

LAS FIGURAS DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN LA FENOMENOLOGIA

Roberto J. Walton

Este trabajo intenta mostrar en primer lugar que las diversas interpretaciones de la identidad proporcionadas por tendencias recientes en la fenomenología pueden ser reunidas en dos grupos diferentes. De un lado, se ha proporcionado una descripción de los movimientos, estructuras u órdenes en que supuestamente se dispersa o descentra la subjetividad (J. Patočka, H. Rombach, B. Waldenfels). Del otro, se ha sostenido que la subjetividad se desarrolla sobre la base de una dimensión emocional originaria o como una respuesta a la exigencia de responsabilidad por los otros (M. Henry, E. Levinas, P. Ricoeur). En segundo lugar, el artículo procura poner en claro que las fenomenologías posthusserlianas no pueden eludir el sentido primario de la identidad que Husserl ha designado con el nombre de polo-yo a fin de poner de relieve dentro de la mónada un momento de centralización y unidad por el cual "el ego mismo es existente para sí mismo en una evidencia continua" (Hua. I, 100). Lo cual significa que el ego se percata de sí mismo de un modo radical y peculiar invariablemente involucrado en toda experiencia. Este análisis sugiere además que Husserl anticipa algunas posiciones de la segunda tendencia cuando indaga retrospectivamente un horizonte indiferenciado o descubre un modo de empatía que escapa a la objetivación.

("The Configurations of Personal Identity in Phenomenology") This paper attempts to show first that the various interpretations of personal identity afforded by recent trends in phenomenology can be assembled into two distinctive groups. On the one hand, a description has been provided of movements, structures or orders into which supposedly subjectivity is dispersed or decentered (J. Patočka, H. Rombach, B. Waldenfels). On the other, it is contended that subjectivity develops on the ground of an original emotional dimension or as a reply to the requirement of responsibility for others (M. Henry, E. Levinas, P. Ricoeur). Second, the article tries to make clear that the post-Husserlian phenomenologies cannot elude the primary sense of identity which Husserl has designated with the name of ego-pole in order to highlight within the monad a centering and unity moment by which "the ego itself is existent for itself in continuous evidence" (Hua. I, 100). This means that the ego is aware of itself in a radical and peculiar way invariably involved in all experience. This analysis further suggests that Husserl anticipates positions of the second trend when he inquires back into an undifferentiated primary horizon or discloses a mode of empathy which evades objectivation.

La fenomenología trascendental de Husserl ha defendido la noción de un yo como polo numéricamente idéntico para la irradiación de los actos y la incidencia de las afecciones. La esfera de las vivencias exhibe una bilateralidad por la cual se ha de diferenciar cada vivencia del puro yo del vivenciar. Como término de una polarización, este sujeto de todas las vivencias de la conciencia se relaciona con ellas según variados “modos de comportamiento” por los cuales o bien opera activamente en ellas, en cuyo caso un rayo de la atención destaca un correlato intencional como tema, o bien las relega al transfondo de la conciencia. Sea como fuere, el yo siempre vive en las vivencias como un único centro de funciones o punto de origen: “En el polo-yo está todo centrado ...”¹. Una primera complementación de este esquema se encuentra en el giro genético de la fenomenología husserliana cuando el polo idéntico se asocia con un sustrato de habitualidades resultantes de una temporalización que no se limita a la mera constitución de las vivencias sino que se extiende a su sedimentación y así permite distinguir entre sí los yoes como mónadas que tienen cada una su propia historia. De ahí la siguiente afirmación de Husserl: “El polo-yo no es el yo. Yo estoy en mis convicciones”². Y una primera objeción aparece cuando Heidegger se ocupa del sí-mismo como suelo fenomenológico para la pregunta por el ser del yo, y señala que el mundo no se desvela primariamente “a un polo egológico aislado sino al

-
1. *Hua*. VI, 174. Cf. I, 100; III/1, 178-80; IV, 97-111; IX, 207-211; XIV, 27-31. La sigla corresponde, con indicación de tomo y página, a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXIX, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag, Martinus Nijhoff), 1950-1992.
 2. Edmund Husserl, Manuscrito A VI 30, p. 54b. Citado según Iso Kern, *Husserl und Kant, Phaenomenologica* 16, Den Haag, M. Nijhoff, 1964, p. 289.

poder ser en el mundo fácticamente existente”³. Por otro lado, una temprana crítica surge en el ámbito de la misma fenomenología trascendental cuando A. Gurwitsch sostiene que el campo perceptivo está sujeto a una auto-organización que se sustrae a la acción iluminadora de un polo porque las modificaciones de la atención dependen primariamente de la naturaleza de lo dado y no de un volverse-hacia del yo. Esto lleva a prescindir del centro idéntico en el curso de vivencias, y a caracterizar la intencionalidad por la expresión “hay conciencia de” en lugar de la fórmula “tengo conciencia de”. Siguiendo esta tendencia Merleau-Ponty insistirá en que la subjetividad no es una identidad inmóvil sino que “le es, como al tiempo, esencial, para ser subjetividad, abrirse a un otro y salir de sí”⁴. Con esto procura poner de relieve la inherencia del sí mismo al mundo y al otro, junto con la inherencia del mundo y el otro al sí-mismo, lo cual lleva finalmente a “rechazar la noción de sujeto, o a definir el sujeto como campo, como sistema jerarquizado de estructuras...”⁵.

En este trabajo examinamos el estado actual del tema en la fenomenología, y, más precisamente, el modo en que el yo centralizante ha quedado expuesto a las vicisitudes de un descentramiento por estar situado en una configuración que no puede dominar, o de una subordinación por estar sujeto a un origen o una respuesta. Un primer orden de consideraciones tiene en cuenta la dispersión del sujeto en los movimientos de la existencia humana (J. Patočka), las estructuras con un énfasis en la naturaleza (H. Rombach) y los órdenes con el acento en la acción humana (B. Waldenfels). Frente a estas posiciones procuramos poner de relieve que un sentido primario de la identidad se sustrae a las críticas. Concierno a la noción de polo idéntico tal como ha sido expuesta por Husserl y mantenida a pesar del mencionado complemento de las habitualidades. Un segundo aspecto del análisis, que no deja de tener coincidencias con el anterior, se centra en la referencia de la subjetividad a una

-
3. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe* Band 24, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1975, p. 393.
 4. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 487. Cf. Aron Gurwitsch, “Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation Between Gestalt Theory and Phenomenology”, en Aron Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, Northwestern University Press, 1966, pp. 175-286. La versión original de este artículo apareció en 1929.
 5. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1962, p. 292.

dimensión más originaria concebida como la afectividad en tanto relación consigo misma en una inmanencia radical (M. Henry) o la asignación a la responsabilidad por el otro (E. Levinas), o bien a una realización que se atiene a la mediación de los textos y el requerimiento del prójimo (P. Ricoeur). En relación con esta vertiente de la fenomenología, además de remitir al sentido primario de la identidad, señalamos aspectos del pensamiento de Husserl, que, por anticipar las objeciones, quitan fuerza al contraste presentado.

A. LA DISPERSION DE LA SUBJETIVIDAD

1. *El movimiento de la existencia humana*

Jan Patočka ofrece una interpretación de la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo a través de tres movimientos fundamentales. Parte del hecho de que Husserl descubrió que el mundo natural solo puede ser aprehendido de un modo diferente del de las ciencias de la naturaleza mediante un cambio de actitud que nos lleva a orientarnos no hacia las cosas sino hacia su manifestación. Y recuerda que Heidegger continuó con este modo de tratar el problema del mundo a partir de la aparición de lo que se muestra. Sin embargo, según Patočka, no logró llegar a una adecuada solución porque su filosofía no trata directamente la cuestión del mundo de la vida sino el problema del sentido del ser. Heidegger no habría reparado lo suficiente en que el movimiento de la existencia no se orienta solamente hacia la apertura y la manifestación sino que tiene en vista también, junto con esta faceta que concierne al descubrimiento de sí mismo, el arraigo en el mundo y la prolongación de sí.

El movimiento de arraigo es el primer movimiento humano. Nos encontramos ante todo con una relación de adquisición del mundo orientada hacia el pasado. Porque el hombre obtiene su mundo en virtud de un anclaje de la existencia que es posibilitado por los otros. Este acogimiento implica a la vez una aceptación y una puesta a cubierto frente a las insuficiencias y las necesidades. Se ofrece abrigo, protección y seguridad. La aceptación proporciona el fundamento necesario para el desarrollo de las posibilidades propias y sirve de base para los otros dos movimientos. En el segundo movimiento —la prosecución de la vida— nos alejamos del abrigo y la protección y nos aventuramos a una confrontación directa con las cosas, y con los otros hombres en su trato con las cosas, ante la necesidad de conservar y prolongar la corporalidad de la existencia. Nos proyectamos sobre las cosas y las huma-

nizamos a la vez que recibimos su acción y nos asemejamos a ellas. Por eso quedamos expuestos a una enajenación en el movimiento de intervención o inserción en un contexto de relaciones objetivas en el cual cumplimos una determinada función. Las cosas son tratadas como medios en relación con un fin que no es otro que la vida, esto es, la prosecución y reproducción de la existencia.

El tercer aspecto del movimiento de la vida se encuentra en una relación de rechazo y continuidad con los anteriores. Tiene la primacía porque significa la superación de toda figura finita en el mundo por medio de un vínculo recíproco con el prójimo. Conduce a la vida libre en razón de que suprime la disolución en la objetividad, y sustenta la existencia en un proyecto que la despliega en relación consigo misma. Pues bien, una relación libre tiene su reverso en la posibilidad del conflicto. Pero hay que precisar: cuando el yo y el otro se enfrentan de un modo destructivo, la conciencia de sí adquirida a través de la lucha proporciona solo el conocimiento negativo de no ser una objetividad. Esto lleva a distinguir entre la lucha en su sentido extrínseco y su sentido profundo.

La lucha verdadera es la que acompaña la conquista de una vida que no nos es dada. Está en la base de una toma de conciencia positiva de sí mismo cuyo primer paso consiste en el reconocimiento de la finitud y la muerte. Esta condición humana se paso por alto cuando la vida se dispersa y se prolonga en instantes repetibles indefinidamente. Y el segundo paso, que podemos asociar con temas que hemos de encontrar en Levinas, consiste en una transubstanciación de la vida por medio del sacrificio y la devoción. Lo cual implica darse a los otros en una entrega incondicionada por la cual los centros separados se pierden en favor de “una comunidad en el servicio sacrificado que supera los individuos”⁶. Van de la mano, pues, la conquista de sí mismo, el descubrimiento del otro en sí mismo, y el descubrimiento de sí mismo en el otro. Por medio del amor la existencia se profundiza en una ipseidad en la que llega a sí misma en el mismo movimiento en que el otro llega a sí mismo. Sería menester al respecto un análisis más preciso, que seguramente deberá atender a la simetría o asimetría, detectable en cada paso, de la relación entre este amor incondicionado y el amor como componente del primer movimiento.

6. Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, *Phaenomenologica* 110, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 123.

La conquista de sí mismo por el sacrificio implica una asunción de la finitud junto con un viraje hacia la infinitud a través de la mediación del otro. En virtud del sacrificio yo no me defino como un ser-para-mí sino como un ser que vive para los otros escapando no solo a los intereses singulares sino también a la mera solidaridad de intereses. Una entrega íntegra y recíproca en que cada uno alcanza su ipseidad por la mediación del otro es lo que permite la superación de la finitud en infinitud.

Frente a los riesgos relativos al conflicto con el otro se encuentra como peligro absoluto la pérdida de apoyo sólido en el ente. Debemos tener en cuenta que, al quedar superada la enajenación en las cosas y en los papeles desempeñados, la existencia pierde todo sostén, queda amenazada, y se aventura hacia un abismo. Nada en el ámbito del cielo y la tierra puede proporcionar a la existencia un arraigo definitivo o una meta final. Todo pierde su potencia frente a lo que no admite ser detenido, o, con otras palabras, se convierte en el escenario para la manifestación de algo más elevado. Queda en claro que es un viraje del hombre, que coincide con la devoción hacia el otro, lo que hace posible esta revelación. Sus consecuencias se extienden más allá de la relación con el prójimo. Porque vivir para el otro no es sino una carga de la exigencia de dejar que todo se muestre en lo que es. La conquista del sí-mismo no solo se refleja en una comunicación de las existencias sino que se convierte en el emblema de una relación originaria y plena con el mundo en su totalidad. Con otras palabras: la relación recíproca entre los hombres proporciona una pauta para el modo de referirse a las cosas. Son dos modalidades de una misma consagración al ser que culmina el ímpetu que conduce a salir fuera de sí eludiendo el enclaustramiento que aqueja a la prolongación de la vida. De ahí que el tercer movimiento de acceso a la ipseidad se relacione con aquello que constituye la posibilidad de todo encuentro con el ente: “Es la posibilidad por excelencia, el mundo, el ser como contexto de todo sentido y clave de toda comprensión”⁷.

2. *La fenomenología estructural*

Heinrich Rombach considera que no se ha aclarado aún suficientemente cuáles son los fenómenos fundamentales. Acceder a esta dimensión implica pasar a un tercer momento más allá de la fenomenología trascendental de

7. *Ibid.*, p. 264.

Husserl y la fenomenología ontológica de Heidegger, y desarrollar una fenomenología estructural cuyo análisis no parte de un núcleo fijo del hombre sino del modo histórico en que emerge una estructura o situación fundamental. Los fenómenos descritos por la fenomenología trascendental aparecen como epifenómenos que deben ser considerados en relación con determinaciones más originarias u ontológicas como el ser-en-el-mundo y la *Sorge*, y esta “existenciariedad” tiene que ser a su vez remitida a una historia fundamental del *Dasein* en la que representa tan solo una determinada época. Diversas épocas o culturas exhiben un “nexo estructural” en que los fenómenos más significativos asumen diferentes modos de expresión y se entretajan en una constelación local que constituye la esencia del hombre en ese momento. Tales estructuras deben ser consideradas también como una posibilidad de desarrollo de la naturaleza predada, es decir, como un fragmento de la historia natural. Heidegger no habría descrito adecuadamente la facticidad, la cual ha quedado trunca con la caracterización del *Dasein* como un ente que es, es decir, que se encuentra siempre ya existiendo sin haberlo elegido, y que tiene que ser, esto es, que ha de asumir su existencia como tarea. Porque el “que es y ha de ser” se relaciona siempre con una “estructura vital” histórico-natural que no es solo un mundo de la vida cultural: “En este sentido es ya la naturaleza una ‘estructura del *Dasein*’, una forma en cada caso *histórica* del vivir y el vivenciar”.⁸

La fenomenología estructural coloca en primer plano un análisis de la situación como estructura única configurada por el yo y el mundo en tanto remiten uno al otro. Se trata de un fenómeno decisivo que presenta los rasgos de la movilidad y la pluriestratificación, y se perfila siempre tan solo como situación interna dentro de una situación ulterior más abarcadora. Varios círculos situacionales configuran la organización anular o radial de la llamada “cocarda de la situación”. Cada anillo se asocia con la diferencia entre una situación exterior que concierne y una situación interior que es concernida o afectada. Aquello que es concernido es en cada caso un yo, y aquello que concierne es la situación. Por tanto, en virtud de esta concernencia (*Angang*), los contenidos de la situación están orientados hacia un centro: “A la estructura de la situación —escribe Rombach— es inherente... la concentricidad de la concernencia de modo que, a partir de esto y en esto, se constituye el dativo *ontológico*, el a quién del darse. El dativo ontológico es el origen para el

8. Heinrich Rombach, “Das Tao der Phanomenologie” *Philosophisches Jahrbuch*, 1991, p. 10.

nominativo personal, y cada *quién* se encuentra y se define como el *a quién* del darse del mundo”.⁹ Hay una movilidad concéntrica de la situación en la medida en la que todo lo que le es inherente se acerca, me concierne e incide en mí. La situación está asentada en lo más interior de mí mismo —no es un ámbito exterior que me rodea—, y está de tal modo en mí que me experimento como entregado a ella y disperso en ella, esto es, como arrancado de mí mismo.

Las situaciones constituyen el sí-mismo en tanto lo atañen o apuntan a él en su organización radial. Convergen en una consecuencia que es la situación de las situaciones, y que no es otra instancia que el yo mismo en tanto vivencia de la consecuencia de las situaciones. El mundo se inserta o se impone como la forma más primitiva del sí-mismo, y se refleja en un sentir de tal modo que el estar dentro de la situación es a la vez un percatarse de ella. Lo cual significa que el yo no es constituyente de situaciones sino que es constituido por ellas. No es una instancia previa para las situaciones sino la autoexperiencia de una multiplicidad de situaciones en la unidad de una concernencia. Y solo se encuentra a sí mismo en un retorno a partir de la situación, esto es, como una contramarcha (*Gegengang*) en respuesta a la concernencia.

El yo está expuesto a identidades múltiples en función de los círculos de situación sin que se encuentre siempre a su alcance lograr una unidad plena a partir de esa multiplicidad. Nos identificamos en forma variable con los anillos de la cocarda. Habitualmente lo hacemos con la situación del cuerpo, y a esto se añaden otras identificaciones. Rombach subraya la existencia de situaciones cambiantes y pasajeras respecto de las cuales no se llega a poseer una identidad asegurada de una vez para siempre: “El *Dasein* no tiene, pues, un yo sino mucho yoes, tantos como situaciones tiene su cocarda”¹⁰. Frente a la autocerteza del yo concebido como una instancia simple, se debe ver en el yo un yacimiento de realidades al que aún no se ha logrado descender. Planteadas así las cosas, resulta que desconocemos lo que determina en su base las manifestaciones superiores que aprehendemos.

9. Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie*. ‘Der menschliche Mensch’, Freiburg/München, K. Alber, 1987, p. 281.

10. *Ibid.*, p. 241.

En vista de la relación de concernencia, toda estructura o situación tiene una egoidad que se despliega en diversos niveles. Cuando las reacciones a los estímulos pasan por un centro y se convierten en respuestas de una estructura que se señala a sí misma en ellas, surge en primer lugar una *identidad* caracterizada por una configuración en cada paso propia. Es un rasgo que proviene de una génesis personal y ha permitido a un individuo alcanzar un carácter peculiar. Esta constituido por el ser-uno de la situación, esto es, la unidad que ésta alcanza en medio de la pluralidad de datos o componentes que la mediatizan. En un segundo nivel, la identidad se intensifica en *autenticidad* cuando la estructura propia se convierte en una forma típica exclusiva que no admite comparaciones como las que son posibles dentro de los tipos ya configurados, y que, por tanto, no implica una diferencia sino una separación respecto de lo otro. Más allá de la autenticidad se encuentra la *idemidad* con su asimilación a una estructura total. Tiene su ejemplo en el amor o en el espíritu de una comunidad, e implica una co-creación efectuada por dos o más personas. Lleva a la constitución de un “nosotros” que vive en uno y otro como “lo mismo (*idem*)”, esto es, el surgimiento de una egoidad superior que se coloca sobre y acoge en sí los yoes componentes. Tal nacimiento del amor o el espíritu significa la génesis de una estructura que tiene el carácter del “por sí misma (*von selbst*)” porque no remite a otro origen y no pertenece a alguno de sus elementos singulares, es decir, no puede ser reducida a otra cosa. No se trata del efecto de una causa ni resulta de la acción de un sujeto cualquiera sino que responde a la operación de todos y cada uno de manera que el yo singular se pierde completamente a la vez que está plenamente junto a sí mismo. Por eso Rombach habla al respecto de un acontecer puro.

La idemidad implica una armonía o unión que es más que la unidad característica de la identidad. Cada momento que participa en el acontecer puro es idémico con él en virtud de que desaparece en él. Es el proceso que Heidegger ha entrevisto al referirse, en relación con la noción de *Ereignis*, a la *Zueignung* de momentos que reciben unos en otros en conjunto lo que les es propio. Rombach destaca que Heidegger ha captado aquella relación fundamental en que los momentos proceden de su referencialidad, es decir, de la estructura que configuran. Pero estima que ha limitado esta articulación a ciertos fenómenos sin conferirle un alcance universal y sin advertir que el “por-sí-mismo”, esto es, la más acabada forma de egoidad, no solo se da en el hombre sino que es inherente a la naturaleza: “En el por-sí-mismo se manifiesta el sí-mismo mismo (*Selbst selbst*). Este ‘sí-mismo mismo’ debería

ser el punto final provisorio de la historia de la egoidad, y a su luz deben ser pensadas de nuevo las tesis de la metafísica, la antropología y la teología”.¹¹

3. *La fenomenología de los órdenes*

El pensamiento de Bernhard Waldenfels puede ser caracterizado por el rechazo de tres nociones. En primer lugar, no admite la idea de un a priori del mundo de la vida al que estarían sujetos los mundos particulares. Esto significa descartar datos preculturales, universales y elementales, indagables en una arqueología cuya meta es alcanzar “desde abajo” una unidad mediante una referencia retrospectiva a determinaciones esenciales. No hay, pues, un orden fundamental al que están sujetos los órdenes limitados. La pluralidad no puede sacrificarse a una unidad, y entre los órdenes limitados solo existen vínculos laterales por medio de los cuales se cruzan unos con otros. De suerte que el único mundo de la vida se convierte en una red de mundos particulares que se intersectan y se superponen de variadas maneras. Además, la noción de una teleología orientada hacia el polo ideal de una razón única se deshilvana en líneas diversas de desarrollo de modo que no hay una regulación transcultural “desde arriba”. Por último, el rechazo de una egología implica que la instancia central de la formación de sentido se descubre, no “desde un centro” en las intenciones de la conciencia, sino en un proceso de diferenciación que tiene lugar en una tercera dimensión situada entre el sujeto y el objeto.

Estas ideas remiten a Merleau-Ponty, pero han exigido un desarrollo a fin de eliminar obstáculos para una “radical renuncia a la conciencia centrante”¹². El problema es que coexisten dos posibilidades en este punto de partida. Una de ellas es la “tendencia de compromiso” con las posiciones husserlianas. Si bien la formación de sentido se sitúa en un ámbito previo a la conciencia, la tercera dimensión es interpretada como su manifestación incipiente de modo que la función del sujeto solo es colocada en un nivel más profundo de la experiencia, su prioridad subsiste, y no se abandona el punto de vista trascendental. Por el contrario, la “tendencia radical” busca la tercera dimensión en un “ámbito-entre” del que emergen a la vez el sujeto y el

11. *Ibid.*, p. 389.

12. Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 68.

objeto. En una tenaz y fructífera explicitación de esta segunda línea de pensamiento, tal como esta expuesta principalmente en *Le visible et l'invisible*, puede encontrarse el núcleo de la reflexión de Waldenfels en su intento de mantener “viviente” el pensamiento del fenomenólogo francés.

Puesto que se desenvuelve en la esfera del entre, nuestro comportamiento tiene el carácter de un “acontecimiento-entre (*Zwischenereignis*)” y se desarrolla a partir del juego recíproco de la interpelación y la respuesta. No cabe hablar de acción y pasión, se desdibuja la oposición entre lo propio y lo extraño, y se disuelve el problema de un centro ordenador. Se trata de un ámbito que admite variadas formas de cooperación (*Mitwirkung*) o acción combinada (*Zusammenwirkung*), pero que solo comprende como caso extremo una influencia unilateral (*Einwirkung*) en un sentido u otro en la forma de la pura actividad o pasividad. Al margen de esta situación última, el interpelante y el interpelado surgen sobre la base de un habla o acción recíproca. Cada yo marca una diferencia en un campo que pertenece a todos y a ninguno. Y lo que allí acontece no se puede remitir a o repartir entre sujetos singulares concebidos como creadores espontáneos de expresiones y acciones. Por consiguiente, no hay centros separados de irradiación de actos o de incidencia de afecciones sino que el que habla u obra debe ser comprendido a partir de la interacción o interlocución. No puede establecerse un discurso o una acción ni a partir de una unidad indiferenciada ni sobre la base de objetos representados y sujetos representantes. De modo que el punto de partida no se encuentra ni en la pura fusión ni en la pura separación de lo propio y lo extraño. Esto es válido tanto para la esfera de la intersubjetividad —el otro personal— como para la esfera de la naturaleza —lo otro neutral— en tanto dominios que posibilitan y limitan la referencia a sí mismo. Esta no puede caer en una autorrelación desprendiéndose de sus ataduras físicas y sociales. El yo, el prójimo y el mero objeto proceden de un proceso de diferenciación en la esfera del entre, y por eso es preciso sustraerse a la alternativa de la presencia o ausencia de un sujeto ordenador: “Una revisión radical presupone que el sí-mismo en su núcleo más íntimo sea captado como respondiente y cooperante”¹³. En su relación con el otro y lo otro, el yo está expuesto a dos modos de organización que lo sitúan entre el pathos y el logos e implican un doble descentramiento. Por un lado, está sujeto a la dimensión preyoica de las fuerzas impulsivas que le sobrevienen en tanto ser sensible. Por el otro, depende de la dimensión suprayoica de las regulaciones a las que debe so-

13. Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, p. 133.

meterse en tanto ser racional. En razón de este doble condicionamiento, “no queda mucho del centramiento en torno de un sujeto”¹⁴.

Ordenes limitados surgen en el “ámbito-entre” por medio de un proceso de auto-organización. Se debe tener en cuenta que la selección y la exclusión por las cuales emergen los diversos órdenes, presuponen una instancia que accede al orden y lo antecede en tanto es aquello que se ha de ordenar. Se trata de una fuente o potencial de sentido que sobrepasa cualquier orden dado como un excedente que impulsa más allá de él. Así, el mundo de la vida consiste no solo en posibilidades cotidianas u ordinarias sino también en un conjunto de posibilidades excedentes. Estas configuran la dimensión originaria de lo extraordinario de modo que en nuestra experiencia nos sale al encuentro más de lo que podemos captar, organizar y dominar. Puesto que no se trata de un defecto provisional de la experiencia, siempre hemos de encontrar órdenes limitados y variables, es decir, órdenes que se sustituyen unos a otros. Con otras palabras: lo nuevo no tiene que ser convertido necesariamente en un componente del orden existente como sostiene Husserl a pesar de haber reconocido el distingo entre “lo requerido cotidianamente” y “algo nuevo que irrumpe”¹⁵. Y el hecho de que no haya un horizonte universal que integre todas las innovaciones tiene como consecuencia una multiplicación del sujeto que “ya no se muestra como una instancia unitaria y concepto unitario sino como un conglomerado y síndrome de funciones heterogéneas”¹⁶.

4. *Un sentido primario de la identidad*

Los intentos de descentramiento invitan a preguntar por la situación del punto de partida del análisis de la intencionalidad, esto es, el esquema *ego-cogitatio-cogitatum*. Para contestar al interrogante sobre la concepción de un yo del que irradian actos, se debe tener presente que Husserl advirtió la necesidad de evitar un salto demasiado rápido a la subjetividad a fin de que ella no se muestre vacía de contenido. De ahí el rodeo por el mundo de la vida como base pre-dada antes del análisis intencional de la correlación entre

14 *Ibid.*

15 *Hua.* VI, 327.

16 Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, p. 73.

sus formaciones y las operaciones de la subjetividad en las que se revelan. Y en esta marcha Husserl no deja de reconocer la existencia de verdades de situación relativas a las variadas comunidades de sujetos. Los puntos de vista que acabamos de exponer representan, en la fenomenología posthusserliana, un ahondamiento de esta exigencia. Sin embargo, en contraste con Husserl, niegan que se pueda, luego de tal esclarecimiento, recuperar un sentido unitario del yo. Porque insisten en que no hay una conciencia “de” las estructuras sino tan solo una conciencia “en” estos órdenes, y, por tanto, una conciencia dispersa que se refleja en una identidad múltiple. No sería posible alcanzar una visión de conjunto abarcadora 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 o hacer frente a situaciones que se resisten al intento de superarlas. Es una de las tesis centrales sustentadas que cada movimiento, estructura u orden permite decir, pensar y hacer algo determinado a la vez que excluye otras posibilidades. Y de allí se llega a inferir que, a quien participa de esas instancias, en palabras de Waldenfels, “le queda negado el atributo de un ‘sujeto’, central o aún total, del habla y la acción”¹⁷, o que, como consecuencia de la variedad de situaciones, el yo se experiencia en cada caso, según se exprese Rombach, como una “pluridimensional construcción escalonada (*Aufstockung*)” en que “diferentes yoes no se encuentran uno al lado del otro sino escalonados uno sobre otro, en una suerte de *torre del yo*...”¹⁸. La tesis del descentramiento del yo es sostenida de un modo fuerte por estos dos autores, y aparece también en Patočka en la medida en que el tercer movimiento de la vida implica un rechazo de los dos movimientos anteriores. No obstante, el fenomenólogo checo reconoce además una relación de continuidad cuya condición de posibilidad no ha explorado.

La tesis del descentramiento adolece de una propensión a pasar por alto un sentido de la identidad que se relaciona con nuestra experiencia y su carácter temporal. Debemos insistir en que el conglomerado de funciones heterogéneas en que se dispersa el sujeto se actualiza en experiencias. Y la experiencia expuesta a órdenes variables no podría tener lugar sin que alguien se encuentre desde un comienzo involucrado en ella en tanto peculiarmente suya. No hay primero un mero acontecer de la experiencia al que sigue luego

17. *Ibid.*, p. 78.

18. Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie*, p. 242.

algún modo de adscripción a alguien. Con esto se quiere decir que hay un nexo inmediato entre tener una experiencia y saber que es mía. Las diferentes situaciones o estructuras en que puedo encontrarme descentrado se me revelan no obstante “a mí”, y por estar incluido en ellas, altero “mis” comportamientos en un cambio que se produce “para mí”¹⁹. Lo que aquí tenemos en vista es lo que, en la exégesis fenomenológico-trascendental, se ha llamado un dativo de manifestación, e importa recordar las referencias de Rombach al dativo ontológico y señalar que Waldenfels ha dejado también el camino abierto para consideraciones de esta índole al señalar que la pregunta por el “quién” es retomada en el modo del dativo con la pregunta por el “a quién”²⁰.

En virtud del indicado nexo inmediato, toda experiencia correlacionada con o surgida en un orden dado está acompañada de una autopercepción del sujeto como el ser irreductible y único que está involucrado en ellas. No se trata de un conocimiento de aspectos específicos de cada sujeto —información que puede ser adquirida por los otros y con una mayor riqueza de datos—. Por eso Husserl dice que el polo-yo es “completamente vacío” en cuanto a componentes: “... no tiene ningún contenido explicitable, es indescriptible en y para sí: puro yo y nada más”²¹. Asimismo, cuando las recordamos, las experiencias que han tenido lugar en configuraciones pasadas incluyen la misma autocaptación que acompaña a la experiencia actual. De este modo nos reconocemos también en los órdenes o situaciones recordados. Y este reconocimiento establece entre todas las experiencias un vínculo en tanto fases de un curso continuo. En suma: en el darse de las estructuras o configuraciones en experiencias, la adscripción de éstas a un centro de experiencia, la autocaptación de tal centro, y el nexo intrínseco que une las autocaptaciones, se encuentran razones para un sentido de permanencia y unicidad que permite a la subjetividad sustraerse a los avatares de su paso por variables órdenes. Se trata de un sentido básico de la identidad que no puede ser diversificado, y que es ineludible porque está supuesto en todo análisis del tema —si bien no se opone a otros sentidos de la identidad que tienen un carácter secundario—.

19. Tenemos en cuenta los puntos de vista de Hywel D. Lewis en sus obras *The Elusive Mind*, London, Allen & Unwin, 1969; y *The Elusive Self*, London, Macmillan, 1982. El autor reconoce la influencia de Husserl (cf. *The Elusive Self*, p. 161).

20. Cf. Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, p. 59.

21. *Hua*. III/1, 179. Se trata de “un centro vacío” (*Hua*. XXVII, 176).

5. *La afectividad como núcleo de la ipseidad*

Michel Henry se opone a la reducción de la subjetividad a una conciencia intencional, y de la fenomenalidad al horizonte del mundo. Más allá del saber de la conciencia descubre un saber de la vida en una interioridad radical y absoluta, esto es, la vida trascendental del ego absoluto que se experimenta a sí mismo sin la separación inherente a la trascendencia y sin la mediación de un mundo como horizonte para el desvelamiento de las cosas, bajo las cuales caen tanto la intencionalidad husserliana como el éxtasis heideggeriano. Nos recuerda que ha sido una tesis central de la fenomenología que, para la posibilidad de manifestación de las cosas, es necesaria la formación de un horizonte y para ello un acto de trascendencia, esto es, un acto que configura el horizonte y lo recibe. Pero observa que este acto de trascendencia debe a su vez manifestarse porque tan solo en esta revelación está asegurada su posibilidad última. Por medio de una receptividad originaria, el acto de trascendencia se recibe a sí mismo de modo que descubre su ser y se apodera de él. Tal afección originaria es “la condición y el fundamento tanto de toda afección ontológica por el mundo como de toda afección por el ente”²². Se trata de una autoafección cuya estructura debe ser comprendida como immanencia. No se trata de la afección por algo extraño sino por un contenido constituido por la afectividad entendida como la afección por la vida misma “de tal manera que esta afección original como autoafección, como sentimiento de sí, la constituye y la define”²³.

22. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 576.

23. *Ibid*, p. 578. Henry procura dilucidar -como tarea de la fenomenología- la esencia omnipresente y universal de todo fenómeno. Tal estructura originaria y pura de la fenomenalidad establece el “cómo” de toda manifestación posible, esto es, aquello que en el fenómeno hace de él algo susceptible de aparecer. Ahora bien, la condición de posibilidad de toda manifestación debe ser ella misma algo manifiesto si hemos de llegar a ocuparnos de ella. De modo que es necesario examinar la posibilidad de la manifestación de la esencia (de la manifestación). Se advierte entonces que el aparecer nos remite a su vez a un aparecer que es un aparecerse. En suma: la esencia de la manifestación es posible en virtud de la manifestación de la esencia, y esta revelación originaria ha de comprenderse como la manifestación de la esencia a sí misma en virtud de una estructura interna por la cual permanece siempre en sí misma, es decir, alcanza su contenido sin separarse de sí o traspasarse hacia él.

Dos son, pues, los modos fundamentales conforme a los cuales se realiza la manifestación de lo que es. El ser se exhibe fuera de sí mismo o bien se revela en sí mismo. Lo primero atañe a la manifestación del ente, y como condición de ella, a la manifestación del horizonte trascendental del ser. Lo segundo concierne al modo según el cual el ego se convierte en fenómeno, esto es, a una fenomenalidad tan fundamental que no puede ser sometida a una condición. Bajo la denominación de “ego”, por consiguiente, Henry se refiere a aquella manera de ser un fenómeno que ya no requiere un horizonte en el interior del cual se hace visible, y que, además, es la condición ontológica de posibilidad de todos los fenómenos trascendentes en tanto se encuentra en el origen del movimiento de trascendencia. El modo conforme al cual el ego se revela es irreductible al “cómo” de la manifestación de los fenómenos trascendentes. De modo que es unilateral la determinación del fenómeno como algo que se muestra dentro de un horizonte de iluminación abierto por el acto de trascendencia. Se escalonan así la manifestación óptica, la manifestación ontológica y la manifestación originaria como revelación inmanente del ego.

La vida trascendental de la subjetividad absoluta se siente y se experimenta a sí misma en cada punto de su ser sin que haya en ello relación intencional con un objeto o trascendencia hacia un mundo. Lo que la vida siente o experimenta es ella 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 una dimensión trascendental en tanto hace posible la subjetividad. Es la pura experiencia de sí en la inmanencia junto con el pathos de esta experiencia, esto es, su situación emocional o afectiva en tanto consiste en una autoafección. La vida es un experimentarse a sí misma sin distancia o separación, sin alteridad u objetividad, y este tipo de fenomenalidad caracteriza a la afectividad como modo originario en que ella se revela a sí misma. Mientras que la sensibilidad tiene que ver con la recepción de una alteridad, la afectividad no puede sentir algo distinto de sí misma: “Lo que se siente a sí mismo de tal manera que no es algo que se siente sino el hecho mismo de sentirse así a sí mismo, de tal manera que su ‘algo’ está constituido por esto, sentirse a sí mismo, experimentarse a sí mismo, ser afectado por sí mismo, es el ser y la posibilidad del Sí-mismo... La afectividad es la esencia de la ipseidad”.²⁴

24. *Ibid*, p. 581.

La autoafección implica una pasividad. Significa que se sufre y soporta el propio ser como aquello que la vida no ha puesto sino que le adviene sin cesar. Y a la vez que es en su base un soportarse a sí mismo y sufrirse a sí mismo, el experienciarse a sí mismo es también un llegar a sí, y con ello un apoderarse de sí y un acrecentarse a sí mismo. Por consiguiente, la inmersión en el propio ser en la afectividad es a una sufrimiento y gozo. El pathos se encuentra determinado según esta doble vertiente en una oscilación perpetua por la cual la subjetividad “tiene una *historia*, que es el historial de lo absoluto... una *individualidad* en tanto la esencia de su pathos es la de la ipseidad de modo que ella no se historializa sino en un individuo y como su ser propio, una *singularidad*, en tanto toda determinación pática es irrefutablemente esta y no otra”.²⁵ Henry subraya que la subjetividad de la vida se despliega siempre en la ipseidad de un individuo, y que, precisamente en virtud de esta historia, no es posible volver sobre la vida a fin de reencontrarla idéntica a sí misma como polo para la reiteración indefinida de una mención intencional. Por eso la ipseidad de lo absoluto se contrapone a la identidad del objeto.

6. *La identidad pre-original y anárquica*

Emmanuel Levinas examina la cuestión de la identidad personal en el orden de la asignación en lugar de la manifestación. Esta oposición surge de un cuestionamiento dirigido contra la noción husserliana de intencionalidad. Porque lo que la conciencia intencional alcanza no sería primariamente el otro sino algo susceptible de ser representado. Y representar es asimilar mediante una negación de la alteridad. La relación del sujeto con el objeto en la representación es una relación de lo mismo —la mismidad del yo idéntico en cada caso— con lo otro de tal modo que lo otro no determina lo mismo sino que lo mismo determina lo otro. Puesto que la representación es de este modo la determinación no recíproca de lo otro por lo mismo, el prójimo se convierte en el simple reflejo de la identidad del yo representante. Levinas juzga que el resultado de la epojé husserliana consiste en agotar el sentido de la exterioridad mediante la reducción a lo mismo. Frente a ella elabora una teoría del respeto a lo absolutamente otro y del “cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del otro”²⁶. Destaca el movimiento inverso desde

25. Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 123.

26. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, *Phaenomenologica* 8, La Haye, M. Nijhoff, 1971, p. 13. Cf. pp. 95-100.

el otro hacia mí, y opone su alteridad como exterioridad radical a la identidad de lo mismo. Procura radicalizar el problema y alcanzar una dimensión en que la identidad ya no sea la del objeto a través de sus escorzos o la de la conciencia en medio de sus fases temporales. Tal inversión responde a la irrupción del otro en tanto rostro que significa sin hacer aparecer, y obliga sin desvelar, a partir de un más allá y una ausencia que está al margen de toda manifestación o disimulación. El rostro es huella de lo absolutamente otro y por ende inalcanzable por la reducción efectuada en la esfera de la representación.

El cuestionamiento de la propia espontaneidad significa la exposición al prójimo a través de un decir que no puede ser reunido en el lenguaje de lo dicho y tiene lugar en un tiempo que escapa a la sincronización. Hay un decir respecto del cual resulta infructuosa toda caracterización por medio de lo dicho, del cual por lo demás depende todo procedimiento de identificación. Y hay un pasado que nunca ha sido presente porque exhibe una antigüedad sin principio en razón de que no se ha manifestado nunca. Este decir que excede lo dicho —el Decir— no se absorbe en las imposiciones de lo ya dicho y es algo más que la forma activa de lo dicho. Se trata de la fidelidad al otro previa a toda manifestación, y la respuesta a su proximidad con anterioridad —según la expresión del profeta Isaías (LXV, 24)— a todo llamado o pregunta. Es la responsabilidad en que nadie puede ser reemplazado porque se encuentra colocado en la pasividad de una asignación que tiene lugar a pesar suyo. Es el emplazamiento en el modo del acusativo, que, según Levinas, de debe contraponer al nominativo característico del sentido habitual de identidad. Con otras palabras: la pasividad ilimitada con que se asocia no resulta de una inclinación a partir del nominativo. Este “uno-para-otro” trae consigo una no-indiferencia respecto del prójimo por la cual no se borran la indeclinabilidad del sujeto y las diferencias entre uno y otro como sucede en las situaciones en que esta relación es entendida simétricamente como reciprocidad. Significa la prohibición de permanecer en sí, un exilio y desclaustramiento con respecto a sí mismo, la sustitución al otro, y la expiación por él hasta la ofrenda de la propia vida. Ajena a la voluntad subjetiva y por ende anterior a toda libertad o decisión, la responsabilidad por el otro carece de una finalidad y no se remonta a un compromiso contraído sino que justifica todo establecimiento de un vínculo de esta índole. Esta es la razón por la cual no está atado a un presente actual, y con ello a la sincronización por medio de la retención, la rememoración y la historia, sino que remite a un pasado inmemorial. Implica una obligación no escuchada —inaudita— porque la orden no se ha presentado nunca. El mandato no entraña dominación

porque se lo entiende de tal modo que coincide con el propio decir. No tiene límites ni medida, y por eso transparenta lo Infinito que inscribe su huella en la responsabilidad sin aparecerse a quien lo testimonia de tal manera.

La exposición extrema de un sujeto que soporta todo y sufre por todos es lo que Levinas entiende por identidad pre-original y an-árquica del sujeto en el sentido de anterior a todo comienzo. Porque la asignación a la responsabilidad me singulariza, y en mi respuesta se constituye mi ipseidad: "... la individuación del yo, aquello por lo cual el yo no es simplemente un ser idéntico, una sustancia cualquiera, sino aquello por lo cual es ipseidad, aquello por lo cual es único, sin extraer su unicidad de alguna cualidad exclusiva, es el hecho de ser designado o asignado o elegido para sustituirse sin poder sustraerse"²⁷. Tal surgimiento en mí de una responsabilidad anterior al compromiso da lugar a una singular torsión, contracción o fisión a la que Levinas denomina "recurrencia irrevocable del sí-mismo en el sujeto"²⁸. 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 irrecusable del otro. Lo cual desintegra la identidad en el sentido de una conciencia idéntica a través de sus fases: "La recurrencia se hace identidad haciendo estallar los límites de la identidad, el *principio* del ser en mí, el intolerable reposo en sí de la definición"²⁹. 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 pueden ofrecerse a una síntesis. No vuelve a sí como esta forma de identidad derivada sino que retrocede más acá de sí misma.

7. *La fenomenología hermenéutica*

Paul Ricoeur procura disociar dos significados principales de la identidad personal según la equivalencia con la mismidad y la ipseidad. Mientras que la identidad en la primera acepción implica un componente invariante, la identidad en la segunda acepción es ajena a toda afirmación acerca de un

27. Emmanuel Levinas, *Du Dieu qui vient a l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 146.

28. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Phaenomenologica* 54, La Haye, M. Nijhoff, p. 132.

29. *Ibid.*, pp. 145-46.

rasgo inalterable de la persona, implica una forma de permanencia en el tiempo que no tiene que ver con la determinación de un sustrato, y por ende se asocia con la pregunta ¿quién? en tanto irreductible a la pregunta ¿qué? Se caracteriza ante todo por una remisión reflexiva, o una suerte de autodesignación, en el sentido de que la acción refleja al agente del que ella depende o la enunciación refleja al enunciador. A esta función reflexiva se une la función de distanciamiento de sí mismo que se manifiesta en el cuidado “de” sí o en la preocupación “por” sí³⁰.

La hermenéutica de sí mismo se desenvuelve a la luz de la atestación como modo alético que consiste en la seguridad que cada uno tiene —en tanto creencia y confianza— de existir en el modo de la ipseidad. La atestación es lo que permite que la pregunta “¿quién?” no sea reemplazada por la pregunta “¿qué?”, o por la pregunta “¿por qué?” que nos remite al orden de los acontecimientos objetivos o las causas. Ricoeur analiza esta función en los niveles lingüísticos, práctico, narrativo y prescriptivo en los cuales cabe preguntar “¿quién habla de qué?”, “¿quién hace qué?”, “¿de quién y de qué se hace un relato?”, y “¿quién es responsable de qué?”. Tratamos el problema de la ipseidad mientras nos ajustamos a la pregunta “¿quién?” que se dice de muchas maneras y confiere una unidad analógica al obrar humano. Y si la unidad del obrar es analógica se ha de rechazar la tesis de la simplicidad del cogito junto con la de su inmediatez.

Ricoeur encuentra en la puesta en intriga inherente al relato la posibilidad de integrar en la permanencia en el tiempo todo lo que es contrario a la identidad-mismidad, esto es, la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad y la inestabilidad. Porque implica una mediación entre la dimensión cronológica de los episodios de relato y la dimensión configurante o no cronológica que transforma los episodios en un arreglo de hechos. Al construir la historia relatada se constituye además la identidad del personaje a la que Ricoeur denomina identidad narrativa. El personaje puede variar entre un carácter identificable y reidentificable como el mismo (*idem*) y una ausencia de cualidades reidentificables —lo que implica una pérdida de apoyo en la mismidad—. Así, una dialéctica del personaje se revela como una dialéctica de la mismidad y la ipseidad, y la identidad narrativa ejerce una mediación entre estos dos polos.

30. Cf. Paul Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*, Paris, Du Seuil, 1990.

La narración permite a la ipseidad desplegarse entre el polo de la ipseidad-mismidad en que estas dos significaciones tienden a coincidir y el polo de la pura ipseidad que se libera de la mismidad. Ricoeur estima que disponemos al respecto de dos modelos de permanencia en el tiempo. Mientras que el carácter muestra esa coincidencia de las dos significaciones, el mantenimiento de la palabra dada pone de relieve la separación. Pues la promesa se mantiene independientemente de cualquier cambio en la perseveración como mismidad del carácter. Con esto se ofrece una interpretación de la oposición, expuesta por Heidegger en el #61 de *Sein und Zeit*, entre la sustancialidad de la sustancia y el mantenimiento de sí (*Selbst-Ständigkeit*). Y se asigna al relato la función de llenar mediante la noción de identidad narrativa el intervalo de sentido entre los dos modelos de la permanencia en el tiempo. Hay, pues, una dimensión narrativa de la constitución del sí mismo en razón de que la ficción contribuye al examen de la propia vida aplicándole las intrigas y los personajes de las obras literaria.

Cuatro son las dificultades que Ricoeur anota en la relación entre los rasgos del relato de ficción y los rasgos del relato de la vida. Sin embargo, argumenta que no impiden la aplicación de la ficción a la vida. En primer lugar, no soy el autor de mi vida mientras que soy el creador de los seres de la ficción. Pero esto no descarta que sea el coautor de mi vida en lo que toca a su sentido. En segundo lugar, el relato de mi vida está abierto por los dos extremos. Pero esto no excluye que sea el medio del que dispongo para organizar retrospectivamente mi vida frente a su carácter evasivo. En tercer lugar, es posible urdir muchas intrigas sobre el trayecto conocido de la vida. Pero esto no desecha una inteligibilidad cuyo modelo se encuentra justamente en el entrelazamiento de destinos diferentes en un relato. Por último, el relato de ficción es retrospectivo, y por eso no puede dar cuenta de anticipaciones y proyectos. Pero el relato narra también la preocupación de modo que en realidad articula la retrospectión con la prospección. La conclusión es que los relatos de ficción y los relatos de la vida no se excluyen sino que se complementan: “La ipseidad es así la de un sí-mismo instruido por las obras de la cultura que él se ha aplicado a sí mismo.”³¹

La reunión de la vida como una totalidad singular —articulación solo efectuable por medio del relato— ofrece un punto de apoyo para la intención

31. Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Du Seuil, 1985, p. 356. Cf. *Soi-meme comme un autre*, pp. 137-50, 167-93.

de la vida buena. Por eso la versión narrativa de la ipseidad es la condición de su dimensión ética. Y la atestación se da sí misma una nueva figura cuando la certeza de ser el autor de los propios actos discursivos y prácticos, y de ser el narrador de la propia vida, se convierte en la convicción de ser el sujeto moral de la imputación. Lo atestado no es ya la adscripción de la acción a un sujeto que puede sino la imputación de la acción a un agente que debe, es decir, que es susceptible de ser juzgado culpable o inocente de una acción considerada permitida o prohibida. Hay en este nivel tres momentos. El primero es la estima de sí como aspecto reflexivo de la intención ética desplegada en una solicitud por el otro en el marco de una mediación anónima, esto es, “la intención de la vida buena con y para el otro en instituciones justas”³². El segundo corresponde al respecto de sí como aspecto reflexivo del respeto a la ley moral. Y el tercer estadio tiene que ver con el juicio moral en situación, y adquiere la dignidad de una sabiduría práctica o convicción de amparar comportamientos que contemplen a la vez las exigencias de la solicitud por el prójimo y los requerimientos de la regla moral.

Las figuras de la estima de sí, el respeto de sí y la convicción representan estadios en el despliegue de la ipseidad. La primera reviste formas cada vez más complejas hasta convertirse en esa forma acabada de atestación (*Bezeugung*) que es la convicción (*Überzeugung*). Importante es que la ipseidad se atiene con su solicitud a la espera del otro. Esta respuesta significa un mantenimiento de sí, es decir, un modo de comportamiento en virtud del cual el otro puede contar conmigo. Esta estructura dialógico-diádica, que tiene su paradigma en la promesa, permite delimitar la dimensión propiamente ética de la ipseidad. Porque alguien cuenta conmigo, debo rendir cuenta de mis acciones a otro. Las nociones de “dar cuenta” y “contar con” se reúnen bajo la de responsabilidad, que incluye, pues, la respuesta al requerimiento del otro. Por esta vía Ricoeur toma de Levinas la noción de una responsabilidad inherente al orden de la asignación y la no radicalidad de la identidad que depende de un procedimiento de identificación. La responsabilidad es asumida por el sujeto moral que exige ser tenido por idéntico cuando parece haberse convertido en otro en el caso extremo en que la identidad por criterios corporales o psicológicos se convierte en dudosa. El sujeto acepta ser tenido por aquel que ha actuado ayer y actuará mañana al margen de toda persistencia empírica: “El mantenimiento de sí a través del tiempo es la expresión más alta de la identidad del *ipse*, opuesta a la del *idem*, es decir, a la simple

32. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 202.

permanencia o perseverancia de una cosa (permanencia que solo se reencuentra en el plano de la ipseidad en el carácter).”³³ Se debe tener en cuenta que el mantenimiento corre el riesgo de convertirse en una manifestación de la identidad-mismidad —en mera constancia— si no responde a un requerimiento que proviene del prójimo.

8. *La recuperación del yo idéntico*

Ante esta segunda vertiente de la fenomenología posthusserliana, que subordina la subjetividad a un origen o una respuesta, debemos nuevamente poner en claro aspectos de nuestro punto de partida, es decir, la noción de un polo idéntico, del que irradian actos, como motivo fundamental de la egología husserliana. En lo que toca a la posición de M. Henry sobre la búsqueda de una dimensión originaria, resultan oportunas dos observaciones respecto de la anulación de la exterioridad y la afectividad en Husserl. En primer lugar, la noción de yo como polo de actos presupone un fluir a partir del cual se constituyen los actos. Por consiguiente, en el estadio en que no es posible aún diferenciar actos, tampoco se puede hablar de un yo-polo a partir del cual emergen. Tan solo se encuentra un fluir asociado con un yo primigenio. Esta primigeneidad tiene un doble sentido ya que puede estar referida al presente por medio de una interrogación por las condiciones de posibilidad de los actos en cuyo caso Husserl se refiere a un proto-yo (*Ur-Ich*), o bien puede estar referida al pasado por medio de una indagación de la génesis del yo en cuyo caso habla de un pre-yo (*Vor-Ich*). Los dos modos de análisis llegan a una situación en que no hay exterioridad porque el acto intencional no se ha constituido, y, por consiguiente, no se dan objetos. Al ocuparse de este estadio, Husserl aclara que “el protosentir, protoafección y protoquerer en este sentido no es una auténtica conciencia de...” y por eso nos encontramos con “la protoafección de no objetos”³⁴. Una hyle primigenia comienza a plenificar un horizonte vacío en el cual solo están implícitos los objetos y el horizonte articulado del mundo. En segundo lugar, esta protoafección sensible no sólo está asociada con cinestesis motivantes sino con un sentir (*Gefühl*) o protosentir (*Urgefühl*). De modo que lo hylético me afecta no como mero

33. *Ibid.*, p. 311. Cf. pp. 195, 340, 343.

34. Edmund Husserl, *Manuscrito C 16 IV*, p. 23. Agradecemos la posibilidad de citar estos manuscritos al Archivo Husserl de la Universidad de Colonia.

sujeto sino como un sujeto que siente. Y como este nivel primigenio de la experiencia se caracteriza por la indiferenciación porque no ha surgido aún la intencionalidad, los sentires se unifican en un “sentir total”³⁵ configurando una dimensión afectiva que compenetra el material hylético y los movimientos en su integridad. Husserl pone de este modo al descubierto un ámbito cuyas características anticipan la fenomenalidad afectiva descrita por Henry.

Pasemos a la noción de una exterioridad radical. No se debe olvidar que Levinas reivindica el espíritu de la fenomenología husserliana y, a la vez que rechaza el aspecto trascendental, mantiene la noción de análisis intencional como un descubrimiento que nos revela un paisaje de horizontes olvidados. Por este camino repara en un pasado más antiguo que todos presente en la forma de una obligación anterior a todo comienzo. Ahora bien, Husserl llega a hablar de un todo de mónadas en un presente primigenio y permanente, anterior a los presentes pasajeros, como ámbito de una coexistencia pretemporal. De suerte que procura desvelar, al igual que Levinas, una relación originaria con el otro más allá de las vicisitudes del tiempo, y, por tanto, de los compromisos, obligaciones y representaciones que se suceden en él. Esta situación está asociada con el “ser-uno-en-otro” de lo absoluto y con la circunstancia de que constituyo al otro como una mónada equivalente, es decir, no como reducida a lo mismo que soy sino “como puesta absolutamente y como centro absoluto”³⁶. Asimismo, Husserl distingue una segunda forma de endopatía que no puede caer bajo las objeciones de Levinas porque su rasgo distintivo reside precisamente en una asimilación a la alteridad: “La endopatía en cuanto tal admite una doble modalidad (*lässt eine doppelte Weise zu*), tener frente al otro, comprendiéndolo como otro, pero tenerlo objetivamente, y vivir, co-vivir, co-experienciar, co-pensar, co-alegrarse en el otro, desvanecerse en su ser (*in seinen Sein aufgehen*)... pero obrando no a partir de mi propia otra necesidad vital sino a partir de la suya. Esta es recogida en la mía, como en general en toda auténtica solicitud (*Fürsorge*). Esta exige en tanto auténtica siempre el abandonarse al otro (*das sich in der Anderen Hineinversenken*), vivir en él en el auto-olvido, y así en este ‘recubrimiento’ experimentar sus exigencias vitales —en la endopatía”.³⁷ Resulta evidente que

35. Ms. E III 9, p. 16b.

36. Hua. XV, 668.

37. Ms. E. III 9, p. 34ab.

la segunda manera en que opera la endopatía nada tiene que ver con la determinación no recíproca de lo otro por lo mismo. Y la idea de una responsabilidad en la cual nadie puede ser reemplazado no es ajena al amor ético de Husserl en su doble vertiente de olvido de sí mismo y vida en el otro. Dejar fuera de atención el curso de la propia vida en una puesta entre paréntesis del propio interés es la condición para atenerse al interés del otro hasta el grado de una actitud consciente y activa de sacrificio en la que interviene una voluntad de anular las propias motivaciones, adoptar las del otro y decidirse por ellas. Este aspecto positivo del amor ético consiste en la vida en el otro como culminación del amor al prójimo de modo tal que el horizonte de su vida se convierte en mi horizonte total. Con igual énfasis en la prohibición de permanecer en sí mismo, Husserl ha escrito: “Lo que tú deseas lo deseo, aquello a lo que tú aspiras también es aspirado por mí, lo que tú quieres lo quiero también, en tu sufrimiento sufro yo..., en tu alegría tengo mi alegría...”³⁸. No se debe pasar por alto que Husserl caracteriza el amor ético mediante la fórmula de Dostoievski con la que Levinas condensa reiteradamente su ética, esto es, la afirmación de que cada uno es culpable y responsable, y más que los otros, por toda la humanidad y por cada hombre individual.³⁹ Ya está presente, pues, en Husserl la idea de un cuestionamiento de mi espontaneidad, por la presencia del otro.

Sería menester agregar que, como señala P. Ricoeur, no hay ninguna contradicción en considerar dialécticamente complementarios el movimiento que va de lo mismo hacia lo otro en la manifestación —que supone la identidad primaria o experiencial— y el movimiento que va del otro hacia lo mismo en la asignación. Mientras que el primero se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, el segundo tiene lugar en la dimensión ética de la conminación. No se anulan, porque es posible una dialéctica cruzada del sí mismo y el otro⁴⁰.

38. *Ms. F I 24*, p. 114. Citado según René Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, OUF, 1962, p. 252. Véase el análisis de la comunidad moral en el capítulo VII de esta obra, pp. 244-61.

39. Cf. Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink, Phaenomenologica* 66, The Hague, M. Nijhoff, 1976, p. 35; y Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 186; *Ethique et infini*, Paris, Fayard, 1982, pp. 105, 108.

40. Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 221-26, 387-93.

Por último, las nociones de identidad narrativa e ipseidad ética suscitan el problema de las razones por las cuales estamos autorizados a atribuir acontecimientos a una misma narración o al arco de un mismo mantenimiento de sí. Por un lado, podemos preguntarnos por lo que permite reunir factores en una única historia y hacer de la intriga una totalidad concordante al margen de las discordancias. Es necesario suponer la identidad primaria que hemos mencionado para poder incluir los múltiples incidentes en un relato. Esta identidad experiencial no coincide con la identidad-mismidad a la que se refiere Ricoeur porque, al ser indescriptible, carece de un contenido perdurable. No se le puede atribuir, en consecuencia, el carácter de una sustancialidad inimitable como polo opuesto a la sucesión incoherente de los acontecimientos. Esta es la alternativa a la que se atiene Ricoeur, y para obviar la oposición recurre a la identidad narrativa con la que procura superar la incoherencia sin caer en la sustancialidad. Pero no advierte que solo una identidad primaria permite organizar componentes heterogéneos en una totalidad singular. Por otro lado, el mantenimiento de sí carece de sentido sin la identidad primigenia que me permite reconocerme al margen de toda persistencia empírica como el mismo sujeto que tiene la experiencia de la formulación y del cumplimiento de la promesa. No se nos explica por qué puedo sostener que soy el mismo que ha actuado ayer, actúa hoy y actuará mañana.

Universidad de Buenos Aires