

Dimensiones de la «ipseidad» —Fenomenología y teoría de la acción—

LUIS SÁEZ RUEDA*

Resumen: Al tomar como tema la ipseidad, el artículo interroga por el sentido del «sí mismo», del ser autorreferencial del yo. Tras intentar justificar, como punto de partida, que éste ha de ser entendido como un proyecto temporal, se analizan dos interpretaciones opuestas: una de corte cognitivista, que lo comprende como «proyecto de racionalización»; otra de carácter fenomenológico-hermenéutico, que lo describe como «anhelo de ser». El autor defiende que la ipseidad es un proceso en el que se pone en juego una oposición productiva, o tensión, entre las dos dimensiones destacadas. Esta tesis es aclarada a propósito de los conceptos de «identidad» y de «autonomía». En relación con el primero, la ipseidad aparece caracterizada por la tensión entre «identidad discursiva» e «identidad narrativa». Tomando el segundo como hilo conductor, la ipseidad se descubre atravesada por la tensión entre la lógica de la «autodeterminación racional» y las demandas del «mantenimiento de sí».

Palabras clave: Ipseidad, sujeto, identidad, autonomía, fenomenología, racionalidad.

Abstract: The central topic of this article is the selfhood, and hence the question concerning the meaning of the «self», of the self-referential being. After claiming that the latter ought to be understood as a project within the time, two opposite stances are analyzed: a cognitivist one, who understands it as a «project of rationalization», and a phenomenological-hermeneutic one, describing it as a «craving for being». According to the author, the selfhood is a process involving a productive opposition, or tension, between the two mentioned dimensions. The concepts of «identity» and «autonomy» throw light on this thesis. In connection with the former, the selfhood shows the tension between «discursive» and «narrative» identity. If the second concept provides the starting point, then the selfhood evinces a tension between the logic of «rational self-determination» and the demands of the «maintenance of the self». **Key words:** Selfhood, subject, identity, autonomy, phenomenology, rationality.

El contexto de fondo del presente trabajo es la cuestión de la ipseidad en un preciso sentido: como pregunta por el ser autorreferencial del yo, por esa forma de «ser cabe sí» que permite hablar de un «sí mismo».

En su sentido más laxo, el ser del yo, como el de Dios y el del Mundo, ha sido tema perenne de la metafísica. Pero es en el espacio de la modernidad donde aparece bajo el aspecto que suscita el problema referido. Bajo las claves del pensamiento moderno el «yo» es tematizado como «sujeto», es decir, no directamente como «ser en sí», sino bajo el prisma fundamental de su «ser para sí». En el marco de la reflexión acerca de este fenómeno de desdoblamiento, por el cual el sujeto se hace objeto para sí, la pregunta por el yo involucra una pregunta por el «sí mismo», por el «quién», por

* **Dirección para la correspondencia:** Luis Sáez Rueda. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 18011, GRANADA. Domicilio particular: Alminares del Genil, 6, 5º D, 18006, GRANADA.

el agente que se pone en obra en el acontecimiento de dicha autorrelación. Podríamos distinguir, así, entre el «yo», en cuanto posición inmediata del sujeto, y el «sí mismo», como dimensión de una mediación autorreferencial. La distinción, que en castellano resulta más extraña al lenguaje ordinario, aparece en diversas lenguas con mayor naturalidad, a través, por ejemplo, del contraste entre el *Ich* y el *Selbst*, en alemán, y entre el *I* y el *Self*, en inglés.

Sin embargo, la modernidad ha abierto una fisura entre dos modos difícilmente conciliables de comprender el «sí mismo». En el seno de la trayectoria moderna que conduce de Descartes a Hegel y a los actuales neokantianos, el ser autorreferencial del sujeto ha encontrado su forma más eminente de expresión en la autoconciencia reflexiva. Esta interpretación cognitivista, y propensa al idealismo, entra necesariamente en conflicto con el punto de vista fenomenológico-hermenéutico, que no pone sus miras en el yo en cuanto esfera de autoconocimiento, sino en el ámbito de autoexperiencia de un sujeto que ha llegado a ser tematizado en cuanto sensible y carnal, arraigado en una vida «prerreflexiva», sumergido en la facticidad.

La hipótesis más general que articula los análisis que siguen es la de que esta doble referencia al «sí mismo» puede ser redescrita bajo la forma de una imbricación mutua de dimensiones polares —reflexiva y prerreflexiva, cognitiva y sensible— de la ipseidad. En el curso de tales análisis, el quiasmo entre ambas dimensiones será utilizado como modelo de respuesta a dos cuestiones específicas contenidas en la problemática de la ipseidad: la pregunta acerca del tipo de «identidad» que caracteriza al «sí mismo» y la cuestión de qué significa que el «sí mismo» llegue a realizarse autónomamente.

En primer lugar, intentaré mostrar que, más que como una estructura sustancial e invariable, la ipseidad es comprensible como un fenómeno o acontecimiento temporal, que el «sí mismo» posee la forma de un proyecto (§ I). A continuación, pondré frente a frente dos interpretaciones polares del sentido de semejante proyecto: una de corte cognitivista, bajo el que aparece como «proyecto de racionalización»; otra, fenomenológico-hermenéutica, que lo comprende como «anhelo de ser» (§ II). A partir de aquí, intentaré justificar que las adquisiciones fundamentales de estas dos líneas han de ser tenidas en cuenta como momentos inseparables, y en tensión, de la ipseidad, y que esta perspectiva permite una aproximación más rica, tanto al problema de la identidad como al de la autonomía. Respecto al primer problema, esta oposición productiva se expresa en la forma de una tensión entre «identidad discursiva» e «identidad narrativa» (§ III). En el caso de la segunda de las problemáticas, hablaremos de una tensión análoga entre dos condiciones polares de la autonomía, a las que llamaremos «autodeterminación racional» y «mantenimiento de sí» (§ IV). Mediante el análisis de este abanico de oposiciones me esfuero por redescubrir, en el contexto de problemáticas específicas, la tensión entre las dimensiones «céntrica» y «excéntrica» del sujeto que he tratado en otro lugar de un modo general y con un objetivo distinto¹.

I. El «sí mismo» como «proyecto»

La comprensión de la autorreferencialidad como dimensión constituyente del yo pertenece ya, como se ha sugerido, al acervo del pensamiento moderno. Por remitirme a figuras emblemáticas, es la relación del sujeto consigo mismo la que funda el sentido de su ser como *res cogitans* en la meditación cartesiana. Y es este principio de la subjetividad, es decir, el comprender la sustancia

1 SÁEZ RUEDA, L., «Facticidad y excentricidad de la razón», en BLANCO FERNÁNDEZ, D./PÉREZ TAPIAS, J.A./SÁEZ RUEDA, L. (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, Trotta, 1995.

como sujeto y a éste como autorreflexividad, como poder del espíritu de estar en sí cabe sí, el que caracteriza, nos dice Hegel en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, a la modernidad como una nueva y definitiva época del hombre. Ahora bien, el sujeto no es para esta modernidad idealista fundamentalmente el sujeto concreto, «de carne y hueso», sino el sujeto puro y universal de la razón en cuanto tal. Este principio idealista sucumbe, como intentaré mostrar a continuación, si reparamos en una condición inexcusable del «sí mismo»: su vinculación a una esfera de «propiedad».

Al comienzo de la quinta de las *Logische Untersuchungen* se refiere Husserl a la conciencia como una unidad de experiencia. La conciencia no es sólo el lugar del juicio reflexivo; es esfera de vivencia intencional. Pues bien, el esclarecimiento fenomenológico de esta dimensión de autoexperiencia intencional fuerza a rebasar la tentación de vincular la ipseidad exclusiva o primordialmente a un Ego universal, pues la vivencia de sí, como espacio de intencionalidad y de forja de sentido, es inseparable de la vivencia de sí como individuo irrepetible. Habría que decir, con P. Ricoeur, que el «sí mismo» no es susceptible de ser explicitado en una forma universal tal que lo haga comprensible como instancia impersonal; aunque el «sí mismo» pueda ser analizado desde la perspectiva de las condiciones universales que le son inherentes, es inseparable de la «calidad de mío» que determina su vinculación al sujeto concreto; es siempre, al mismo tiempo, inalienablemente «mío», esfera en la que la vivencia existe en cuanto propia².

Al despejar la vinculación de la ipseidad, en cuanto esfera de autoexperiencia *ya siempre* «propia», al sujeto concreto, se hace patente la necesidad de introducir en su seno el factor constituyente del tiempo vivido, pues el sujeto encarnado habita una historia, hace experiencia de sí en una trama de acontecimientos que se articulan temporalmente. Esto significa que la constitución del «sí mismo» no coincide meramente con un *acto* de captación de sí válido para todo tiempo y comprensible sin referencia al devenir fáctico de quien lo ejecuta, una aprehensión de sí que, como en la reflexión cartesiana, ha renunciado consciente y metódicamente a cualquier contexto sensible en el que el sujeto se reconoce en cuanto viviente. Hacer justicia a la propiedad del «sí mismo» implica reconocerle a la textura empírica del sujeto en su historia un estatuto no contingente respecto a su auto-presentación reflexiva, una productividad constituyente e interna a ésta.

Esta consideración nos pone en el camino para comprender el «sí mismo» como un proyecto. Ciertamente, es una posibilidad inherente a la existencia en el mundo de la vida, y en este sentido, no puede ser elegida o rehusada como pueda serlo la posibilidad de un viaje. Quien elige o rehúsa un modo concreto de autocomprensión —diríamos en espíritu heideggeriano— se pre-comprende ya a sí mismo en un modo determinado. El «sí mismo», en cuanto implica una comprensión de sí, no es, pues, objeto de una elección, porque está presupuesto en todo acto de decisión; es inexorable ontológicamente. Utilizando el «perfecto apriórico», como hace Heidegger respecto a los existenciales de la facticidad, podríamos decir que la existencia en el mundo de la vida es «ya siempre» existencia de un «sí mismo». Ahora bien, por otra parte, esta posibilidad inexorable demanda del sujeto concreto una responsabilidad. Aunque su trayectoria viviente se incardine —como subraya el hermeneuta— en el espacio temporal más englobante de los horizontes comprensivos abiertos

2 Cfr. RICOEUR, P., *Soi-Même comme un autre*, Editions du Seuil, París, 1990. Traducc. cast. de Agustín Neira Calvo: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 126-137. Esta tesis, que se emplea aquí contra el universalismo abstracto ilustrado y el idealismo fenomenológico, es puesta en juego por Ricoeur contra la teoría naturalista de Parfit, (PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, 1986), según la cual toda experiencia propia es descriptible sin hacer referencia a la posesión por parte de alguien de su cuerpo y de su vivencia, es decir, de un modo impersonal.

históricamente, ésta es siempre una trayectoria inalienablemente «suya», una andadura irreplicable en la que está confrontado con la responsabilidad de «ganarse a sí mismo». La ipseidad ha de ser «realizada», «ejercida», conquistada en el contexto del mundo de la vida; es horizonte del «esfuerzo por ser». En este sentido, el sujeto singular está siempre en ciernes, en proceso de constituirse, pero no porque, como dice Hegel, sea «espíritu inacabado», un momento del espíritu universal y absoluto³, sino porque a su autoexperiencia le es inherente un momento de «propiedad» que no es subsumible bajo ningún universal y que es, en cuanto horizonte de posibilidad, un reto.

Pero este despejamiento de la ipseidad como proyecto nos trae inmediatamente al escenario el problema de la autonomía. Si la ipseidad se configura en la trama de un proyecto, le es inherente la posibilidad de fortalecerse o de declinar. Desde este punto de vista, la constitución del «sí mismo» exige del sujeto poder contar consigo mismo de modo libre e independiente, y como norma de sí. En este punto, se podría decir, incluso, que la autonomía es una condición de posibilidad de la ipseidad. El desafío a la heteronomía con coraje y con valor, contenido en esa apelación kantiana a regirse por sí mismo y no por la «guía de otro», es paso obligado en el logro de una esfera de propiedad, de lúcida sujeción a sí, de autorreferencialidad.

Ahora bien, semejante vinculación libre a sí que es la autonomía queda encerrada, en la concepción kantiana, en el ámbito estricto de una razón depurada de toda contaminación con la experiencia. La constitución de una existencia autónoma es vinculada allí con la sujeción a motivos fundados en la reflexión racional, con la superación de toda motivación empírica en cuanto sospechosa. Habría que reprocharle a Kant el no haberse percatado de la vinculación interna entre el sujeto del *cogito* y el yo sensible, que es siempre sujeto de experiencia en el mundo de la vida. A todas luces, la autonomía no podría coincidir meramente con la fidelidad a un cielo abstracto de razones. Aun suponiendo que el sujeto dispusiera de ellas y que reclamasen validez incondicional, tendría que ser en el orden de su ejercicio concreto en el que cobrasen vida como pesos y medidas para la existencia. Hay que hablar ante todo de una «autonomía concreta»⁴, que sólo se cumple como tarea posible en el mundo de la vida, que es un horizonte impregnado de división, de lucha, de contradicciones. Como piensa Foucault, el ideal kantiano de autonomía puede ser corregido entendiéndolo como un proyecto de ser, como un ejercicio que aspira a la conquista del «sí mismo» con coraje y con valor⁵.

Las reflexiones anteriores ponen de manifiesto que no podemos separar el problema de la identidad del «sí mismo» del problema de la autonomía. Sin abandonar el horizonte de esta interdependencia, dedicaré a cada una de ellas un análisis específico (parágrafos III y IV, respectivamente). Pero antes de ello, es necesario que nos interroguemos, de un modo general, acerca de qué idea de «proyecto» podemos relacionar con la noción de «sí mismo». A este respecto, confrontaré dos concepciones polares: la que comprende dicho proyecto como un proceso cognitivo cuyo telos es la «racionalización de la experiencia» y la que lo comprende como un proceso prerreflexivo cuya divisa es el «anhelo de ser». Defenderé que estas perspectivas clarifican condiciones opuestas, pero igualmente necesarias, del «sí mismo».

3 El individuo singular es «espíritu inacabado», porque es sólo una figura del espíritu absoluto y universal que se objetiva en la historia. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Madrid, F.C.E., 1996, p. 21.

4 El término es de Domingo BLANCO FERNÁNDEZ. V. su excelente trabajo «Libertad», en CORTINA, A. (ed.), *10 palabras claves en ética*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, pp. 203-287; esp. 253-270.

5 Cfr. FOUCAULT, M., «¿Qué es la ilustración?», *Revista de pensamiento crítico*, nº 1 (1994), pp. 10-25.

II. «Racionalización» y «anhelo de ser» en el proyecto del «sí mismo»

Al introducir en la idea de ipseidad el carácter de proyecto y vincularla a la existencia concreta, hemos dado oportunidad a pensar la existencia de facultades y competencias del sujeto cuyo ejercicio está presupuesto en la conquista del «sí mismo». Tal conquista debe ser entendida como un proceso de autorrealización que pone en juego, como dice J. Nabert, no sólo el horizonte de un ideal, sino «poderes reales del alma humana»⁶.

En el contexto de esta reflexión, podríamos comenzar examinando la luz que la teoría cognitivista del desarrollo ha vertido sobre la génesis de la conciencia. En dicha perspectiva confluyen las investigaciones de Piaget y Kohlberg⁷, en el ámbito de la ontogénesis, y la teoría habermasiano-apeliana de la evolución en el plano de la filogénesis.

Como se sabe, Piaget concibe el desarrollo psicológico del individuo como un proceso en el que se adquieren capacidades que permiten organizar la experiencia y orientar el comportamiento. Lo fundamental que conviene subrayar respecto a este desarrollo, que se extiende a través de sucesivos estadios, es que coincide con la adquisición de estructuras fundamentalmente cognitivas, aunque implique el apoyo de un desarrollo también emocional. Desde el estadio «sensomotor» hasta el más maduro de las «operaciones formales», se trata de un progreso racional en la adquisición de facultades cada vez más abstractas. Otro tanto puede decirse respecto a la ampliación que Kohlberg realiza de este esquema en el plano del desarrollo de la conciencia moral. Baste decir que el paso desde el nivel «preconvencional», en el que las cuestiones morales se enfocan desde la perspectiva de los intereses privados, al «postconvencional» o de principios, está concebido como un progreso en madurez y autonomía que culmina con la adquisición de la capacidad para abstraerse de todo localismo y colocarse en el rol de un agente racional universalizable. Por último, este mismo principio cognitivista ha sido extendido por Habermas y Apel al plano de la filogénesis, comprendiendo los estadios del desarrollo de la autoconciencia moral elaborados por Kohlberg como momentos del progreso histórico de la razón, en su dimensión tanto teórica como práctica⁸. Según ello, es el sentido de la racionalidad entera del hombre, como racionalidad dialógica, el que se juega en el proceso de desarrollo de competencias de carácter formal y reflexivo. Sin entrar en detalles, me gustaría destacar una tesis fundamental que articula esta concepción del desarrollo filogenético. De acuerdo con ella, es posible y necesario suponer en el progreso de la razón un «proceso de racionalización del mundo de la vida». Éste supone el logro paulatino, desde la sociedad «precon-

6 NABERT, J., *Éléments pour une éthique*, París, Aubier, 1992, p. 71; citado por BLANCO FERNÁNDEZ, D., «libertad», loc. cit., p. 258. Nabert se está refiriendo a los poderes sensibles con los que se han de hacer corresponder los principios de toda ética con sentido. En este contexto me refiero a facultades cuya incidencia se extiende a la praxis en general.

7 Sobre estos análisis, que en nuestro contexto poseen una incidencia tangencial, encontrará el lector una bibliografía selecta en GÓMEZ, C., «Conciencia moral», en CORTINA, A., *10 palabras claves en ética*, op. cit., pp. 50-60.

8 Respecto a la aplicación habermasiano-apeliana de las teorías de Piaget y Kohlberg al ámbito de la filogénesis, V. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, Vol. I, pp. 99-110 (en referencia a Piaget); HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; cap. IV, pp. 135-219 (sobre Piaget y Kohlberg). APEL, K.-O., «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins», en *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, pp. 308-370. No entro aquí en los pormenores de la discusión específica que Habermas y Apel han desarrollado en torno al carácter preciso de la etapa 6 de la teoría de la evolución. V., para este tema, además del referido trabajo de Apel, HABERMAS, J., «Justicia y solidaridad», en APEL, K.-O., CORTINA, A. y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, 175-205.

vencional» a la «postconvencional», de una «actitud reflexiva» para someter a crítica, en el plano del discurso argumentativo, a los productos simbólicos del mundo de la vida. Los miembros de la comunidad, en ese proceso, alcanzan una capacidad ex-céntrica que les permite adoptar, a través del discurso, una perspectiva distanciada e imparcial respecto a la praxis inmediata. Mediante este proceso de racionalización, la comprensión que el hombre posee de sí y de lo real deja de estar fundada en las interpretaciones que atraviesan tácitamente el mundo de la vida, para encontrar su fundamento en la discusión racional de los hombres en cuanto argumentantes. En otros términos, las comprensiones prerreflexivas que crecen al abrigo de la existencia inmediata van siendo sometidas a la criba de la reflexión mediada argumentativamente. El proceso de racionalización del mundo de la vida aspira, pues, a la configuración de una «forma de existencia» en la que la acción humana esté «racionalmente motivada»⁹.

Esta idea central habermasiano-apeliana, que recoge las intuiciones fundamentales de Piaget y Kohlberg y las magnifica, podría ser interpretada en nuestro contexto como una concepción intelectualista y cognitivista del «sí mismo». Según esta concepción, habría que concluir, la ipseidad, que anteriormente hemos caracterizado como un proyecto, tiene como condición necesaria de posibilidad la adquisición de un modo de vida en la que la autoexperiencia del yo sigue el curso de una mediación reflexiva, un modo de vida en el que el yo ha adquirido las competencias formales que le capacitan para comprenderse a sí mismo desde el punto de vista de justificaciones racionales conscientes y argumentativas.

De modo todavía provisional, podríamos admitir que esta mediación que fuerza al yo a auto-comprenderse por el rodeo de justificaciones racionales de su acción es un ingrediente necesario de la conquista del «sí mismo». Intentaré justificar más adelante esta concesión al modelo cognitivista. Pero lo que en este momento exige una réplica es la suposición habermasiana de que tal condición no es sólo necesaria, sino también suficiente. Cualquier intento de incluir en el «sí mismo» un elemento constituyente previo al «auto» de esta autoconciencia reflexiva —como es el elemento de una espontaneidad prerreflexiva al que alude D. Henrich—, es condenado por Habermas, expresamente, como síntoma de una metafísica trasnochada¹⁰.

Lo que conviene subrayar de inmediato —desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica— es que el yo no es sólo un sujeto de representaciones y de explicaciones argumentativas, sino ser que comprende y se autocomprende. La posibilidad de formalizar y de articular juicios explicativos no aclara todavía el fenómeno de la comprensión humana como aprehensión de nexos con significatividad, no aclara que «realidad» y «mundo», como decía Husserl, sean para el sujeto «unidades de sentido»¹¹. Al eximirse de este problema, el intelectualismo, psicologista o neokantiano, deja impensado el problema más misterioso que urge resolver en el contexto de nuestra problemática: la constitución de un mundo de sentido en la esfera de la ipseidad¹².

9 V., por ejemplo, HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., vol. I, pp. 76-82 y 110-147; vol. II, pp. 447-469. Apel, incluso, considera plausible la hipótesis de que dicho proceso de racionalización pueda ser entendido como una continuación de la evolución natural mediante la adquisición de «hábitos» que apuntan a una «racionalización del universo» (V. APEL, «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution», in KETTNER, K.L. (ed.), *Peirce and Contemporary Thought, Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech. Univ. Press).

10 HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990; pp. 35 s.

11 HUSSERL, E., *Ideas*, I, § 55.

12 No en vano calificó Husserl al Ego como «el misterio de todos los misterios» (*Wunder aller Wunder*). HUSSERL, E., *Husserliana*, V, 75.

Llamo la atención ahora sobre el conocido y clásico caso de ceguera psíquica comentado por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*¹³. Sin duda, el enfermo Schneider está en posesión de las facultades reflexivas y formales que las teorías mencionadas reclaman como telos del desarrollo. Es un hombre maduro y reflexivo, capaz de argumentar con consistencia, y las pruebas que da de sus capacidades para el juicio formal y abstracto convienen a un hombre inteligente. Sin embargo, la perturbación de la que adolecía Schneider le impedía situarse en el mundo de la vida de un modo comprensivo. Valgan como ejemplos que no capta el tono vital de un relato, que no puede jugar, que carece de intereses concretos si no son los impuestos por una necesidad lógica. Y por ello se da la paradoja de que toda acción de Schneider tiene que obedecer para él a una razón (su acción debe estar «racionalmente motivada», para emplear el lema cognitivista), pero no encuentra razones para la acción desde la vida inmediata; su patología afecta al anhelo de ser.

Esto da pábulo a la tesis que M. Ponty intentó cimentar a lo largo de toda su aportación a la fenomenología, a saber, que el yo primordial es un ser prerreflexivo, carnal, en el que se forja la nervadura de los juicios expresos. Sin presuponer esta dimensión del yo no es posible concebir un «sí mismo». En este punto, la interpretación fenomenológica que realiza Blankenburg de casos de esquizofrenia hebefrénica resulta iluminadora¹⁴. Estos enfermos, como es el caso de Anne Rau en la década de los sesenta, no sólo están en disposición de construir racionalmente motivos para su acción, sino que están condenados a ello. Enfermos como Anne Rau contemplan los acontecimientos del mundo de la vida como un encadenamiento de sucesos objetivos y descriptibles desde fuera; son incapaces de aprehender «desde dentro» cualquier dominio de «reglas de juego» (diríamos wittgensteinianamente), es decir, las claves inobjetivables que otorgan un sentido comprensible a situaciones de vida. Por eso se ven obligados a sustituir la comprensión inmediata de la que carecen por el examen consciente. Pero precisamente por eso, encuentran un freno a su anhelo por conquistar el «sí mismo», pues, como decíamos, la ipseidad implica la propiedad, es decir una autorreferencialidad centrada que permita experimentar la vida como inalienablemente «mía».

La ipseidad presupone la presencia silenciosa y activa de un yo prerreflexivo. Naturalmente, esta tesis nos conduce más allá de Husserl, pues la vida antepredicativa que es necesario suponer incorpora una dimensión de constitución pasiva de sentido a la que el padre de la fenomenología nunca llegó a hacer justicia. Como dice Blankenburg, el esquizofrénico hebefrénico vive constantemente en una *epojé* respecto a la evidencia natural del mundo de la vida y permanece, a pesar de ello, desconectado de toda unidad de sentido. Lo que le falta es precisamente acceder a la «evidencia natural» de la que el fenomenólogo hace *epojé*, «dejarse ser» en esa «fe ingenua y natural». La deficiencia afecta, no a la posibilidad de mirar al mundo como Ego espectador, sino a un existencial de la facticidad: el *Sich-verstehen auf etwas*, el comprender y comprenderse de un modo arrojado a la existencia, sumergido en la facticidad¹⁵. Y esta interpretación, en la línea de la ontología fundamental heideggeriana, a mi juicio, debería, sin embargo, ser corregida desde la fenomenología del cuerpo-sujeto merleau-pontyniana. Pues no podemos comprender lo que hemos caracterizado como «propiedad» del «sí mismo», como «calidad de mí» de la ipseidad, sin

13 M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, 119-160, 181-183. Domingo Blanco realiza un magnífico comentario sobre este tema en «Libertad», loc. cit., pp. 274 ss.

14 V. BLANKENBURG, W., *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, F. Enke Verlag, 1971.

15 Cfr. sobre todo *Ibid.*, cap. VIII.

incorporar el momento más próximo de la autorreferencialidad, es decir, la autoafección desde y por el cuerpo¹⁶.

A través de estas consideraciones hemos despejado dos dimensiones de la ipseidad. Una podría llamarse «ex-céntrica»: la posibilidad de remitirse a sí desde la perspectiva de un posible espectador, de forma que se abra el espacio que permita entender la praxis propia como «conducta racionalmente motivada»; esta condición permite introducir en el proyecto del «sí mismo» el ingrediente de una «racionalización de la experiencia». La segunda condición es «céntrica»: implica el poder prerreflexivo para habitar el mundo de la vida «en situación» y de acceder, así, a una esfera propia que no procede de una articulación de argumentos racionales, sino de una comprensión de nexos de sentido. Esta condición permite entender el proyecto del «sí mismo» como proceso de autoexperiencia sensible y viviente, como «anhelo de ser». A continuación, me gustaría mostrar cómo estas dos dimensiones se interpenetran en la forma de una tensión insuperable. Tal propósito está inspirado en la caracterización que realizó Plessner de la *conditio humana* como existencia céntrica y simultáneamente excéntrica¹⁷. Con ello quiero decir que la existencia humana está vinculada a la paradójica oposición entre su «centricidad» (en cuanto ser-en-el-mundo) y su «ex-centricidad» (en cuanto ser autorreflexivo empujado a ensayar la distancia respecto al mundo). Se trata de una tensión insuperable dialécticamente, una tensión sin síntesis posible y que involucra el conflicto insalvable entre reflexión y prerreflexividad, sensibilidad y razón, o, en suma, entre idealidad y facticidad.

III. El «Sí mismo» como tensión entre «identidad narrativa» e «identidad discursiva»

La doble condición del proyecto del «sí mismo» que se acaba de mencionar puede ser tematizada, a mi juicio, como interpenetración entre dos horizontes a los que denominaremos «identidad discursiva» (condición excéntrica) e «identidad narrativa» (condición céntrica).

A) En primer lugar, habría que señalar que el sujeto, en cuanto encarnado y sustentado en una vida prerreflexiva, no podría «hacerse cargo de sí», alcanzar un «sí mismo», sin recorrer el camino de una mediación «excéntrica» a través de procesos reflexivo-discursivos.

Ya en el plano de la ontogénesis se hace necesario interpretar las competencias reflexivas de las que hablan Piaget y Kohlberg, y que facilitan una referencia a sí distanciada, como cauces necesarios de la autocomprensión del sujeto. Como sugieren análisis psicológicos sobre el sentido de la integridad personal, entre los elementos de la autorrealización del individuo cuenta la facultad para relacionarse reflexivamente con las pretensiones normativas de su medio. Sólo si logra estar inmerso en relaciones de reconocimiento intersubjetivo, puede un sujeto volverse creativamente hacia la afluencia de sus propios impulsos internos sin miedo o temor y dar espacio, en el medio innovador e intersubjetivo del lenguaje, a posibilidades propias aún no articuladas¹⁸. Cabe añadir, más radicalmente, que sólo extrañándose a través de la perspectiva del otro puede el yo aproximarse a la esfera de su propiedad, de su «sí mismo». En este punto se hace especialmente verídica la

16 Son interesantes en esta línea argumentativa FRANCK, D., *Chair et corps. Sur la Phénoménologie de Husserl*, París, Minuit, 1981, 27 ss. Tomando sobre todo como objeto de crítica a Husserl, COURTINE, Jean-F., *Heidegger et la Phénoménologie*, París, Vrin, 1990, 355-379. RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., pp. 362-365.

17 PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin y Leipzig, 1928.

18 WINNICOTT, W., «Die Fähigkeit zum Alleinsein», en *Reifungsprozesse und schöpferische Umwelt*, Frankfurt/M., 1984.

afirmación de Taylor¹⁹, según la cual es a través de relaciones de reconocimiento cómo el individuo puede validar sus peculiares valoraciones, de forma que sin esa mediación no puede cerciorarse, al fin, de su especificidad y del valor de la diferencia que lo constituye como individuo irrepetible²⁰. O, de otro modo, sin el rodeo de la contemplación de sí desde la posible perspectiva del otro, tampoco puede el sujeto llegar a comprender la propia «medida» que, según Herder, cada uno tiene en sí de un modo original²¹, ni escuchar la irrepetible «voz interior» que Rousseau llamó *le sentiment de l'existence*²².

Estas reflexiones inducen, a mi juicio, a concederle a Habermas que la constitución de un «sí mismo» es impensable sin el sustrato de lo que llama una «identidad postconvencional», es decir, de una forma de existencia en la que el yo ha desarrollado las competencias reflexivas que son características de la racionalidad discursiva²³. Tales competencias, como se ha señalado anteriormente, posibilitan una actitud distanciada respecto a los contenidos de la experiencia inmediata y una disposición a justificar con razones las comprensiones del mundo en el marco de un discurso libre. Los procesos de reconocimiento a los que hemos vinculado la emergencia de la ipseidad fuerzan al sujeto a introducirse en una dinámica interpersonal que lleva en sí el sello de esta racionalidad discursiva. Y ello, no sólo porque dichos procesos estén atravesados por el *polemos*, por el conflicto, y, en esa medida, como dice Habermas, por la necesidad de justificaciones argumentativas de las pretensiones que los sujetos erigen unos frente a otros. Más radicalmente, tiene lugar aquí, a mi juicio, un movimiento de comprensión de sí desde el punto de vista de un posible espectador. Semejante movimiento podría ser comparado con el impulso de una *epojé* que implica la pérdida de la «fe natural» respecto a lo propio. Y este autoextrañamiento condiciona la recuperación de sí, la vuelta a sí como «centro» de la autocomprensión, a la intervención de una reflexión «ex-céntrica» sobre el sentido de lo que es vivido y ha de valer como «propio». Naturalmente, la aspiración de esta «posicionalidad excéntrica» no puede ser cumplida *de facto* en su radicalidad, pues el sujeto no podrá jamás sustraerse por completo al carácter «centrado» de la autoexperiencia propia. La adopción de la perspectiva de un espectador no conduce a un «exilio cósmico», sino a un autoextrañamiento siempre parcial y siempre provisional. Pero, en todo caso, fuerza a una forma de vida en la que el sujeto no se exime de exponer lo «propio» a la mirada

19 V. TAYLOR, Ch., *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994. Cfr., en particular, TAYLOR, Ch., «La política del reconocimiento», en VVAA., *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, México, F.C.E., 1993; esp. pp. 48-69.

20 La «lucha por el reconocimiento», que Hegel consideró a la base de la formación de la conciencia, y que evocan los argumentos anteriores, puede servir, pues, de modelo en la comprensión de la autorrealización, a condición de que liberemos a esta idea de sus implicaciones idealistas. Como ha tratado de mostrar A. Honneth —el incipiente heredero de la Escuela de Frankfurt—, el mundo intersubjetivo es también comprensible como un espacio de conflicto entre aspiraciones a la identidad, a la autorrealización. Y ello lleva aparejado que los procesos de reconocimiento se revelan condiciones de la comprensión de sí. Sin ellos, la forja de una autorrelación libre y productiva queda impedida y se convierte en origen de patologías, y ello en tres niveles: la ausencia de reconocimiento afectivo en el ámbito de las relaciones de intimidad coarta la «confianza en sí mismo»; la imposibilidad de un reconocimiento en el plano del derecho daña el «respeto a sí mismo»; finalmente, la obturación del reconocimiento de las peculiaridades idiosincrásicas pone en peligro las fuentes en las que arraiga el sentimiento del propio valor, el sentimiento de la peculiaridad e irrepetibilidad del «sí mismo». V. HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994, esp. Cap. II, §§ 5 y 6.

21 HERDER, J.G., *Ideen*, cap. 7, sec. 1, en *Herders Sämtliche Werke*, Berlín, Weidmann, 1877-1913.

22 ROUSSEAU, J.J., *Les Rêveries du promeneur solitaire*, «Cinquième Promenade», en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1959.

23 Cfr. HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., pp. 32-37 y 222-240.

reflexiva del «extraño» y de hacer frente a las demandas de justificación que esta exposición lleva aparejadas. A esta idiosincrasia del sujeto, que es condición del logro de un «sí mismo» la llamaré, «identidad excéntrico-discursiva».

B) Ahora bien, hay que señalar que, simultáneamente y de modo inverso, esta dimensión excéntrico-discursiva, no disuelve, sino presupone, la constitución prerreflexiva y carnal de la ipseidad.

La consideración del *horror vacui* que, como indicaban los análisis psiquiátrico-fenomenológicos realizados más arriba, acompaña a una razón emancipada de la vida prerreflexiva, sugiere que ésta última es constituyente en la forma de un «saber preteórico» inherente al ejercicio mismo de las competencias teórico-reflexivas. El proceso de la «mayoría de edad», en el que es ganada la capacidad para situarse ante el mundo de experiencia mediante una distancia teórico-reflexiva, no «supera» (dialécticamente) la comprensión y autocomprensión de sí que son ganadas en el encuentro carnal y prerreflexivo con el mundo, como si dicha comprensión fuese meramente un «todavía-no-racional»; más bien, la presupone como su «nervadura». Sin este suelo antepredicativo, la mirada distanciada del yo sería, tal vez, capaz de «explicar» en buena lógica su experiencia en la forma de *hechos* o «sucesos acontecidos»; pero no alcanzaría a «comprenderlos» como «acontecimientos *in actu*», como *fenómenos* con sentido en un plexo de referencias situacionales. Sin la apertura prerreflexiva de un «campo de juego», las razones no podrían cobrar vida en cuanto «jugadas» en la praxis efectiva; carecerían de orientación, y la distancia que interponen entre el yo y el mundo no sería ya comprensible como una distancia respecto a un aquí y un ahora.

Esta convicción rige el reproche de M. Merleau-Ponty a Piaget, cuya concepción del desarrollo «(...) conduce al niño hasta la edad de razón como si los pensamientos del adulto se bastaran y eliminaran todas las contradicciones», cuando «(...) en realidad, es necesario que de alguna manera los niños tengan razón contra los adultos o contra Piaget y que los pensamientos bárbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable debajo de los de la edad adulta»²⁴. Así, por ejemplo, si el niño es propenso a interpretar que los sueños «están» en su habitación y los pensamientos «en» la voz, y se pregunta por qué las miradas no chocan entre sí en el espacio, no es porque se encuentre en la fase de un «materialismo» que más tarde la reflexión abstracta «supera», extinguiéndola mediante una comprensión «desmaterializada» del mundo²⁵. Esas manifestaciones primarias remiten, más bien, a una originaria articulación de la experiencia que «incorpora» la espacialidad vivida del cuerpo propio²⁶, un fenómeno que permanece, aunque con distintos rostros, en el pensamiento «desarrollado», otorgándole coordenadas situacionales²⁷.

Otro tanto podría decirse respecto a Habermas. La «identidad postconvencional», discursiva, ¿no supone ya, en su propio seno, una interacción más originaria y pre-discursiva? Habermas parte

24 MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit.; trad. cast., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1971, pp. 366 s.

25 V. PIAGET, J., *La représentation du monde chez l'enfant*, París, 1926.

26 Esta crítica a la psicología del desarrollo aparece con densidad en MERLEAU-PONTY, M., *Merleau-Ponty à la Sorbone. Résumés de cours 1949-1952*, Dijon, 1988, pp. 184 ss.

27 Considérese lo extravagante que resultaría reprobar en el adulto, como signos de infantilismo, pensamientos tales como el de que ciertas palabras tienen «peso» o están «vacías», o el de que los gestos «hablan». Pero, más allá de la anécdota, y tomando el ejemplo del lenguaje, habría que decir, con M. Ponty, que la palabra —cuando es «hablante» (*parole parlante*)— es como un gesto vivo: antes que vehículo de un pensamiento autoconsciente, es acto, movimiento en que se escenifica una toma de posición del sujeto en el mundo. MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., 210; Cfr., en general primera parte, cap. VI («El cuerpo como expresión y la palabra»).

de que la interacción inmediata es ya potencialmente discursiva, racional *avant la lettre*. La *Lebenswelt* estaría ya articulada, en el fondo, por el encuentro entre «pretensiones de validez» que cada hablante eleva en sus actos de habla²⁸. Comprende así Habermas la existencia del mundo de la vida como un espacio comunicativo que me atrevería a llamar «protorreflexivo», pues supone que ya en su seno la aparición del otro se da en cuanto argumentante virtual, en cuanto hablante cuya identidad nuclear consiste en su ser-portador de pretensiones de validez. Cualquier otra manifestación de la vida —como la experiencia estética o la espontaneidad sensible— es expulsada de la razón por el filósofo frankfurtiano, hacia el *orco* del mundo subjetivo, porque no es susceptible de racionalización discursiva²⁹.

Frente a esta caracterización del mundo de la vida como «proto-reflexiva» yo opondría una comprensión de su dimensión «pre-reflexiva», en la que el otro toma acto de presencia —es reconocido—, no en cuanto «pretende validez», sino en cuanto que «es». En el plano del desarrollo ontogenético, sería útil hacerse eco de estudios sobre inteligencia emocional que ponen de manifiesto que el reconocimiento del otro a través de la empatía emotiva preológica antecede incluso al desarrollo de facultades teóricas y queda presupuesto en éstas³⁰. Pero, de un modo menos psicologista, cabe trasladar esta idea al plano de la fenomenología, si nos remitimos a esa forma de comunicación originaria que M. Merleau-Ponty comprendió como entrelazo de espontaneidades, como *Ineinander* intercorporal³¹. Esta interacción más originaria nos conduce al espacio de una inter-pasión que no es enteramente reconstruible como intercambio de argumentos. No es «racionalizable» por entero, porque pone en juego una red anónima y versátil de interdependencias y cruces entre modos concretos de «poseer un mundo de sentido», una red que no es explicitable mediante la lógica unilateral —y protodiscursiva— del «pretender validez». En efecto, la «posesión de un mundo», siempre propio, puede dar lugar, ciertamente, a un modo de «pretender validez», es decir, de ofertar respuestas; pero antes de nada es un modo de interrogar al mundo, un modo de seleccionar el ámbito de la experiencia y un modo de organizar esa emergencia de lo dado. De este modo, cada una de las posibles perspectivas que hacen aparición en el discurso implica selección y acotación y, así, la exclusión de posibilidades de sentido no actualizadas³². Precisamente porque las posibilidades de experimentar el mundo no son calculables, porque no hay una *mathesis* de la comprensión del sentido de la experiencia, ni de las formas de interrogar, la riqueza del mundo de la vida excederá siempre los esfuerzos «excéntricos» que tienden a la conversión de la comprensión prerreflexiva en explicación reflexivo-argumentativa. El telos ideal de la habermasiana «racionalización del mundo de la vida», tomado en forma absoluta, se revela, pues, carente de sentido; la

28 V. HABERMAS, J., «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 113-161.

29 En esta línea crítica, WALDENFELS, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1981, pp. 99-107.

30 Cfr. GOLEMAN, D., *Emotional Intelligence*, London, Bloomsbury, 1996, pp. 38-45. Goleman destaca, por ejemplo, estudios en psicología del desarrollo en los cuales se detecta que los niños sienten angustia y reaccionan ante disturbios en el entorno incluso antes de ser capaces de comprender que existen independientemente de otras personas y de hacerse cargo conscientemente de la posibilidad del sufrimiento del otro. Debo al Profesor D. Blanco Fernández el reparar sobre estos estudios.

31 MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 164. V., en esta línea, BLANCO FERNÁNDEZ, D., «Autonomía moral y autarquía», en GONZÁLEZ, J.M. y THIEBAUT, C. (eds.), *Convicciones políticas y responsabilidades éticas*, Anthropos, 1990, pp. 41-69.

32 Podría decirse con Lyotard: cualquier forma concreta de comprensión y razonamiento se erige sobre el silencio de posibilidades no actualizadas; implica, pues, una «sinrazón». Cfr. LYOTARD, J.F., *Le Différend*, Paris, Editions les Minuits, 1983. Trad. cast. A. L. Bixio: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988. Esp. «Ficha de lectura» y §§ 2, 7, 9.

selectividad, exclusividad y variedad inagotable de los senderos de experiencia excluye una «justificación discursiva total», un «dar cuenta» convergente y cabal, a través del discurso, de las posibilidades de experiencia. Más aún, si es cierto, como he intentado mostrar, que las razones explícitas funcionan como jugadas sólo en un campo de juego abierto prerreflexivamente, hay que concluir que esta comunidad prediscursiva, cuya red de experiencia no es racionalizable por entero, está presupuesta en el seno mismo del nosotros discursivo, ese, paradójicamente, que, según Habermas, expande la argumentación y aspira a racionalizar el mundo de la vida³³.

Se hace ahora necesario interpretar las consecuencias de las reflexiones anteriores en orden al problema inicialmente planteado de la identidad. Se desprende de ellas que la dimensión excéntrico-discursiva de la identidad, que, como dijimos, es una condición de posibilidad de la constitución del «sí mismo», no es, simultáneamente, condición suficiente. El fenómeno de la autocomprensión hace intervenir un «plus» que rebasa la posición teórico-reflexiva del sujeto y que está presupuesta en ésta: una experiencia «sintiente» no racionalizable y, que, sin embargo, perdura como nevadura en el espacio de la autoconciencia. En el plano de la ontogénesis, ha sido caracterizada dicha experiencia como la que arraiga en la comprensión prerreflexiva del trato carnal con el mundo; en el plano de la filogénesis, ha sido atribuida a la experiencia interpersonal de una comunidad prediscursiva. La conquista de un «sí mismo», tanto individual como colectivo, ha de incorporar, pues, no sólo el horizonte de una identidad «excéntrico-discursiva», sino, simultáneamente, también el de una comprensión de sí que recoja en su seno la riqueza de la experiencia sensible y pre-discursiva. ¿Qué forma de identidad podríamos asociar con esta otra dimensión de la ipseidad?

La condición discursiva de la ipseidad, podría decirse, con Habermas y Apel, posee, al menos en lo que respecta a sus aspectos puramente formales, un ideal regulativo de perfectibilidad. Se trata del ideal de un discurso racional libre, ilimitado y no distorsionado. Ahora bien, ni la autoexperiencia sintiente del individuo ni la interpenetración de formas colectivas de autoexperiencia poseen un *optimum* posible que pueda ser caracterizado, *a priori*, como su ideal regulativo, como forma de autocomprensión paradigmática. La facticidad del mundo de la vida, en la que arraiga esa autoexperiencia, ni prescribe un «modo de ser» determinado, ni es agotable en una constelación precisa de modos de vida. La facticidad no permite formular proyectos de vida y de autorrealización en forma de algoritmos. Y es aquí donde se abre una paradoja fascinante. Más allá de las intencionalidades concretas, la facticidad de la existencia impone a la trayectoria, individual o colectiva, una contingencia más englobante que es irredimible, una impredecibilidad e indeterminación insalvables. Y sin embargo, la idiosincrasia de los mundos en los que ha llegado a habitar de modo peculiar el individuo o la comunidad permiten proyectar, retroactivamente, sobre el pasado de sus historias respectivas, una luz como de necesidad y una unidad no arbitraria. Precisamente por ello le es posible al hombre aspirar, como se dijo más arriba, a un «sí mismo» «propio». Pues, que sea posible decir que la autoexperiencia, temporalmente distendida, es inalienablemente «mía», implica percibirla como una articulación que rebasa la mera suma caótica de acontecimientos, como un todo que se sustrae a la disgregación y en el que cauces concretos «se han impuesto» con la suficiente inexorabilidad como para forjar una historia, *esta* historia. Tal confabulación entre

33 La «situación ideal de habla» o la «comunidad ideal de comunicación» en la que piensan Habermas y Apel, respectivamente, como ideal regulativo del progreso y como forma ideal de comunicación en la que se habría llegado a un acuerdo argumentativo sin fisuras, más parece una quimera arbitraria que una idea «contrafáctica». Semejante comunidad ideal sólo es pensable, como dice Lyotard, en la forma de una «comunidad de sentimiento» y, en este sentido, como intersección de encuentros y desencuentros, de comunicabilidad e incommunicabilidad, de transparencia y de opacidad. Cfr. LYOTARD, J.F., «Grundlagenkrise», en *Neue Hefte für Philosophie*, 26 (1986), pp. 1-33.

contingencia y necesidad, impredecibilidad e inexorabilidad, me parece, permiten hablar, con P. Ricoeur, de la ipseidad como el proceso de una «identidad narrativa»³⁴. La unidad y necesidad que manifiestan —al final— las historias de ficción no es otra cosa que la comprensión *a posteriori* de la trama que articula la andadura del personaje, una trama que, en sí misma, no se funda en necesidad metafísica o lógica y que está atravesada, desde el comienzo, por las incidencias del azar. El personaje «se hace» en la red de senderos que se cruzan y articulan la trama. De modo análogo, puede decirse que la identidad del «sí mismo» real se hace accesible de un modo privilegiado en cuanto «unidad narrativa», en cuanto trama que es reconstruible en el relato de la historia de una vida. En esa historia es la «trama», comprensible desde sí, y no una lógica «explicable» desde fuera, la que articula episodios heterogéneos y tiende un puente entre momentos irrepetibles. Y la univocidad del yo en esa historia, que permite hablar de una «identidad», no es la permanencia de un yo-sustancia, «identificable» como «el mismo» a través de manifestaciones diversas, sino la persistencia de un «quién» que «acontece», que se gesta continuamente en las acciones narrables y se comprende retrospectivamente desde ellas.

Convencido de que el «sí mismo» no es accesible directamente, Ricoeur ha sabido introducir con agudeza, como formas de mediación que permiten el acceso indirecto al «sí mismo», tanto a la historia como a la ficción. La unidad narrativa es «también un conjunto inestable de fabulación y de experiencia viva. Precisamente, debido al carácter evasivo de la vida real, necesitamos la ayuda de la ficción para organizar esta última retrospectivamente en el después»³⁵. Sin embargo, no ha prestado Ricoeur suficiente atención, a mi juicio, a la mediación excéntrico-discursiva que mencionábamos al principio. La vida narrable, me atrevería a añadir, no es todavía una vida «propia». Ciertamente, en cuanto unidad narrativa, es siempre comprensible «desde dentro», convirtiéndose, por ello, en testimonio de una vida singular. Es comprensible inmanentemente como gesta de una identidad específica, porque es la génesis historizada en la que el sujeto —individuo o colectividad— se reconoce a través de la conexión entre episodios que constituye la trama. Ahora bien, precisamente porque la unidad narrativa de una vida se funda en esta comprensibilidad «desde dentro», es demasiado próxima como para que pueda ser llamada «mía». Paradójicamente, sin la posibilidad de autoextrañamiento, del esfuerzo por salir de sí y contemplarse «desde fuera», desde el espectador —el «otro», real o imaginado— no puede el yo autoidentificarse, re-conocerse, es decir, cerciorarse, como se dijo, del valor de la «diferencia» que lo constituye. Es como explicitación de este otro aspecto (*parcial*) de la ipseidad el modo en que es posible todavía recobrar la tesis habermasiana, que ahora repito en palabras del autor: «La apropiación autocrítica y la prosecución reflexiva de la propia biografía se quedaría en un ideal comprometido, en un ideal incluso indeterminado, si yo no pudiera salirme a mí mismo al paso 'ante los ojos de todos' (...)»³⁶. Y en este autoextrañamiento ha entrado ya el sujeto en el circuito de las exigencias discursivas. Ciertos actos que son «comprensibles desde dentro» tendrán entonces que jugar el papel de acciones a las que se les «piden cuentas» «desde fuera», el de actos justificables ex-céntricamente, en el marco del discurso. Si, además de comprenderse narrativamente, el sujeto no puede hacer frente a esta demanda ¿cómo podría decirse de él que da cuenta de sí, que es «él mismo»?

34 V. RICOEUR, P., *Temps et récit*, (Tercer volumen), París, Éd. du Seuil, 1985. Trad. cast. de Agustín Neira, *Tiempo y Narración*, Madrid, Cristiandad, 1987, 2 vols.; México, Siglo XXI, 1996. Ricoeur vuelve sobre el tema en su reciente *Sí mismo como otro*, op. cit. V. los estudios quinto y sexto.

35 RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 164.

36 HABERMAS, J., *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., pp. 225 s.

Dejando a un lado esta incipiente crítica a Ricoeur, me gustaría sintetizar la tesis a la que las reflexiones anteriores conducen. El «sí mismo», como el proyecto de una autocomprensión y de un «hacerse cargo de sí», es un proceso de autoexperiencia en el que están involucradas dos dimensiones polares, a las que hemos llamado «discursiva» y «narrativa». Esta última, en nuestro contexto, caracteriza el modo en el que la experiencia del sujeto en el mundo de la vida (individual o colectivo) se articula como una unidad de vivencia que es comprensible de modo inmanente. La primera es la dimensión de autotranscendencia y de autoextrañamiento en virtud de la cual el sujeto se ve involucrado en procesos de reconocimiento interpersonal (o intercultural) y, con ello, en la dinámica reflexiva de las justificaciones argumentativas. Estas dos dimensiones poseen exigencias polares. La dimensión narrativa impele a una autocomprensión «centrada» que redescubre nexos internamente comprensibles en la heterogeneidad y polimorfismo de los acontecimientos vividos. La discursiva fuerza a una «mirada excéntrica» de sí desde la figura de un posible espectador, de tal forma que la biografía, articulada por una trama narrativa inalienablemente propia, se ve empujada —he aquí la paradoja— a exponerse ante la mirada del extraño, *como si fuese* el producto de decisiones responsables y justificables con razones. Ahora bien, como he intentado mostrar, ambas dimensiones están interpenetradas y no se subsumen la una en la otra. El ejercicio reflexivo-discursivo presupone una vida prerreflexiva no enteramente racionalizable y ésta última invoca al primero como una mediación necesaria en el camino de su autorreferencialidad. En este sentido, narratividad y discursividad son dos dimensiones entrelazadas e inseparables. Pero por exigir del sujeto esfuerzos polarmente opuestos, constituyen una tensión simultáneamente necesaria e insuperable. Insuperable, porque no es posible una síntesis, una *Aufhebung* hegeliana en la que la vida narrable se hubiese racionalizado como discurso y los resultados de un discurso total fuesen el relato definitivo de la vida de los hombres. Tensión, pues, irredimible, pero ineludible en el proyecto del «sí mismo». Es la tensión misma entre estos dos opuestos la que, a mi juicio, dinamiza y atraviesa de cabo a cabo el proceso, inacabable, por el cual el sujeto está empeñado en la empresa de autocomprenderse y hacerse cargo de sí. Esa tensión es el elemento invariable de las posibles «variaciones imaginativas» de las que es susceptible el «sí mismo» en cuanto proyecto, si entendemos dichas variaciones, no, en sentido husserliano, como posibilidades ideales, sino como posibilidades inagotables de la realidad del mundo de la vida.

Un análogo de este fenómeno aporético es el que me gustaría ahora presentar como constitutivo de la autonomía.

IV. La autonomía del «sí mismo»: entre la «autodeterminación racional» y el «mantenimiento de sí»

La tesis de partida de este trabajo incluía que la posibilidad de que el sujeto pueda hacerse «cargo de sí» de un modo autónomo es una condición de la ipseidad. Ahora bien, la identidad del yo, el «sí mismo» como proyecto, se nos ha revelado bajo el aspecto de una tensión entre su dimensión centrada (narrativa) y su dimensión excéntrica (discursiva). ¿Qué deberíamos entender por «autonomía» de un «sí mismo» caracterizado de este modo aporético?

Si, de un modo provisional, separamos estas dos dimensiones, tal vez podamos atribuirles a cada una de ellas un modelo ideal de ser-autónomo, lo que forzaría ulteriormente a analizar el modo en que ambas se interpenetran. Comenzando por la dimensión excéntrico-discursiva de la ipseidad, podríamos conceder, en la línea que sugiere el modelo cognitivo de Kohlberg y Habermas, que la forja de un «sí mismo» autónomo presupone el logro de facultades reflexivas. Si no puede fundar

sus acciones en razones, ¿cómo podría el yo liberarse de las ataduras de la heteronomía, de la dependencia respecto a criterios impuestos por ese tipo de voluntad ajena cuya única razón es la fuerza, por los dogmas del pasado, o por la tenacidad de los prejuicios? Si no le secunda la autorreflexión consciente, ¿cómo podría reconocer en sí motivos no conscientes que tal vez, en sentido freudiano —y en el habermasiano de la «crítica de las ideologías»—, distorsionan y falsean su comprensión de sí? El proyecto de un «sí mismo» pasa necesariamente por la puesta en práctica de este ejercicio reflexivo y autocrítico. A la forma de autonomía a la que este ejercicio aspira podríamos llamarlo «autodeterminación racional», en el sentido amplio del kantismo —según el cual, la voluntad está llamada a regirse por principios universales de la razón— y en la forma concreta que hemos indagado en el neokantismo: autodeterminación como aspiración a un modo de acción que estuviese «racionalmente motivada», apoyada en razones explicitables como argumentos en el seno del discurso intersubjetivo.

Llegados aquí me gustaría ahora recobrar en este contexto la atención que más arriba dedicamos al «caso Schneider» comentado por M.-Merleau-Ponty. Baste mencionar que Schneider era capaz de obrar por deber y encontrar razones reflexivas para sus actos. Considerando la patología ya referida, se podría decir que Schneider no es autónomo en un sentido más radical que en el pensado por el racionalismo cognitivista. No es autónomo, no porque esté dañada su capacidad para «dirigir racionalmente» la vida, sino en el sentido de que no posee una «dirección» en la vida sensible, un sustrato motivacional previo al orden de las razones y cuya ausencia, sin embargo, deja huérfanas a las razones explícitas, como si fuesen jugadas posibles sin un campo de juego. También, como refiere Blankenburg, los esquizofrénicos hebefrénicos sólo pueden volverse sobre sí de un modo impersonal, como si fuesen constantemente espectadores y nunca «agentes» de su acción en un sentido genuino. Y precisamente este imperio de la excentricidad reflexiva les impide —contra lo que el habermasiano podría esperar— el beneficio de la autonomía. Para actuar en el contexto del mundo de la vida, cuando éste reclama de ellos internarse participativamente como actores y realizar una posibilidad de sentido «propia», no encuentran asidero en una «comprensión de sí» y se ven obligados a tomar en préstamo —heterónomamente— las orientaciones comprensivas del otro. Reparemos en la circunstancia de que la vinculación a este «asidero propio», cuya ausencia impide una vida autónoma, es comprensible como una forma de pasividad. Lo que sumió a Anna Rau en el vacío y le condujo al suicidio es precisamente la carencia de una referencia pasiva al mundo, una capacidad para «dejar ser» en sí al flujo espontáneo de vivencia y «dejarse ser» en situación³⁷. La peculiaridad de esta forma de pasividad es que resulta productiva hasta el punto de que cabe deducir que ella es condición de la comprensión de un mundo de sentido. Esta paradoja recuerda la referencia de M.-Merleau-Ponty a la dimensión prerreflexiva del sujeto como una esfera de constitución pasiva de experiencia; en cuanto esfera de opacidad en la que la posición activa del *Cogito* se ausenta, decía de ella el fenomenólogo francés que es un «sí mismo» caracterizable como anónimo, como «nadie», pero no bajo la forma de un *nihil negativum*, sino en cuanto pasividad activa, porque es responsable, al fin, de la «posesión de un mundo»³⁸. Bajo otro punto de vista, podríamos redescubrir aquí los trazos de esa «capacidad de escucha» o disposición a dejarse

37 BLANKENBURG, *Der Verlust der Natürlichen Selbstverständlichkeit*, op. cit., pp. 94-105.

38 MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 299.

interpelar por lo dado en la experiencia, a la que Heidegger condicionó la apertura de sentido en la existencia³⁹.

Sin la presencia silenciosa de esta «pasividad activa» no puede el sujeto ser autónomo en un preciso sentido: no porque sea incapaz de justificar, mediante un esfuerzo excéntrico, su acción mediante razones, sino porque no puede auto-afectarse como «centro» de su vivencia y, por ende, porque no puede «hacerse cargo de sí» en la forma de un agente, de actor en una trama vital que, como se dijo, es «narrable» y comprensible «desde dentro». Sin la comprensión de sí «dejándose-ser» en el flujo de su vivencia, está condenado a una forma temible de heteronomía: carecerá de historia propia, y si se le atribuye una será sólo en cuanto sus actos son narrables por otros.

La forma de autonomía que está aquí en juego no apela en primer término a una autolegislación, que supedita la voluntad a leyes universales de la racionalidad, sino a un modo de «ser cabe sí» que, fenomenológicamente, es comprensible como acontecimiento prerreflexivo: apela a un «apoyarse en sí mismo», en el campo de la finitud existencial, con coraje e independencia. Ningún término me parece más adecuado hasta el momento para nombrar esta forma de autonomía que el que Heidegger utiliza en *Ser y Tiempo* cuando dice que al «sí mismo» le es propio el fundar los estados de su ser en su *Selbstständigkeit*. Este término es empleado en el lenguaje ordinario alemán en el sentido de «independencia» o «capacidad de vivir por sí mismo». Gaos lo traduce por «estado de ser en sí mismo»⁴⁰, pero me parece más oportuna la traducción francesa de Martineau que asume P. Ricoeur⁴¹: «mantenimiento de sí».

Ser autónomo, bajo esta perspectiva, significa «mantenerse en sí». Y ello pone en juego, a mi juicio, esa forma paradójica de «pasividad activa» que se ha señalado. El «mantenimiento de sí», como poder «atenerse a sí mismo», tomándose como patrón de medida, lleva aparejado el poder para «dejarme ser» en el mundo de la vida, de tal forma que pueda dar espacio a esa espontaneidad prerreflexiva e inobjetivable —«ser salvaje» en términos de Merleau-Ponty— que permite la emergencia productiva de un horizonte de sentido para la acción. Un «dejarme ser» activo, en la medida, también, en que afronta un reto difícil, el de fomentar que semejante pasividad creativa no quede obstruida en mí por modos posibles de huida o temor a los que estoy expuesto en el trato con el mundo; y de forma, además, que no resulte domesticada por una razón desgajada del mundo de la vida, por una forma de racionalidad que, impelida exclusivamente por la necesidad de justificaciones argumentativas de todo lo que nos atañe, se haya convertido, en su extremo, en un tribunal impenitente de la existencia, en tribunalización del mundo de la vida.

Quisiera añadir que esta forma de autonomía como «auto-mantenerse» implica un poder «dar cuenta de sí», responsablemente, cuyo sentido adquiere ya una dimensionalidad ética que Heidegger ha obviado en *Ser y Tiempo*. Me parece excelente la descripción que Ricoeur da de una de las formas modélicas en las que se lleva a efecto este sentido ético: la promesa. Un «sí mismo» que se ha hecho cargo de sí es capaz de decir: «aunque cambie mi deseo, aunque mi inclinación o mi opinión cambien», «me mantendré» en la palabra⁴².

39 HEIDEGGER, M., «De la esencia de la verdad», en HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XX, 109-133; p. 129. En lenguaje heideggeriano: aun cuando la presentación de los entes tiene lugar ante y por el *Da-sein*, éste no crea caprichosamente el espacio de sentido en el que el ente aparece; en el encuentro con el ente, el *Da-sein* responde, más bien, a un requerimiento; la manifestación del ser de lo real implica, así, una pasividad en el *Da-sein* que es condición del encuentro genuino con el mundo: la de dejar al ente «ser el ente que es».

40 HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, § 61; trad. cast. de J. Gaos, México, F.C.E., p. 330.

41 RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., pp. 118-120 y 341-349.

42 RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., pp. 118-120 y 328-330.

Llegados a este punto, habría que decir que las mismas razones que forzaron a considerar la interpenetración entre «identidad discursiva» e «identidad narrativa» obligan ahora a pensar el proyecto de autonomía del sí mismo como entrelazo o quiasmo entre sus dos modalidades analizadas. Por un lado, el horizonte de la «autodeterminación racional» es impensable sin el presupuesto del «mantenimiento de sí». Si el sujeto no puede «mantenerse en sí» ocupando cauces propios de autoexperiencia, ¿a qué agente serán aplicables las expectativas de autodeterminación racional? ¿No es un contrasentido que aspire el sujeto a «justificar su acción con razones» si la aspiración a dejarse-ser no le ofrece «razones para la acción», esas «razones» inobjetivables que sólo proporciona el «anhelo de ser»? Pero, por otro lado, e inversamente, el «dejarse-ser» que implica el «mantenimiento de sí» ¿no involucra, al mismo tiempo, el recorrido de una liberación respecto a motivos no-propios, impuestos por una coacción que puede ser tanto externa (una voluntad ajena), como interna (ese «ser ajeno» que, según Freud, habita la escena interior y que amenaza con convertir al yo en su marioneta)? ¿Y no se invoca, en dicho recorrido al ideal de una autodeterminación racional?

Ahora bien, estando interpenetradas, las dos condiciones señaladas del logro de un «sí mismo» autónomo poseen exigencias opuestas y apelan a competencias heterogéneas. Una de ellas exige un poder para situarse «céntricamente» en el mundo de la vida, en el espacio de la facticidad, para convocar desde ahí los lazos prerreflexivos con el mundo de forma que su orientación silenciosa y productiva se erija como nervadura de la acción y conduzca al «mantenimiento de sí». La segunda exige el poder para ensayar una posicionalidad excéntrica, es decir, una actitud distanciada y reflexiva respecto a la inmediatez de la experiencia.

Así, pues, las condiciones «céntrica» y «excéntrica» de la autonomía, el «mantenimiento de sí» y el atenerse a normas reflexivas, constituyen una polaridad ineludible e irreductible que es condición de la conquista de un «sí mismo». Tensión, de nuevo, insuperable dialécticamente. Al ideal de una síntesis es preciso renunciar: ningún plexo de justificaciones racionales podrá garantizarle al sujeto, individual o colectivo, ni la voluntad de escucha que implica el «mantenimiento de sí», ni el mantenerse fiel al anhelo de ser. Y este último, tanto porque es susceptible de una variedad impredecible, como porque carece de reglas determinables, jamás podrá ser racionalizado en forma discursiva. Valga el ejemplo siguiente: el sistema democrático es condición imperiosamente necesaria de una autodeterminación racional de la vida política. Pero el posible y deseable logro de un sistema democrático universalizado no podrá garantizar, al mismo tiempo, la salud de nuestra cultura viva, que depende también de los lazos que ésta mantenga con el mundo de experiencia, de los poderes creativos que sea capaz de desplegar y de la comprensión de su «sí mismo» a la que da curso.

Me gustaría aventurar ahora una tesis cuyo desarrollo excede ya los límites de este trabajo. Si la autonomía del «sí mismo» es un proyecto, ¿no está expuesta al riesgo de perderse, de extraviarse? Y si es así, ¿no sería necesaria una investigación de condiciones normativas y críticas que permitan hablar de posibles patologías en este terreno?

Respecto a la dimensión excéntrica de la ipseidad ha sido desplegada en nuestros días una investigación en este sentido. La «crítica de las ideologías» habermasiano-apeliana es precisamente una empresa que tiene como meta conducir al hombre a un modo de existencia en la que pueda ejercitar dicha condición excéntrica de su ser de modo libre y sin coacciones. Ahora bien, respecto a la dimensión que hemos llamado «céntrica» del «sí mismo», ¿es posible hablar de patologías o de grados de excelencia?

Parece incuestionable que el «mantenerse en sí» posee grados de excelencia. Pues sí, como

hemos dicho, supone un «dejar y dejarse ser», así como un «dar cuenta de sí», implica un poder de escucha al mundo de la vida, de receptividad respecto a lo que es dado en la experiencia. Y esta disposición de apertura al mundo puede ejercerse con coraje o minimizarse por obcecación o cobardía. En este punto, resulta iluminadora una tesis de Domingo Blanco. Lo que él llama el «diafragma interior» remite a ese fondo de pasividad creadora respecto al cual cabe preguntar, a su juicio, por criterios de estimación, criterios que permiten hablar, por ejemplo, de grados del «sentirse afectado» o del «tender hacia»⁴³.

No discuto que haya tales grados en la conquista del «sí mismo». Como he tratado de mostrar en otro lugar⁴⁴, las anomalías de la praxis no pueden ser entendidas sólo, como piensa Habermas, en un sentido cognitivista, en cuanto «consecuencia de soluciones *fallidas* y de respuestas *no válidas*», sino también, en un sentido cuasi-nietzscheano, como «síntomas de un decaimiento de la vitalidad»⁴⁵ que puede acontecer cuando los modos de interrogar al mundo se estrechan o se paralizan. Pero me gustaría sugerir que no es posible «disponer» de criterios positivos en este ámbito. ¿Cómo podríamos medir el grado de autoafección o de arraigo en la existencia antepredicativa del mundo de la vida? A mi juicio, de ningún modo imaginable: si dispusiéramos de criterios en este sentido, el «sí mismo» sería «disponible», el modo en el que se plenifica el «mantenerse en sí» sería determinable *a priori*. Pero la facticidad de la existencia no permite concebir, a este respecto, un *optimum*. El mantenerse en sí no prescribe de antemano un ideal de perfectibilidad.

Lo que sí cabe decir es que podemos detectar «criterios negativos», es decir, condiciones sin las cuales no sería posible la autorrealización autónoma del «sí mismo»; es posible hablar de formas de autorrelación que frenan o impiden, como obstáculos, la conquista del «sí mismo». Tales investigaciones quizás fuesen competencia de una fenomenología que mantuviese conexiones con una disciplina terapéutica, como la que emprende Blankenburg en vinculación con experiencias de psiquiatría. En este sentido, se podría concebir un análisis fenomenológico con incidencia en un crítica emancipadora. Análogamente a como el proyecto habermasiano de una teoría crítica tiene por meta una emancipación del hombre en el plano de su «autodeterminación racional», no sería imposible también definir un paralelo en este otro respecto fenomenológico del «mantenerse en sí». Como vengo manteniendo, el reto que empuja a la conquista de un «sí mismo» involucra el anhelo de ser. Con P. Ricoeur, podemos interpretar el sufrimiento como experiencia de una disminución de este *conatus* o esfuerzo por existir, una experiencia cuyo reverso es la disminución del poder de *obrar*⁴⁶. En este sentido, me parece, el método fenomenológico, en la medida en que facilita la comprensión de condiciones de un «sí mismo» autónomo y resuelto, puede, como contrapartida, desenmascarar modos concretos de autocomprensión (tanto en el individuo como en la cultura) en los que dichas condiciones quedan sepultadas o ahogadas. Y esta forma de desenmascaramiento, por hacer frente al sufrimiento y al autoextrañamiento, constituye un horizonte emancipatorio, un horizonte cuya divisa es liberar al hombre de los modos de autoafección que colapsan esa forma de autonomía del «sí mismo» que es el «mantenimiento de sí».

Me gustaría terminar saliendo al paso de una posible objeción a la idea central que articula todas las reflexiones anteriores. Que la tensión entre opuestos que es inherente a la conquista del sí mismo —entre «racionalización» y profundización del «anhelo de ser», entre «identidad discursi-

43 Cfr. BLANCO FERNÁNDEZ, D., «Libertad», loc. cit., pp. 270-286.

44 SÁEZ RUEDA, L., «Segregación o domesticación de la experiencia prerreflexiva», *Volubilis*, 1996, nº 4, pp. 35-53.

45 HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 249.

46 RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 355.

va» e «identidad narrativa», entre «autodeterminación racional» y «mantenimiento de sí»— haya sido caracterizada como insuperable, puede ser interpretado como síntoma de fatalismo. Cabe replicar, en espíritu unamuniano, que la oposición sin remedio, que empuja, quizás, a comprender la existencia como «trágica», no es, sin embargo, necesariamente obstáculo, sino por el contrario, motor de la acción. Y si es insuperable en una síntesis, no significa que por ello el «sí mismo» esté condenado a la frustración, sino que está, en cuanto viviente, siempre en ciernes, siempre en estado de forjarse, continuamente «*in statu nascendi*».

(octubre 1996)