencia de afecciones”. Así, no solo está involucrado en el nominativo de los actos, sino también en el acusativo del emplazamiento ético y en el dativo del ocurrirme algo. Aun cuando algo nos invada o sobrecoja, hay un sentido en que la experiencia es de cada uno, sin que esto signifique que mi yo pueda ser caracterizado en términos del contenido de la experiencia. Los variados cuestionamientos no han discriminado adecuadamente entre la potencia indivisa del yo, involucrada de una manera peculiar en sus experiencias, y sus manifestaciones distintas. Al tener una experiencia, encuentro que me pertenece, es decir, pertenece al individuo que yo soy, sin que sea posible establecer una separación entre la experiencia y mi yo. No puedo ser otro que el que tiene la experiencia, y ella no puede dejar de ser mía. Me encuentro siempre en mis experiencias sin quedar reducido a ellas. Y de esta conciencia no se puede decir nada más, como subraya Husserl al calificar el polo-yo de indescriptible. Pero, en este sentido, hay una verificación mínima del yo como identidad experiencial o identidad-intimidad.

Referencias bibliográficas

- Dilthey, Wilhelm 1979: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII*. Stuttgart, Teubner / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Traducción castellana de Eugenio Imaz: *El mundo histórico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Greisch, Jean 1994: *Ontologie et temporalité*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Heidegger, Martin 1975: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt/M, Klostermann.
- _____ 1976: *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt/M, Klostermann.
- _____ 1994: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt/M, Klostermann.
- Henry, Michel 1963: *L'essence de la manifestation*. Paris, Presses Universitaires de France.
- _____ 1987: *La barbarie*. Paris, Grasset.
- _____ 1988: *Voir l'invisible: sur Kandinsky*. Paris, François Bourin.
- _____ 1996: *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris, Du Seuil.
- Landgrebe, Ludwig 1982: *Faktizität und Individuation*. Hamburg, Felix Meiner.
- Lavelle, Louis 1955: *De l'intimité spirituelle*. Paris, Aubier.
- Lévinas, Emmanuel 1971: *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye, Martinus Nijhoff.
- _____ 1974: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Martinus Nijhoff.
- Ricoeur, Paul 1983: *Temps et récit I*. Paris, Du Seuil.
- _____ 1987: "Individu et identité personnelle". In VV. AA. 1987: *Sur l'individu*. Paris, Du Seuil, pp. 69-70.
- _____ 1990: *Soi-même comme un autre*. Paris, Du Seuil.
- _____ 1995: *La critique et la conviction*. Paris, Calmann-Lévy.

- Taminiaux, Jacques 1992: "L'héritage husserlienne dans la notion heideggerienne du *Selbst*". In: R. Cobb-Stevens, J. Taminiaux, G. Granel y E. Rigal 1992: *La phénoménologie aux confins*. Mauvezin, Trans-Europ-Repress, pp. 52-60. Traducción castellana de P. Patrón y R. Rizo-Patrón: "La herencia husserliana en la noción heideggeriana de *Selbst*". In: Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (ed.) 1993: *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva Agüero, pp. 220-227.
- Waldenfels, Bernhard 1987: *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- _____ 1990: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- _____ 1994: *Antwortregister*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Walton, Roberto 1993: *Husserl: mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires, Almagesto.
- Zubiri, Xavier 1963: "El hombre, realidad personal". *Revista de Occidente*, año I, 2. ép., n. 1, p. 22.
- _____ 1986: *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____ 1989: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- _____ 1999: *El hombre y la verdad*. Madrid, Alianza Editorial.

Recebido em 20 de junho de 2000.

Aprovado em 25 de julho de 2000.