

«EL OTRO ME LLAMA A LA RESPONSABILIDAD»

«THE OTHER CALLS ME TO RESPONSIBILITY»

Claude Romano<sup>1</sup>  
Université de Paris-Sorbonne/Australian Catholic University

clromano@wanadoo.fr

[Traducción de Juan David Zuloaga y Roberto Ranz]

**Resumen:** Este texto pretende legitimar, sobre la base de una reinterpretación libre de la fórmula de Levinas «el Otro me llama a la responsabilidad», una aproximación diferente a la cuestión del ser sí-mismo o ipseidad tal y como ha sido seguida por los filósofos del sí-mismo. Al definir la ipseidad en términos de responsabilidad respecto de los estados mentales o las actitudes sobre las cuales poseo una forma de autoridad, se le otorga a la ipseidad dos características principales: 1) se adquiere gracias a la educación y a la socialización; 2) no existe sino en el interior de una relación con el otro, pues es siempre el otro quien exige de mí que acceda a la ipseidad, y la ipseidad solo es posible ante el otro y cara-a-cara con él. El artículo concluye, así, en una confrontación entre dos caminos posibles para abordar la cuestión del ser sí-mismo y de la existencia en primera persona: un camino «sartriano» recientemente emprendido por Richard Moran y Charles Larmore, y un camino «levinasiano» el favor del cual querría abogar el autor de este texto.

**Palabras clave:** Sí-mismo, ipseidad, responsabilidad, alteridad, Levinas, Sartre.

**Abstract:** This text seeks to legitimate, on the basis of a free interpretation of Levinas' formula «The Other calls me to responsibility», a different approach to the problem of being oneself or Selfhood than the one generally followed by the philosophies of the Self. In defining Selfhood in terms of responsibility with respect to mental states or attitudes on which I possess a form of authority, it gives to Selfhood two main characteristics: 1) it is acquired through education and socialization; 2) it exists only within a relation to the other person, for it is always the other person who requires from me that I accede to Selfhood, and this Selfhood is only possible in front of another person and towards him or her. The conclusion of this paper puts in opposition two different paths towards the understanding of Selfhood or Firstpersonal existence: a «sartrian» path recently taken by Richard Moran and Charles Larmore, and a «levinassian» path advocated by the author.

**Keywords:** Self, selfhood, responsibility, alterity, Levinas, Sartre.

---

<sup>1</sup> Este texto es la retranscripción de una conferencia pronunciada el 28 de marzo de 2014 en la Escuela Normal Superior en el seminario «Lecturas Levinasianas: otra vía fenomenológica» coordinado por Danielle Cohen-Levinas y Alexandre Schnell en el marco de los Archivos Husserl de París. Quiero aprovechar esta ocasión para agradecer a mis dos colegas su invitación.

En vez de comentar el pensamiento de Levinas en cuanto tal, quisiera, en las notas que siguen, indicar de qué manera, en mi opinión, este pensamiento puede nutrir la reflexión filosófica contemporánea, y en especial la reflexión en torno a los vínculos que es posible anudar entre ipseidad y responsabilidad.

Quisiera para ello reflexionar sobre la fecundidad de un tema levinasiano: el de una responsabilidad que no solo es siempre responsabilidad *ante* el otro, sino que está *instituida por el otro* y tiene al otro como *fuerza y origen*. Si, en efecto, la mayor parte de los filósofos fundamentan la responsabilidad sobre la libertad del agente y su poder de autodeterminación, Levinas propone por contra que la verdadera responsabilidad proviene de un «afuera» absoluto del sujeto, de una trascendencia, de un imperativo ético que se confunde con el rostro mismo del otro. Es el otro, y solo él, quien me llama a la responsabilidad. Conviene precisar de entrada que esta idea difiere de otra, muy difundida, según la cual nuestra responsabilidad se fundamentaría en última instancia en nuestras obligaciones sociales, y por ende en las instituciones (en lo que Levinas denomina la dimensión del «tercero»). Muy al contrario, este tipo de mandato dirigido por el otro se fundamenta en el carácter *an-árquico* del propio rostro: el rostro nos interpela y nos exige más allá de todo código social, de todo *corpus* de reglas instituidas, de toda ley positiva. Este imperativo que me alcanza a través del rostro no tiene un origen preciso. Para decirlo en un lenguaje que no es levinasiano, en el caso de este imperativo estamos más acá de todo derecho positivo, al nivel de lo que los teóricos del derecho llaman «el estado de naturaleza». Este mandato y esta exigencia vienen de «más lejos», de «más arriba» que todo el conjunto de obligaciones y disposiciones legales.

Al resumir de este modo las palabras de Levinas, soy muy consciente de que no retengo más que una parte ínfima de las mismas. Dejo en particular de lado, y de manera deliberada, otros aspectos de la responsabilidad tal como la entiende Levinas. No comento especialmente dos aspectos fundamentales de la misma: 1) su carácter infinito; 2) su carácter substitutivo: esta responsabilidad, en efecto, es *para-el-otro*, en el sentido de que consiste para mí en comportarme como garante suyo *en su lugar*; soy responsable del otro hasta en su responsabilidad. Este carácter «substitutivo» de la responsabilidad levinasiana no me interesa en lo que ahora me ocupa, y ello al menos por dos razones. En primer lugar —y me parece una razón más que válida— porque no estoy seguro de entender lo que significa verdaderamente esta tesis. Existen por supuesto casos en los que yo tomo sobre mí la responsabilidad de otro. Son casos en los que el otro *no* es considerado responsable de sus actos (como ocurre con los menores o en los casos de alienación mental). Pero ¿puede uno en verdad extender este modelo al *otro hombre en general*? En segundo lugar porque, en el tratamiento de este tema levinasiano que quisiera proponer, esta responsabilidad hiperbólica no juega papel alguno: la única responsabilidad que será objeto de estas reflexiones es una responsabilidad *ante el otro*, ciertamente, pero «para mí».

La afirmación sobre la que quisiera detenerme —y que retoma mi título— solo atañe a un aspecto muy limitado de la perspectiva levinasiana. Podemos leer en *Humanismo del otro hombre* la afirmación siguiente: «Ser Yo significa [...] no poder sustraerse a la responsabilidad»<sup>2</sup>. Es esta conexión esencial entre ser un sí mismo y ejercer una forma de responsabilidad lo que me interesará en estas páginas. Una de las particularidades del pensamiento de Levinas es que reconduce esta responsabilidad a una forma de «pasividad» con relación al otro, a la relación singular con el otro que se anuda en el cara a cara, más acá de la positividad de un derecho e incluso, en cierto modo, más acá de toda ética concebida como conjunto de prescripciones y obligaciones. Aquí la propia relación con el otro posee «fuerza de ley» con carácter previo a la enunciación de la menor ley positiva. Quisiera inspirarme en esta idea para intentar mostrar su fecundidad en un contexto que no es exactamente levinasiano: el de un pensamiento de la ipseidad. Me hace falta, entonces, comenzar precisando qué entiendo por tal.

<sup>2</sup> E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*, trad. de Daniel Enrique Guillot, Siglo XXI, Madrid, 1974, p. 62.

## La ipseidad en cuanto atestiguación

Los pensamientos de la ipseidad difieren profundamente de los pensamientos del «yo», del «ego» o del «self»; más aún: se constituyen de entrada en relación crítica respecto a la problemática del «yo» y las egologías poscartesianas en su conjunto.

La cuestión del yo no aparece en la filosofía antes de Descartes y Pascal (el primero que empleó la palabra «yo» como sustantivo en francés). El yo es, en sentido fuerte, una *invención* de filósofos, cosa que muchos de ellos a menudo suelen ignorar u olvidar, y esta invención —como toda invención— tiene lugar en un contexto determinado y responde a problemas muy precisos.

1) En primer lugar, el yo, por el sesgo de la fórmula «*ego ille*»<sup>3</sup>, es introducido por Descartes en un *contexto dualista*, es decir, un contexto en el cual queda excluido por razones de principio responder a la cuestión de saber quién es aquel que dice «*ego sum, ego existo*»: el ser humano, el individuo Descartes o, incluso, el compuesto psicofísico que lleva este nombre. Dos consideraciones fundamentales prohíben tal respuesta. En primer lugar, Descartes tiene por axioma indiscutible que quien piensa es un espíritu, y no un ser humano: como dirá en las *Segundas repuestas*, «todo cuanto puede pensar es espíritu, o es llamado espíritu; ahora bien, pues entre cuerpo y espíritu hay distinción real, ningún cuerpo es espíritu. Por consiguiente, ningún cuerpo puede pensar»<sup>4</sup>. En segundo lugar, la no asignación al pensamiento de otro «sujeto» distinto al ego viene dictada por el «orden mismo de las razones», pues suponiendo que el sujeto de la *cogitatio* sea el hombre (el compuesto psico-físico), o incluso el alma concebida como una especie de cuerpo, este sujeto caería ipso facto bajo el manto de la duda hiperbólica y no podría procurar a la ciencia buscada *fundamentum inconcussum* alguno. Es por tanto al término de una marcha consistente en descartar sucesivamente todos los pretendientes tradicionales a estatus de sujeto de la *cogitatio* —a saber: el hombre, el cuerpo, el alma entendida en un sentido tradicional, en cuanto principio de vida— como Descartes acaba por atribuir al pensamiento el sujeto más neutro y más indeterminado posible, a saber, precisamente el ego entendido como pura *res cogitans*. Es preciso añadir que la palabra «res» no ha sido escogida aquí al azar, ya que «res» en la metafísica de Scoto designa el concepto más general y, por ende, el más vacío de contenido, el más indeterminado, es decir, el puro *aliquid* definido como *non-nihil*, «aquello que no es nada». En otros términos, para que la introducción del yo en filosofía tenga un sentido, tal cosa requiere que *hablar del «yo»* y *hablar del hombre* no se refieran a lo mismo. La invención del yo está vinculada al contexto dualista que preside la introducción de este concepto, y que solo es susceptible de *legitimar* esta introducción. El hecho de que este dualismo sea «superado» por

<sup>3</sup> El pasaje en el que Descartes introduce en latín una expresión que puede traducirse por «el yo» es un pasaje de la *Segunda Meditación: Nondum vero satis intellego, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum* (AT, VII, 25; R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 24). Esta es la traducción del duque de Luynes: «Pero yo todavía no conozco con suficiente claridad lo que soy, yo, que sé con certeza que soy». Michèle Beyssade propone: «Pero no conozco todavía con una intelección suficiente qué es este yo, lo que yo soy, yo que ahora con toda necesidad soy». Como ha señalado Vicent Carraud, «Ille» puede ser aquí, o bien un pronombre demostrativo, o bien un adjetivo demostrativo seguido de un sustantivo: «*ego ille*» debe entonces ser vertido por «este yo» (cf. Vincent Carraud, *L'invention du moi*, PUF, París, 2010, especialmente pp. 57-58). Es lo que hace Michèle Beyssade, pero no el duque de Luynes que parece esquivar la dificultad. Sin embargo, la frase de Descartes revela una cierta confusión sintáctica, pues si debe ser vertida de forma literal al francés, daría lugar a la siguiente construcción: «Pero yo no conozco todavía con una intelección suficiente lo que soy, este yo que ahora con toda necesidad soy». Ahora bien, «este yo [...] que [...] soy» es gramaticalmente incorrecto, en la medida en que «este yo» requiere un verbo conjugado en la tercera persona del singular. Michèle Beyssade evita la dificultad al repetir «yo» según dos empleos diferentes, una primera vez como sustantivo, y una segunda como pronombre personal de la primera persona que requiere un verbo conjugado en primera persona: «[...] qué es este yo, lo que yo soy, yo que ahora con toda necesidad soy». La misma dificultad se presenta en latín: si «ego» es un sustantivo, el verbo debe ser conjugado en tercera persona del singular: deberíamos tener no «*sum*» sino «*est*». Por paradójico que sea, la frase latina revela pues un empleo del «ego» en el que esta palabra tiene a la vez dos funciones sintácticamente distintas, la de un sustantivo acompañado de un «*ille*» que juega el papel de adjetivo demostrativo, y la de un pronombre personal que rige el verbo final empleado en primera persona del singular. Para introducir su novedad conceptual, se ha visto obligado a retorcer la sintaxis hasta hacerla rigurosamente incorrecta. En la carta a Colvius del 14 de noviembre de 1640, expresará esta vez en francés su invención conceptual. Confrontando su propio «cogito» con el de San Agustín, escribirá: «En lugar de servirme [del “cogito”] para conocer que este yo, que piensa, es una sustancia inmaterial» (AT III, 247).

<sup>4</sup> Descartes, AT IX, 104. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, op. cit., p. 109.

Descartes (se sabe con qué dificultades) en la *Meditación sexta* no cambia absolutamente nada este estado de cosas. Allí donde el yo tiene sentido en filosofía, ya sea en Locke (con la invención del «Self»), en Kant, en Fichte o en Husserl, por no citar más que algunos ejemplos, la lógica misma de este concepto excluye que pueda ser reemplazado por «el hombre» o por «el alma»: esto es lo que podrá otorgar a este «yo» un estatus trascendental.

2) Es absolutamente esencial al yo, tal como es introducido por Descartes, que esté dado a sí mismo anteriormente a toda otra cosa, antes que al mundo y a sus objetos, pero también anteriormente a los otros «egos». El yo está dado a sí mismo en una *evidencia absoluta*, su existencia es absolutamente indubitable, mientras que la existencia de los objetos del mundo y de los otros permanece aquejada de incertidumbre. En estas condiciones, pertenece esencialmente al ego que pueda estar solo en el mundo —nada permite *a priori* descartar tal posibilidad—. Nada prohíbe que yo esté *siendo solo un yo o que yo sea un yo totalmente solo para mí*. Las egologías descansan sobre una base inevitablemente solipsista. Por «solipsismo» no hace falta entender una tesis filosófica expresamente sostenida por los filósofos del yo a propósito de los cuales es preciso entender una *objeción* que se les debe plantear. Ninguno de los autores que he citado cree ser solipsista; todos claman alto y fuerte que no lo son e intentan, en el mejor de los casos, completar la egología con un pensamiento de la intersubjetividad. Pero esta rectificación llega demasiado tarde ya que está inscrito en la *formulación misma del problema* que da su impulso a las egologías que un yo solo en el mundo no tiene nada de contradictorio. Por tanto, el yo solo tiene sentido en filosofía si se acepta el carácter bien fundado de esta formulación del problema con su deriva solipsista inevitable.

3) Por último, el concepto de yo es retomado por diversos filósofos que siguen las huellas de Descartes con vistas a responder a otro problema adicional: el problema de nuestra identidad numérica a través del tiempo. El yo es aquello que asegura nuestra identidad con nosotros mismos, afirman ellos, o también aquello que hace de nosotros un solo y mismo espíritu (incluso un solo y mismo ser humano) en diferentes momentos de nuestra historia. Para los pensamientos del yo, nuestra identidad a través del tiempo (cosa que es un hecho incontestable) no podría pensarse de otro modo que postulando la existencia en nosotros de un sustrato inmutable que persiste desde el primer hasta el último instante de nuestra vida, o, al menos, de una estructura inmutable de nuestra consciencia. En el primer caso, obtenemos un yo substancial, como en Descartes; en el segundo, se trata de un simple principio de continuidad psicológica fundado sobre el recuerdo, como ocurre en Locke. En ambos casos, la identidad es reconducida a una forma de inmutabilidad. Esta afirmación no solo es problemática en sí misma, sino que de ella se sigue la consecuencia siguiente: *no puedo dejar de ser un yo sin dejar de ser yo y, por ende, sin dejar de ser sin más*; no puedo perder mi yo sin perderme yo mismo. *El yo es inalienable o no es*.

Esta breve caracterización del horizonte en el que se inscriben los pensamientos del yo permite comprender, por contraste, la especificidad de los pensamientos de la ipseidad.

1) En primer término, la cuestión de la ipseidad no es en modo alguno la cuestión de una especie de entidad que haría falta denominar «yo» y que existiría en nosotros bajo forma alguna, bajo una forma distinta de nuestra propia existencia de ser humano o de individuo. La ipseidad no designa una especie de entidad, sino una *manera de ser* o de existir: *eine Weise zu sein, eine Weise zu existieren*, como escribe Heidegger<sup>5</sup>. Ricoeur llega a la misma conclusión<sup>6</sup>. En cuanto manera de ser, la ipseidad pertenece necesariamente a aquel que existe de esta manera: el individuo, el ser humano o cualquier nombre que se le dé. Según Heidegger, esta existencia en propio o en persona (*ipse*) está caracterizada como «autenticidad», *Eigentlichkeit*, es decir, como una forma de autonomía existencial en virtud de la cual yo me determino por mí mismo a ser de tal o cual

<sup>5</sup> «Con la expresión “sí mismo” [“Selbst”] hemos respondido a la pregunta por el *quién* del Dasein. La ipseidad [Selbstheit] del Dasein fue determinada formalmente como una *manera de existir*, es decir, no como un ente que está-ahí. Ordinariamente no soy *yo mismo*, sino el uno-mismo, el *quién* del Dasein. El ser-sí-mismo propio se determina como una modificación existencial del uno, modificación que es necesario delimitar existencialmente». M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübinga, 161986, §54, p. 267; *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 287.

<sup>6</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1990, p. 13:«[...] mi hipótesis de trabajo, escribe Ricoeur, [es aquella] según la cual la distinción entre ipseidad y mismidad no trata sólo de dos constelaciones de significaciones, sino de dos modos de ser». [P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, Madrid, 1996, p. 342].

modo, a adoptar tal o cual tipo de existencia, en lugar de dejarme prescribir mis posibilidades por los otros o «el Uno». Según Ricoeur, la ipseidad está pensada, más bien, en términos de atestación; es decir, de un compromiso en virtud del cual respondo a la sollicitación del otro y me convierto en garante de mí mismo ante a él, respondiéndole: «¡Puedes contar conmigo!»<sup>7</sup>. Con independencia de la importancia de esta diferencia, en ambos casos, la ipseidad en cuanto manera de ser es indisociable de aquello de lo que es manera de ser, de tal modo que se cortocircuita todo contexto dualista y no se plantea afinidad particular alguna con el idealismo. Poco importa a este respecto que, en *Ser y tiempo*, Heidegger haya continuado adhiriéndose a una forma de idealismo: este hecho no me atañe aquí.

2) A diferencia del yo, la ipseidad, es decir, la existencia *en persona*, implica ya la coexistencia con los otros, en la medida en que la ipseidad es en realidad *una modalidad de esta relación con los otros*. En Heidegger, la autonomía existencial solo tiene sentido como contra-posibilidad con relación a una heteronomía en la que soy víctima del Uno, estoy bajo su dominio, y sucumbo a una forma de alienación, de *Entfremdung*. En Ricoeur, de manera mucho más neta, la ipseidad en cuanto atestación es el modo mismo según el cual me comprometo ante el otro y me convierto en garante de mis propios compromisos. Como escribe Ricoeur, se trata de comprender «La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad»<sup>8</sup>. En las dos conceptualizaciones, la ipseidad está intrínsecamente vinculada a la responsabilidad; a una responsabilidad del Dasein hacia sí mismo, en el caso de Heidegger, o a una responsabilidad ante el otro en el caso de Ricoeur. En la llamada de la conciencia, escribe Heidegger, «comprendiendo la llamada, el Dasein deja que el sí mismo más propio *actúe en él* desde el poder-ser que él ha escogido para sí. Tan solo de esta manera puede el Dasein ser responsable (*verantwortlich sein*)»<sup>9</sup>. En cuanto a Ricoeur, él subraya que la ipseidad ha de ser pensada como fiabilidad; es decir, como el compromiso de cumplir las promesas y, a la postre, como «promesa de la promesa»<sup>10</sup>. Él subraya a continuación que su análisis de la ipseidad «conduce al umbral de los trabajos de E. Levinas»<sup>11</sup>, en la medida en que «el otro me constituye responsable; es decir, capaz de responder»<sup>12</sup>; «la relación con el otro es aquí evidente, añade Ricoeur, en la medida en que siempre prometo a otro; y es otro quien puede exigir que cumpla mi promesa; de manera más fundamental, es él quien cuenta conmigo y espera que yo sea fiel a mi promesa»<sup>13</sup>. A este respecto, Ricoeur va mucho más allá que Heidegger en la toma de conciencia del hecho de que nadie puede ser «sí mismo» (*ipse*) si no es ante otro y por otro.

3) Por último, pese a ciertas ambigüedades sobre las cuales no insistiré, pues las he comentado en otros lugares<sup>14</sup>, ambos autores disocian la cuestión de la ipseidad de la cuestión de la identidad en el sentido de identidad numérica, pese a que no van muy lejos en esta disociación —en particular Paul Ricoeur que continúa pensando la ipseidad como una forma de identidad (y habla de «*identidad-ipse*»). En realidad, la lógica de la cuestión de la ipseidad es por entero diferente de la lógica de la cuestión de la identidad. La cuestión de ser sí mismo (*ipse*) no es en modo alguno la cuestión de saber aquello que permite que nos identifiquemos y re-identifiquemos a través del tiempo; es la de saber si adoptamos o no cierta *postura existencial*, aquella que consiste en responder de nosotros mismos y de nuestros actos y, por ende, la postura de aquel con quien uno puede contar y que no se zafa de sus responsabilidades. Más aún: la ipseidad se caracteriza por el hecho

<sup>7</sup> *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 312. [P. Ricoeur, trad. cit., p. 293].

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 367. [Trad. cit., p. 352]

<sup>9</sup> *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 288; trad. cit., p. 306. Pero para Heidegger, no lo olvidemos, «la resolución para consigo mismo (*Entschlossenheit zu sich selbst*)» precede y funda la sollicitud auténtica. Cf. *Sein und Zeit*, p. 298; trad. cit., p. 316: «Sólo la resolución para sí mismo pone al Dasein en la posibilidad de dejar “ser” a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la sollicitud anticipante y liberadora (*vorspringend-befreiende Fürsorge*). El Dasein resuelto puede convertirse en “conciencia” de los otros. Del modo propio de ser-sí-mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia, y no de ambiguos y mezquinos acuerdos ni de locuaces fraternizaciones en el uno en lo que él pueda emprender».

<sup>10</sup> P. Ricoeur, *Anthropologie philosophique. Essais et conférences 3*, Seuil, París, 2013, p. 352.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 388.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Anthropologie philosophique*, *op. cit.*, p. 351.

<sup>14</sup> C. Romano, «Identité et ipséité : l'apport de Ricoeur et ses prolongements», en Marc-Antoine Vallée (ed.), *Du Texte au phénomène. Parcours de Paul Ricoeur*, Mimesis Edizioni, Milán, en prensa.

de que puede estar alienada o perdida —a diferencia del «yo» que es inalienable o no es—. Los pensamientos de la ipseidad procuran necesariamente un lugar a todas las modalidades de existencia deficientes en las que fracasamos a la hora de ser nosotros mismos y que van desde formas superficiales y reversibles de regates o fugios de nuestra responsabilidad hasta la alienación psiquiátrica en el sentido riguroso del término, es decir, hasta la carencia pura y dura de toda posibilidad de respuesta en propio o en primera persona al mandato que procede del otro.

Estoy ahora en condiciones de formular de modo más preciso mi pregunta y que es la siguiente: ¿cómo pensar de manera más precisa esta referencia al otro que está inscrita en el corazón del concepto de ipseidad?

La respuesta a esta pregunta nada tiene de evidente, como lo mostrará, si es necesario, el hecho de que aquel que ha ido más lejos en el reconocimiento de la necesidad de inscribir la relación con el otro en el seno de la ipseidad es también quien ha parecido recular en el último momento ante la idea según la cual lo «otro» aquí en juego sería el *otro* —el otro hombre—. Conviene citar, a este respecto, el texto bastante desconcertante casi al final de *Sí mismo como otro* en el que la referencia al *alter* inscrita en el corazón de la *ipseidad* es objeto, en el último momento, de una extraña neutralización, puesto que Ricoeur nos dice de este *alter* que puede revestir diferentes figuras, la de la alteridad a sí de la conciencia moral, la del otro hombre o incluso la de Dios:

Por otro lado, compartiendo con E. Levinas la convicción de que el otro es el camino obligado de la conminación, me permitiré subrayar cierta equivocidad en el plano puramente del estatuto del Otro, sobre todo si la alteridad de la conciencia debe considerarse como irreductible a la del otro [...] Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no sabe y no puede decir si ese Otro, fuente de la conminación, es otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación —tan constitutiva de mí mismo en mi deuda respecto de ellos—, o Dios —Dios vivo, Dios ausente—, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene<sup>15</sup>.

La referencia al otro que parecía tan transparente cuando Ricoeur hablaba de una promesa hecha *a alguien*, a aquel que tiene el derecho de esperar de mí que yo cumpla mis compromisos, tiende ahora a disolverse tras una referencia mucho más vaga a una alteridad *en general*, a un Otro que puede revestir muchas formas, la de la conciencia moral, pero también la de un Dios ausente e incluso la de un ancestro anónimo. Pero ¿no habría que decidir entre estas diferentes posibilidades, y de manera ejemplar entre estas dos posibilidades bien distintas: una conciencia moral «interior» y un otro en el sentido del *otro* —vivo o muerto, poco importa—?

## Iipseidad y responsabilidad

Para intentar aproximarme del modo que me parece más conveniente a fin de formular el problema de la ipseidad, quisiera detenerme en esta noción de responsabilidad. La responsabilidad posee la siguiente estructura: 1) yo respondo de algo; 2) yo respondo de ello *ante alguien* que puede legítimamente intimarme a responder de ello; 3) Yo respondo de ello *por cuanto* que poseo una forma de autoridad para responder de ello. En el caso más simple, respondo de acciones y conductas —lo que implica que estas conductas me pueden ser atribuidas; es decir, que yo haya actuado en este caso con conocimiento de causa y de manera intencional—. Sin embargo, este caso está lejos de ser el único. En efecto, yo no respondo solamente de actos; puedo responder también de personas, por ejemplo de personas que están bajo mi tutela o mi autoridad; respondo igualmente de pensamientos, deseos, convicciones y así sucesivamente. Conforme a este concepto amplio de responsabilidad, esta se extiende más allá de las meras acciones intencionales, no solo a las consecuencias de dichas acciones, sino a aquello que, hablando con propiedad, no constituye una *acción*: por ejemplo, las creencias o los deseos.

Pero ¿qué significa aquí «responder de...»? Propongo distinguir dos aspectos de esta actitud: 1) Existe en primer lugar la responsabilidad en sentido moral y jurídico; es decir, la imputabilidad; esta se refiere a una acción llevada a cabo por nosotros mismos o por cualquier persona que se encuentre bajo nuestra autoridad,

<sup>15</sup> *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 409. [P. Ricoeur, trad. cit., pp. 396-7].

y consiste en asumir las consecuencias del juicio al que puede referirse dicha acción, en afrontar el elogio o la reprobación y todas las formas de sanción y castigo a los que ella de lugar. 2) De esta responsabilidad (o imputabilidad) en sentido estricto, referida a actos o conductas, distinguiré una responsabilidad en sentido más débil que engloba el conjunto de nuestras actitudes, es decir, nuestros pensamientos, creencias, sentimientos, emociones, intenciones (formuladas o no), y denominaré a esta responsabilidad «la exigencia de rendir cuentas» (en inglés, no *responsibility*, sino *answerability*). En efecto, a propósito de una acción, pero también de un pensamiento, de un sentimiento, etc., a menudo se nos pide que nos expliquemos, que exponamos las razones capaces de proporcionar una justificación de los mismos, es decir, que intentemos esclarecer, situándolo en un contexto más amplio, aquello que subyace a nuestro sistema motivacional en su conjunto. Por ejemplo, a propósito del miedo no ejercemos, en sentido estricto, una responsabilidad (salvo en casos particulares: un soldado puede ser considerado responsable de su miedo si este lo induce a fugarse de su puesto o a desertar), pero podemos estar obligados a explicarnos exponiendo las razones que lo justifican.

La actitud que consiste en *responder de...*, por ejemplo, en dar razón en favor de lo que uno cree o juzga ser verdadero, o en favor de un acto que uno ha realizado, es, podría decirse, una forma *activa* de responsabilidad: consiste en *responder* de algo. Esta responsabilidad, en cuanto conducta activa, descansa ella misma en una responsabilidad pasiva. Solo puede responder de lo que hace o cree aquel que es *responsable* de todo eso. Solo puede *reivindicar* que se le considere responsable aquel que tiene títulos que hacer valer a favor de esta responsabilidad. Por ejemplo, para hacerse responsable confesando algo, hace falta ser realmente el agente de la acción que uno confiesa (y haber actuado con conocimiento de causa). Tenemos en ese caso una verdad de esencia. En efecto, sería totalmente incongruente (e incluso absurdo) que alguien haga un acto de responsabilidad allí donde no se puede hacer valer responsabilidad alguna. Si alguien afirma, por ejemplo, que asume la responsabilidad de la colisión entre dos estrellas, su afirmación ni siquiera tiene sentido. Y lo mismo sucede en el caso de aquel que se declarara garante de la acción de otro —excluyendo, claro está, los casos ya mencionados de irresponsabilidad y tutela—. Tal reivindicación de responsabilidad ni siquiera es inteligible. No comprendemos lo que reivindica tal individuo, pues falta en este caso el tipo de autoridad necesaria sobre la acción (o sobre la opinión, el sentimiento, etc.) para que esta reivindicación tenga sentido.

¿Qué sucede si abandonamos ahora la esfera de la responsabilidad respecto a las *acciones* y nos preguntamos por las formas de responsabilidad respecto a las creencias, intenciones o sentimientos?

Examinemos el caso de las creencias. Las creencias tienen de particular que poseen una pretensión de verdad. Es precisamente esta pretensión de verdad lo que hace que nuestras creencias no dependan de nuestra buena voluntad: yo no puedo elegir creer *p* haciendo abstracción de la cuestión de saber si *p* es verdadera. Evidentemente, yo puedo  *fingir*  creer algo que en realidad no creo; pero no puedo creer de buena fe algo que yo sé que es falso —lo que tiene por consecuencia, como ha subrayado Bernard Williams, que mis creencias, a diferencia de mis acciones, no son intencionales—. Además, toda creencia se integra en un sistema de creencias. Si pudiese decidir creer cualquier cosa según mi buena voluntad, sería preciso no solo que me adhiriese a esta creencia prescindiendo de su verdad, sino que haría falta además que pudiese modificar, poco a poco, todo mi sistema de creencias, en la medida en que mis creencias dependen unas de otras<sup>16</sup>; uno no puede adoptar una creencia falsa sin estar obligado a adoptar otras muchas. Pero si nuestras creencias no son intencionales, ¿se puede todavía hablar de una responsabilidad para con ellas? Sí, sin duda, en la medida en que entendamos por dicha responsabilidad la exigencia que tenemos de responder de ellas. En efecto, si hay una cosa que *nos incumbe*, hacemos bien en revisar nuestras creencias en función de nuestras mejores razones. No podemos, ciertamente, creer *ad libitum*; pero podemos *examinar* nuestras creencias, *evaluarlas* a la luz de las razones que tenemos para adoptarlas o no, consagrar a este examen todos nuestros esfuerzos y nuestra atención, y así sucesivamente. A este respecto, somos responsables de lo que creemos. No solo en el sentido de que hay creencias moralmente condenables (todas las formas de racismo y de xenofobia, por ejemplo), sino también en el sentido de que el vínculo esencial existente entre creencia y justificación nos intima a examinar nuestras creencias y asumir una responsabilidad respecto a ellas, la responsabilidad de dar razón o justificación de las mismas. En otras palabras, *tenemos que responder de nuestras creencias por cuanto que nuestras creencias*

<sup>16</sup> B. Williams, «Deciding to believe», en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 136-151.

se subordinan a una exigencia de racionalidad. Nuestras creencias solo lo son verdaderamente en la medida en que somos capaces de no adoptarlas al azar y de someterlas a un proceso de evaluación en base a nuestras mejores razones: determinamos lo que creemos en función de lo que nos es preciso creer.

Esta situación es bastante pareja a de la segunda categoría de actitudes que quisiera examinar: las intenciones o voliciones. Ciertamente, resulta más posible querer según la buena voluntad que creer según la buena voluntad —pero sería preciso con mucho que nada viniese a limitar la extensión de nuestras voluntades o intenciones: no solo las intenciones que podemos tener están limitadas por lo posible y lo imposible (cosa que evidentemente sucede también en el caso de nuestras acciones), sino que además conseguimos tan poco la mayoría de nuestras intenciones *al elegir* tener dichas intenciones como alcanzamos nuestras creencias *al elegir* adoptar tales creencias. En realidad, muchas de nuestras intenciones provienen simplemente del hecho de que aceptamos ciertas normas; es decir, ciertas consideraciones relativas a lo que *debemos* hacer en circunstancias dadas —y no solo no escogemos estas normas, sino que a menudo no somos ni siquiera conscientes de conformarnos a ellas—. Así, resulta completamente falso afirmar que *escogemos* la mayor parte de nuestras intenciones. De nuevo, el tipo de responsabilidad que ejercemos con relación a nuestras intenciones no es el que mantenemos respecto a una acción o una conducta. Cercana a la responsabilidad que tenemos respecto a nuestras creencias, esta responsabilidad significa que tenemos que responder de la *racionalidad* de las intenciones a la luz de nuestras mejores razones.

La situación es muy distinta para el tercer tipo de actitud que quisiera examinar: los sentimientos, las emociones, las tendencias, gustos, predilecciones, etc. En efecto, lo característico de estas actitudes que clásicamente se asignan a la sensibilidad es una forma de opacidad en atención a las exigencias de la racionalidad. No que estas actitudes no estén motivadas por razones; lo están. Sino que estas razones, si son necesarias —al menos en los casos normales—, no son jamás *suficientes* para motivar la suscitación de un sentimiento o una emoción. Para poder amar Roma debo encontrar en esta ciudad características que le confieran encanto y la hagan amable a mis ojos; pero es del todo pensable una situación en la que pueda enumerar estas características acabando por reconocer que no *amo* Roma. Para amar algo efectivamente, no basta con tener buenas razones para ello. He aquí por qué el régimen de la afectividad es el propio de una espontaneidad: los sentimientos, las emociones se me imponen, se producen según su propia iniciativa, de tal suerte que permanecen en ocasiones oscuros para mí mismo y puedo *terminar por reconocer* que siento una inclinación por tal persona o que, decididamente, no me gusta Mozart. La espontaneidad emocional es un rasgo esencial de la vida afectiva: tal espontaneidad no significa que no pueda controlar o reprimir, al menos hasta cierto punto, mis sentimientos, gustos o predilecciones; pero significa que no puedo reprimirlos del todo *conservando su espontaneidad* que es en este caso la prueba de su expresividad: las emociones y los sentimientos son expresiones de mí mismo *en cuanto que son espontáneos*. Esta es la razón por la que intentar controlar los sentimientos equivale siempre a una violencia sobre sí. Stendhal hablaba de sí mismo en estos términos: «Pero en el fondo, querido lector, yo no sé lo que soy: bueno, malvado, espiritual, tonto. Lo que sé perfectamente son las cosas que me causan pena o placer, lo que deseo o lo que odio»<sup>17</sup>. Lo que no significa que no haya situaciones en las que esta violencia sea sin duda necesaria.

Habría que hacer otras distinciones. De manera especial, sería preciso distinguir los *Stimmungen*, los templos de ánimo, como la angustia o la serenidad, de las emociones propiamente dichas: los primeros son más impermeables u opacos a las razones que las segundas. El punto importante, para la tipología sucinta que quisiera esbozar, es el siguiente. Dada la conexión esencial existente en la esfera afectiva entre opacidad motivacional, espontaneidad y expresividad, la responsabilidad que yo ejerzo respecto a mis emociones y sentimientos no puede tener el mismo estatuto que aquella que ejerzo respecto a las otras dos categorías de actitudes examinadas hasta aquí: las creencias y las intenciones. Mientras que en la declaración de una creencia

<sup>17</sup> Stendhal, *Vie de H. Brûlard*, en *Œuvres intimes*, tomo II, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, París, 1982, p. 804. Stendhal pone esta idea en práctica cuando propone definirse únicamente por lo que ama y detesta: «Adoraba a Shakespeare y tenía una repugnancia insoportable por Voltaire y Madame de Staël. Los lugares que más amaba sobre la tierra eran el lago de Como y Nápoles. Adora la música y compuso una pequeña pieza sobre Rossino, plena de sentimientos verdaderos y tal vez ridícula. Ama con ternura a su hermana Paulina y aborrece Grenoble, su patria, donde había sido criado de una manera atroz. No ama a ninguno de sus parientes. Estaba enamorado de su madre, a la que perdió a los 7 años. («Notice de H. Beyle sur lui-même» en *Œuvres intimes*, tome II, *op. cit.*, p. 970).

soy garante de mi capacidad de justificarla a la luz de mis mejores razones, no sucede lo mismo en la confesión de un sentimiento. En la confesión amorosa, por ejemplo, me constituyo como responsable no del hecho de *tener* tal o cual sentimiento, ni siquiera de la conformidad de este sentimiento con la situación misma (de su racionalidad), sino de las *consecuencias* que se desprenden para mí del hecho de experimentar ese sentimiento: me comprometo en cierto modo a adoptar una conducta conforme a la que prescribe ese sentimiento, y quizá también a velar por este sentimiento, a hacer todo aquello que esté en mi poder para mantenerlo.

De ello resulta que no hay un tipo de responsabilidad, y solo uno, que podríamos ejercer con relación a los diferentes tipos de nuestras actitudes. La responsabilidad respecto a nuestras creencias depende de una exigencia de racionalidad que es constitutiva de estas creencias. Pero ocurre de un modo distinto con el tipo de responsabilidad que mantenemos respecto a los sentimientos. Volveré más adelante sobre algunas consecuencias que se desprenden de esta consideración.

Hasta aquí he hablado de la responsabilidad pasiva. Pero hay una responsabilidad activa que podemos adoptar para con nuestros pensamientos, sentimientos o intenciones y que consiste en *declararlos* a otro. Esta declaración, que puede revestir por ejemplo la forma de la confesión, consiste no solo en ser responsable, sino en *constituirse responsable* en y por la confesión misma de aquello que uno declara o reconoce abiertamente. Esta operación me interesa de manera muy particular, pues constituye el hilo conductor para una caracterización de la ipseidad en el sentido en que entiendo este término.

¿Cómo se pasa de la responsabilidad pasiva a la asunción de la responsabilidad? ¿Qué está en juego en esta operación? Nos las habemos aquí con una forma de testimonio o atestiguación, para retomar el vocabulario de Ricoeur: al declarar mis intenciones, creencias o emociones asumo abiertamente la responsabilidad que tengo respecto a aquello que declaro, y contraigo ante otro un nuevo compromiso, el de ser veraz en mis declaraciones. Tenemos aquí, por así decirlo, una responsabilidad redoblada. No solo somos responsables de lo que declaramos, las actitudes en cuestión, sino de la propia declaración, que debe ser verídica. Si poseemos ya una forma de responsabilidad para con nuestras creencias, por ejemplo, (lo que he llamado anteriormente «responsabilidad pasiva»), al declararlas abiertamente contraemos una nueva responsabilidad respecto a esta declaración misma; en la medida en que esta declaración debe ser verídica contraemos, por así decir, un nuevo compromiso respecto al resto de nuestros compromisos. Se establece aquí un vínculo bastante notable entre la idea de responsabilidad y la de verdad. En la verdad de mi declaración mi responsabilidad es plenamente asumida; al asumir plena y públicamente mi responsabilidad llevo a cabo un acto de veracidad, no solo de veracidad relativa a mis palabras, sino de una veracidad relativa a mí mismo: me hago veraz «en mis palabras y en mi vida», *kai en logô, kai en biô*, retomando las palabras de Aristóteles<sup>18</sup>. Podemos denominar «ipseidad» a esta verdad de la persona misma. Existir *en persona, ipse*, consiste precisamente en no zafarse de sus responsabilidades propias, en no procurar esquivarlas o disimularlas, sino, más bien, en hacerse responsable de las mismas ante el otro a través de su declaración verídica, y de ese modo, en comprometerse a no faltar a sus propios compromisos. Esta idea de veracidad de la persona puede también ser formulada en términos de «autenticidad». Pero tal autenticidad, contrariamente a su tematización en Heidegger, no puede residir en primer lugar en una resolución (*Entschlossenheit*) solitaria, en una «elección de la elección» que responda a la llamada de la conciencia; la autenticidad reside de modo más fundamental, como lo ha subrayado Ricoeur, en un compromiso *ante el otro*. Toda autenticidad supone la asunción de responsabilidad en la apertura de una manifestación verídica de sí mismo para otro y de una verdad ante el otro, aspectos ambos que justifica el recurso a los términos «verdadero» o «auténtico».

Podría entonces caracterizarse la ipseidad de la siguiente manera: la ipseidad es la manera en que asumo abiertamente (de una manera análoga a una confesión continua) la responsabilidad que poseo respecto a mis propias actitudes y contraigo, por eso mismo, un compromiso respecto a esta verdad misma y, por consiguiente, un compromiso para con mis propios compromisos. La ipseidad conlleva y articula estrechamente una idea de responsabilidad y una idea de «declaración verídica» que significa el compromiso de no sustraerme a dicha responsabilidad.

<sup>18</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I 127 b 2.

Caracterizada de este modo, la ipseidad posee muchos contrarios, pues existen múltiples maneras de procurar sustraerse a las diferentes modalidades de responsabilidad que cada uno ejerce respecto a sus propias actitudes, de esquivarlas o de zafarse de ellas. Carezco de espacio para tratarlas con detalle. Me contentaré con citar dos ejemplos. La mala fe referida a nuestras creencias y que consiste en adoptar públicamente una creencia, no porque pensemos que sea verdadera, sino porque quisiéramos que fuese verdadera por razones «instrumentales»: su verdad «nos conviene». La mala fe entraña una forma de cinismo y, en ciertos casos, un engaño consigo mismo; consiste en adoptar una creencia por motivos ajenos a la verdad de esta creencia. Una segunda forma, bien distinta, de ilusión sobre sí mismo es la que atañe esta vez a la esfera afectiva, y consiste en intentar actuar sobre la propia espontaneidad emocional para reprimir un sentimiento y persuadirse de que uno no lo experimenta, incluso para persuadirse de que experimenta el sentimiento contrario. En ambas modalidades de fuga y de escape, la ipseidad —la verdad misma de la persona, su capacidad de ser sí mismo— queda dañada.

### Iipseidad y socialidad

Si definimos de este modo la ipseidad como el ejercicio de una responsabilidad para con nosotros mismos que va más allá de la responsabilidad respecto a nuestros actos y se extiende al conjunto de nuestras «actitudes» en el sentido en que doy aquí a este término (las creencias, deseos, sentimientos son bajo este punto de vista «actitudes»), ¿qué papel juega exactamente el otro en el acceso a la ipseidad? Es posible, en efecto, hablar de un *acceso* a la ipseidad en la medida en la que la actitud compleja que describo, y que articula responsabilidad y veracidad, no puede evidentemente atribuirse a todo ser humano, por ejemplo a un niño de poca edad; la capacidad de adoptar tal actitud no solo es adquirida, sino que puede verse alterada e incluso perderse ora temporalmente (conductas de mala fe, hipocresías, descartes diversos), ora definitivamente (alienación psiquiátrica).

Ricoeur ha vinculado la ipseidad a la promesa por razones que he intentado hacer explícitas al menos en parte. Quisiera ahora precisar este punto inspirándome en la teoría de los actos sociales de Reinach. No obstante, son necesarias algunas precisiones terminológicas. Reinach emplea la palabra «acto» un poco a la manera de Husserl en las *Investigaciones lógicas*, como sinónimo de «vivencia» (*Erlebnis*). Por mi parte, he preferido adoptar el término más neutro de «actitud». ¿Qué es un acto (o una actitud) social? La promesa es un buen ejemplo. Posee dos características fundamentales: 1) En primer lugar, es un acto público, que debe ser *manifestado* y *exteriorizado* para poder constituir una promesa; es decir, para dar lugar, por un lado, a una obligación de cumplir lo que uno promete y, por otro, para aquel al que se dirige, a una espera legítima de que la promesa será cumplida; 2) En segundo lugar, este acto público no es meramente «público» en el sentido de que resulta *exteriorizado, visible a todos*; es «público» en un sentido más fuerte, en el sentido de que debe ser *declarado a alguien* para ser una promesa. La promesa se hace a alguien en particular y es esta persona, y ninguna otra, la que está autorizada a mantener una espera legítima relativa al cumplimiento del acto correspondiente —y ello bajo la condición de que esta persona adopta a su vez cierta conducta; es decir, *acepta* la promesa—. Dicho de otro modo, un acto social no es solo un acto exteriorizado, ni tampoco un acto comunicado a alguien: es un acto cuya comunicación a alguien lo *constituye* como el acto en cuestión. Es preciso, en consecuencia, distinguir el acto social en sentido estricto de una actitud como la envidia, por ejemplo. La envidia *se refiere siempre a otro*, pues uno no puede tener envidia de sí mismo; sin embargo, la envidia no constituye un «acto social» en el sentido riguroso del término, pues la envidia *implica* al otro, pero no *se dirige* al otro. La promesa no solo implica al otro sino que se dirige a él, y no es una *promesa* sino bajo esta condición.

Para mí, la distinción de Reinach es preciosa pues me permite enfocar lo que pretendo establecer: que la ipseidad es fundamentalmente una capacidad y una actitud *social* —lo que entraña que la indecisión de Ricoeur hacia el final de *Sí mismo como otro* no tiene razón de ser—.

Antes de intentar precisarla, quisiera señalar de pasada que la distinción de Reinach entre actos sociales y no-sociales me parece de un gran alcance para formular el problema de lo que clásicamente se denomina la «interioridad». En efecto, en la terminología de Reinach en la que me inspiro libremente (Reinach no se interesa apenas por este aspecto de las cosas), una actitud puede perfectamente ser *exteriorizada* sin por ello ser

*social*. Tomemos el ejemplo de una creencia. Algunas de mis creencias son seguramente «exteriorizadas» en el sentido de que nadie puede dudar de que las tenga, pero no son asumidas y endosadas por mí en *cuanto tales* en el espacio social. En este instante, por ejemplo, ninguno de ustedes puede seriamente poner en duda que yo crea que la silla sobre la que estoy sentado es sólida; y, sin embargo, no he tomado en absoluto posición ante ustedes en lo referido a la verdad de esta creencia, como podría hacerlo, por ejemplo, si *aseverase* esta creencia (pues la aserción es un acto social)<sup>19</sup>. De este modo, podría afirmarse que hay dos tipos de creencias bien distintas: las creencias de las que puedo no ser consciente (quizá nunca he pensado en la solidez de esta silla) y a propósito de las cuales el otro está tan capacitado como yo para decir lo que son, en la medida en que son más o menos manifiestas o exteriorizadas por mi conducta; y, por otra parte, están las creencias que escojo afirmar, y afirmar algo quiere decir *tomar posición* en un espacio social de interlocución e intercambio, *comprometerme* con el otro sobre la verdad de esta aserción. «Creer», «juzgar que», «pensar» son por ende verbos de una ambigüedad notable, porque pueden designar *o bien* actos sociales, es decir maneras, para aquel que declara sus pensamientos o formula sus juicios, de tomar posición en el espacio público y de cargar con la verdad de lo que él cree o juzga; *o bien* disposiciones o actos no-sociales, en los que no se asume compromiso alguno con nadie, de tal modo que el interesado puede ignorar que tenga tales pensamientos en cuestión. Lo mismo vale para un sentimiento que no se ha «confesado» a sí mismo por contraste con un sentimiento que se ha confesado. La diferencia entre los dos tipos de actitudes no es que una sea «interior» y la otra «exterior», pues los signos bien pueden manifestar a otro de manera inequívoca un sentimiento o una creencia; dicha diferencia reside en *la modalidad de asunción y de compromiso que es inherente a las actitudes sociales*.

En efecto, este compromiso en el espacio público me confiere una *autoridad* particular para decir lo que creo o siento. Tal vez hay material para la discusión cuando ustedes infieren (e incluso cuando yo infiero) a partir de mi conducta observable una de mis creencias; en cambio, cuando *declaro* mi creencia, no hay nada que discutir. No porque en adelante haga alarde de una lucidez fuera de todo rango para enunciar lo que creo, y menos aún de una *infallibilidad* a este respecto, sino simplemente porque comprometerme, tomar posición, afirmar o confesar algo constituyen *actos* que en cuanto tales no son discutibles. ¿Qué podría significar discutir un acto? Pero —y este es el punto que quisiera subrayar— *no llevamos a cabo acto alguno de este tipo* cuando pensamos en presencia de nosotros mismos, cuando reflexionamos sobre un problema sin adoptar todavía alguna solución, cuando jugamos con las hipótesis o imaginamos escenarios probables antes de decidirnos, y así sucesivamente<sup>20</sup>. El criterio fundamental para la distinción entre el pensamiento «privado» y el «público» no es, como se cree generalmente, que el primero es «interior» y el segundo «exterior», sino que el primero *no es un acto social*, pues no alberga compromiso alguno por nuestra parte, ni ante el otro ni ante nosotros mismos, a diferencia del segundo. Esta distinción se reduce pues a la que existe entre creencias no-asumidas y creencias asumidas. Cuando reflexiono en soledad, la idea de cargar con una creencia no tiene en verdad sentido, pues es por el acto social de aserción, y solo por él, que tal hacerse cargo deviene posible.

Si tal es el caso, comprendemos mejor por qué la ipseidad tal como he intentado caracterizarla tiene necesariamente una dimensión *social* en sentido fuerte. La ipseidad se parece mucho a la promesa, decía Ricoeur. No en el sentido de que consista, como esta última, en un acto de lenguaje explícito. Si nos ocupamos aquí de una especie de promesa, se trata de una promesa que no tengo necesidad de proferir y que es, en cierto modo, continua. Consiste no solo en el compromiso de responder de mis propias actitudes (pensamientos, creencias, sentimientos) ante a otro, sino también en el compromiso de declarar verídicamente dichas actitudes y, por consiguiente, en un compromiso de veracidad respecto a la verdad de mis propios compromisos. Ahora bien, tal «promesa», aunque permanezca seguramente implícita, no está en menor medida *dirigida al*

<sup>19</sup> Reinach, *Les fondements a priori du droit civil*, trad. de R. de Calan, Vrin, París, 2004, p. 67.

<sup>20</sup> Reinach habla de simples «compromisos psicológicos» que no son más que pseudo-compromisos y que de hecho no comprometen a nada: «¿Qué es exactamente una promesa? La respuesta más común consiste en afirmar que una promesa es la expresión de una voluntad; de manera más precisa, es la declaración o la comunicación de la intención, dirigida a otro o para él, de hacer u omitir hacer algo. Parece naturalmente poco comprensible en qué medida tal declaración supone obligar lo uno y autorizar lo otro. Por el contrario, es cierto que la simple intención de hacer algo no induce tal efecto. Ciertamente, un compromiso psicológico particular, una inclinación a actuar en consecuencia puede bien resultar de la decisión que he tomado. Pero esta inclinación psicológica no es una obligación objetiva, y tiene todavía menos que ver con la pretensión objetiva de otro» (Reinach, *op. cit.*, p. 57).

otro en el sentido fuerte característico de los actos sociales. Incluso si tal compromiso permanece tácito y silencioso, no por ello carece del estatuto de un acto social en sentido fuerte.

Mensuramos entonces el abismo que separa un pensamiento de la ipseidad de un pensamiento del yo (o egológico): mientras que al ego le pertenece por esencia el poder estar solo para poder ser tal, la idea de una ipseidad aislada no tiene estrictamente sentido alguno. No existe ipseidad asocial o infra-social. Yo no puedo estar solo para «ser yo mismo» en el sentido de la ipseidad. El otro no es solo el *destinatario* del compromiso silencioso que adquiero, compromiso de no faltar a mis propios compromisos, sino que es además su *origen*.

En efecto, no puedo acceder a esta postura existencial singular que es la de mi existencia *en persona* ante el otro sino en la medida en que esta postura me es *exigida*, porque responde a una *espera* proferida o tácita. ¿De dónde proviene tal exigencia? Resulta claro, en todo caso, que no podría venir de mí mismo. Y ello por dos razones esenciales. En primer lugar, porque, como ya he insistido, la ipseidad es una capacidad necesariamente *adquirida*; ahora bien, para que pueda adquirir tal capacidad hace falta que me sea inculcada por alguien que la posea ya. Solo alguien distinto a mí, capaz de existir él mismo *en persona*, puede llamarme a la existencia en persona. Toda otra posición quedaría encerrada en el círculo que el análisis de Heidegger no logra evitar de una llamada a la autenticidad que, viniendo de mí mismo, presupone ya la autenticidad, y por consiguiente supone realizado lo que constituye el objeto mismo del mandato. En segundo lugar, esta exigencia o solicitud silenciosa no puede venir de mí mismo por la simple razón de que todo compromiso es ya por su naturaleza misma un acto social. La idea de un compromiso frente a sí mismo no tiene en verdad sentido, tan poco como la idea de un don a sí mismo. En efecto, la mayoría de los compromisos suponen la posibilidad de que, en ciertas circunstancias definidas o no con anterioridad, otro pueda desligarme de mi compromiso. Ahora bien, en un compromiso ante mí mismo, siendo a la vez juez y parte, yo debería poder desligarme de este compromiso tan a menudo como quisiera<sup>21</sup>. No se trata entonces de un compromiso que sería *menos sólido*, sino más bien de algo que no constituye un *compromiso*. Evidentemente, se podría elegir la posibilidad de llamar «don a sí mismo» al hecho de transferir una suma de una cuenta bancaria a otra cuando las dos están al mismo nombre; de igual modo, se podría decidir llamar «compromiso frente a sí mismo» a una decisión que se sabe particularmente firme y resuelta; pero incluso en este caso, el punto esencial es que tal «compromiso» no sería entonces más que una extensión problemática, un caso límite del compromiso en cuanto acto social. *Solo porque estoy comprometido ante otro puedo, en un sentido derivado, estar «comprometido» conmigo mismo*. Hay aquí una prioridad de orden esencial.

Pero si el compromiso frente al otro precede necesariamente, si solo otro distinto a mí puede llamarme a la responsabilidad con respecto a mí mismo y a mis propias actitudes en la que reside la ipseidad, de ello se sigue que yo no puedo por mí mismo llegar a «ser yo mismo». La existencia *en persona* es la respuesta a una sollicitación que me viene necesariamente de fuera —y que trasciende de este modo todo código social, todo conjunto de reglas y obligaciones legales—. Esta sollicitación, en efecto, difícilmente puede tener su origen en un corpus de reglas instituidas en la medida en que lo que ella prescribe, aquello a lo que llama, permanece completamente indeterminado: la única cosa que me ordena es responder de mí mismo. Este mandato tiene aquí el estatuto de un *origen inasignable*, pero sin embargo referido a una «exterioridad», por retomar el léxico levinasiano. Queda por saber si este mandato me es dirigido por cada hombre singular, en la epifanía de su rostro, como propone Levinas, o si no es más bien el hecho de lo que George Herbert Mead llama un «otro generalizado». Me parece que esta segunda solución sería más justa. El temor de lo general y de su pretendida «neutralidad», que subyace a toda la crítica levinasiana de la ontología, nunca —debo confesarlo— me ha convencido.

Por añadidura, quedaría por determinar si aquello a lo que me llama tal mandato, la existencia en persona, no coincide con una forma de autonomía, pero una autonomía que no descansa en ningún encerramiento solipsista en sí mismo, una autonomía *ante el otro*. Ciertamente, tal responsabilidad, ya he insistido en ello, no *descansa* en la autonomía puesto que, por el contrario, descansa en la respuesta a un requerimiento

<sup>21</sup> De igual modo que en el supuesto don a sí mismo hay una falla entre el donador y el donatario, si bien no hay don alguno, de igual modo el compromiso para consigo mismo presenta una falla entre lo que se compromete, contrayendo por ello una obligación, y aquello que es solo habilidad para desligarse de su compromiso, en la medida en que es este al que el compromiso confiere una pretensión legítima —dualidad que es necesaria a la idea misma de compromiso.

y a un mandato que me alcanzan siempre a partir de lo otro y me sitúan, bajo esta relación, en posición de heteronomía; pero *conduce* a la autonomía ya que comprometerse a tener sus compromisos y a responder de ellos en persona equivale a una forma de autonomía e incluso de libertad. Mientras que Levinas parecía todavía partidario de esta idea en *Totalidad e infinito*, la abandonó completamente más adelante en la medida en que puso cada vez más el acento en el carácter substitutivo de la responsabilidad<sup>22</sup>. Pero dejaré también este punto de lado.

### Inspiración sartreana e inspiración levinasiana

Si todavía ustedes tienen un poco de paciencia, me gustaría, para concluir, hacer converger cierto número de observaciones que he hecho hasta el momento para oponer dos tipos de «teorías del yo»: las teorías de inspiración sartreana, mayoritarias en la filosofía reciente, y una teoría, la que propongo, que podría llamarse de «inspiración levinasiana».

Asistimos, en efecto, desde hace una decena de años, y especialmente en la filosofía analítica estadounidense, a un vivo y nuevo periodo de interés por la filosofía de Sartre que ha dado lugar a trabajos excelentes: pienso particularmente en el análisis del conocimiento de sí enunciado por Richard Moran en un libro traducido recientemente al francés, *Autoridad y alienación*, y en la obra de Charles Larmore, *Las prácticas del yo*, publicado directamente en francés. Me ocuparé aquí del libro de Larmore. La idea fundamental de esta obra desplegada en el marco de una teoría del Yo, y no de la ipseidad, es que la relación consigo puede revestir dos formas principales: 1) la de una «reflexión cognitiva» que nos permite, por medio de la observación y la inferencia, alcanzar un conocimiento de nuestros móviles, pensamientos, deseos, etc.; a propósito de esta relación con el sí cognitivo, Larmore afirma que «no llegamos a conocernos sino por los mismos procedimientos laboriosos y falibles que utilizamos para comprender lo que piensa otro»<sup>23</sup>; 2) la de una reflexión práctica en la que el Yo (retomando la terminología de Larmore) se relaciona consigo mismo tomando posición, comprometiéndose; tal reflexión no pretende conocerse, sino, de algún modo, «dar forma» a sí mismo<sup>24</sup>. La confesión amorosa, por ejemplo, es signo de esta reflexión práctica. Al decirle a alguien «te amo», no describo mis estados de ánimo ni doy cuentas de lo que siento, sino que *tomo posición* frente a esa persona, adquiero el compromiso de pensar y de comportarme en el futuro de una manera que sea conforme con lo que me prescribe dicho sentimiento. Según Larmore, nuestras creencias y deseos tal como nos son accesibles en la reflexión práctica *son* ellos mismos compromisos: «su ser consiste en lo que estamos comprometidos a pensar y a actuar conforme a lo que ellos prescriben»<sup>25</sup>. De ello resulta que la relación fundamental para consigo que constituye el Yo es de orden práctico y normativo: consiste en comprometerse sobre la base de razones, en responder a razones (la razón, nos dice Larmore, es la capacidad de responder a razones). Como él escribe, hay «una naturaleza esencialmente práctica del yo»; más aún: «el yo está constituido por sus compromisos»<sup>26</sup>.

No puedo sino resumir esta concepción de manera un poco esquemática. Pero ¿cuál es el objetivo que persigue Larmore? El de criticar la idea de un conocimiento de sí de una naturaleza tan íntima que se sustraería a todo error, tal como se manifiesta no solo en la tradición cartesiana, sino, de manera distinta, en ciertos discípulos de Wittgenstein, por ejemplo en la idea de un «conocimiento sin observación» de Anscombe. A una con los «agustinistas» y moralistas clásicos, Larmore sostiene que no gozamos de infalibilidad alguna —ni siquiera de superioridad verdadera alguna— para conocernos más allá del trato asiduo con nosotros mismos.

<sup>22</sup> En *Totalidad e infinito*, la responsabilidad para con el otro aparece todavía como una fuente de libertad para el Yo, cosa que no sucederá en *De otro modo que ser*. Cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1972 ; reed. Le Livre de poche, pp. 214-215: «Pero Otro absolutamente otro, el Otro, no limita la libertad de Mismo. Llamándola a la responsabilidad, la instaura y justifica» [E. Levinas, *Totalidad e infinito*, trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 218]; *vid.*, también p. 249: «No es, pues, la libertad la que da cuenta de la trascendencia del Otro, sino que la trascendencia del Otro da cuenta de la libertad» [trad. cit., p. 253].

<sup>23</sup> V. Descombes y Ch. Larmore, *Dernières nouvelles du Moi*, PUF, París, 2009, p. 57.

<sup>24</sup> Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, PUF, París, 2004, p. 152.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 132 y 133.

Creo que sobre este punto tiene fundamentalmente razón. Sin embargo, falta dar cuenta del hecho de que el sujeto posee una forma de autoridad para decir lo que cree o desea. ¿De dónde proviene tal autoridad sino de un privilegio cognitivo? La respuesta de Larmore es que esta autoridad es de orden exclusivamente práctico. Solo descansa en los compromisos que el sujeto adquiere; es decir, en su capacidad práctica de darse forma a sí mismo. Se aprecia ahora en qué sentido la concepción de Larmore puede ser calificada de «neo-sartreana». En efecto, si bien el filósofo estadounidense se desmarca de Sartre al descartar la idea problemática de una «elección de sí mismo» (de exceso anterior a todo motivo) y al negarse a condenar toda idea de conocimiento de sí, se inspira, en cambio, en la idea fundamental de *El ser y la nada* según la cual «nuestro ser es elección»<sup>27</sup> —o, al menos, compromiso—. Según Larmore, *somos* fundamentalmente nuestros compromisos en cuanto que ellos (a diferencia de lo que sucede en Sartre) responden a razones *que son independientes de nosotros*.

Pero Larmore se vale igualmente de Ricoeur, e incluso de Levinas. De Ricoeur en la medida en que, gracias a su concepto de atestiguación, ha mostrado que, contrariamente a lo que creía Anscombe, no disponemos de una facultad de conocimiento en primera persona (el «conocimiento sin observación») que nos conferiría un privilegio particular para decir lo que creemos o queremos; «al confesar que creo o quiero esto o aquello, no describo nada, escribe Larmore, atestigo mi compromiso de respetar las implicaciones de lo que declaro creer o desear»<sup>28</sup>. De Levinas, en la medida en que este último piensa la responsabilidad como «pasividad»; ahora bien, es más bien una pasividad análoga, pero con relación a las razones que nos motivan, la que encuentra Larmore a través de su idea clave según la cual la razón consiste en responder a razones<sup>29</sup>.

Me parece que la concepción que propone Larmore, por interesante y sólida que sea, flaquea en dos puntos esenciales vinculados a todo lo que he intentado mostrar previamente; para decirlo con una palabra, creo que es demasiado sartreana y muy poco levinasiana. El primero de estos puntos es el problema de la espontaneidad; el segundo es el del carácter social de lo que Larmore continúa llamando el «Yo».

1) Una dificultad bien conocida de la filosofía sartreana es su tendencia endémica a reducir todo a la actividad del Para-sí y sus elecciones —incluida, por ejemplo, la esfera emocional—. Sartre es muy claro a este respecto: no hay diferencia fundamental alguna entre un sentimiento verdadero y un sentimiento fingido<sup>30</sup>. La espontaneidad de la «vida emocional» (es decir, el hecho de que nuestros sentimientos se produzcan *sua sponte, independientemente de nuestra voluntad*) queda de este modo totalmente negada o, lo que viene a ser lo mismo, queda reducida a la «espontaneidad» del Para-sí entendida esta vez como el conjunto de sus tomas de posición activas, enraizadas en una libertad incondicional. Cabe preguntarse si el mismo género de problemas no reaparece en Larmore. En efecto, si bien él no piensa el compromiso en términos de «elección» sino de respuesta a razones que son independientes de nuestras elecciones y decisiones, Larmore se ve obligado a defender la idea de que nuestros sentimientos o deseos no son otra cosa que «compromisos». Ahora bien, creo que se pueden plantear al menos dos argumentos bastante sólidos para contrarrestar esta idea: a) una fenomenología de los sentimientos revela que en ocasiones tardamos tiempo en reconocer lo que sentimos, en «confesarnos» a nosotros mismos una inclinación, un disgusto, etc.; por tanto, tales sentimientos estaban ya allí antes de todo compromiso por nuestra parte. Lo propio de un sentimiento es abrirse paso por «su propia iniciativa», con una *espontaneidad* anterior a todo compromiso que pudiésemos adquirir. A menos que supongamos «compromisos inconscientes» (¿pero qué podría significar tal cosa si todo compromiso es un acto voluntario y reflejo?), la fenomenología de los sentimientos contradice pues la equivalencia propuesta por Larmore. Además, como he intentado mostrar, el hecho de que nuestras emociones y sentimientos respondan a razones no supone en modo alguno que estos se reduzcan a tomas de posición sobre la base de estas razones. Las razones nunca bastan por sí solas para dar cuenta de la irrupción de un sentimiento: puedo tener las mejores razones del mundo para amar a Mozart y sin embargo constatar que soy insensible a su mú-

<sup>27</sup> J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Aguilar, Madrid, 1982, p. 675.

<sup>28</sup> Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, op. cit., p. 173.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 146, n.

<sup>30</sup> «¿Qué diferencia hay —preguntaba Gide— entre un sentimiento querido y un sentimiento experimentado? A decir verdad, no hay ninguna: “querer amar” y amar se identifican, puesto que amar es elegirse uno mismo como amante tomando conciencia de amar. Si el *pathos* es libre, es elección» (*El ser y la nada*, op. cit., p. 676). Se encuentra la misma idea en *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, París, 1996, pp. 44-45.

sica; b) segundo argumento: como señala con justicia Larmore, un compromiso es un *acto* que, como tal, «no se deja discutir»<sup>31</sup>, y que, en esta misma medida, funda la autoridad que el agente posee sobre lo que declara. Al comprometerme, por ejemplo diciendo a alguien que creo esto o aquello, endoso de consuno la verdad de esta creencia, no habiendo espacio para la menor discusión a propósito de este *acto* de endosamiento. Pero si afirmamos que esto es verdadero no solo del *acto* que he realizado al declarar a alguien mi creencia, sino también de *esta misma creencia* con independencia de toda declaración y confesión, se sigue entonces que mis creencias en cuanto actitudes no declaradas deben ser a su vez indiscutibles; y esta afirmación choca de frente plenamente con la otra afirmación de Larmore —muy justa, en mi opinión— según la cual, desde el punto de vista del *conocimiento de nosotros mismos*, no gozamos de superioridad alguna sobre otro para determinar lo que creemos o deseamos. Existe aquí una contradicción, puesto que *el mismo deseo* no es discutible, en cuanto compromiso, y lo es en cuanto objeto de conocimiento en la reflexión cognitiva. ¿Cómo puede el mismo deseo dar lugar, *qua* compromiso, a una autoridad indiscutible y, *qua* objeto de reflexión cognitiva, a un conocimiento meramente conjetural, siempre amenazado por el espectro de una ilusión sobre sí?

A mi juicio, la solución a esta dificultad debe buscarse del lado de la distinción que he intentado introducir entre la declaración en cuanto acto público (o social) y el simple hecho de tener un deseo o una creencia. En la confesión pública contraigo un compromiso frente al otro, me constituyo como responsable de lo que confieso y, en lo tocante a este compromiso, poseo una autoridad completa sobre lo que confieso, en la medida en que una confesión es un acto que, retomando la fórmula de Larmore, «no se deja discutir». Pero lo que vale para la confesión no vale en modo alguno para *lo que yo confieso*: deseo, creencia, sentimiento, etc.<sup>32</sup>. El deseo, el sentimiento, se producen por sí mismos, se desarrollan a veces de manera infra-consciente y, aun en los casos en que tengo conciencia de ellos, puedo fracasar en la tarea consistente en formularlos de manera precisa: en este caso, estoy muy lejos de ser «incorregible» o infalible —¡pero precisamente porque los deseos y los sentimientos no son compromisos!).

2) Esto me lleva al segundo y último aspecto de mi crítica que se ocupa en esta ocasión del desconocimiento de la dimensión intrínsecamente social de la ipseidad, cosa que conduce a Larmore a permanecer, en el fondo, prisionero del horizonte de los pensamientos del yo. La tesis según la cual nuestras creencias y deseos *son* actos de compromisos confiere, en efecto, una primacía inevitable al compromiso frente a sí mismo sobre el compromiso frente al otro; es decir, encierra la idea misma de compromiso en una forma de «monologuismo»: *para poder comprometerme con el otro haría falta que yo estuviera de antemano comprometido conmigo mismo*. Ahora bien, como he intentado mostrar, lo verdadero es exactamente lo contrario. Un compromiso frente a sí mismo no es más que un concepto límite. Al hacer ya del deseo no declarado un compromiso, Larmore no se da cuenta de la diferencia fundamental que existe entre un deseo simplemente *experimentado* y un deseo *confesado*. Si la confesión es efectivamente un acto social a través del cual tomo posición respecto a otro y me comprometo a comportarme conforme a lo que prescribe la actitud que confieso, en tal caso es algo completamente distinto del deseo simplemente experimentado en el que no tiene lugar compromiso alguno de este tipo. Evidentemente, un deseo, siempre que a él me entregue, constituye una razón para actuar. Pero no creo que una razón para actuar, por sí sola, equivalga a un compromiso. El hecho de confundir esta diferencia conduce además a una concepción inadecuada de la confesión: la confesión es pensada en lo sucesivo como la simple *comunicación* a otro de un compromiso que habría sido ya adoptado en mi «fuero interno»<sup>33</sup>, en lugar de constituir un acto social en el sentido fuerte y una toma de posición ante a otro. En

<sup>31</sup> Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, op. cit., p. 180.

<sup>32</sup> La afirmación de una autoridad «indiscutible» del agente en su reflexión práctica contradice la tesis según la cual «todo lo que sabemos de nosotros mismos se funda en los procedimientos fundamentalmente públicos que son la observación y la inferencia» (p. 182). ¿Cómo los *mismos* deseos pueden «indiscutibles» en cuanto compromisos y discutibles en cuanto objetos de nuestro conocimiento de nosotros mismos?

<sup>33</sup> Larmore mantiene el concepto de interioridad: Cf. *Les pratiques du moi*, op. cit., p. 182: «La “interioridad” del yo, si se quiere conservar este término a cualquier precio, no significa en realidad otra cosa que el hecho de que solo nosotros, nadie en lugar nuestro, estamos en condiciones de comprometernos». La interioridad es «decisional». Ciertamente, este pasaje dice que tenemos interioridad por el compromiso y no que este compromiso sea interior... pero, en realidad, si la irrupción del menor deseo no confesado a otro es ya un compromiso, es difícil no concluir que se pueda hablar de compromiso allí donde este compromiso no es público.

suma, la concepción de Larmore me parece que permanece dentro de los límites de las egologías tradicionales, con su monologismo fundamental, en lugar de avanzar hacia un pensamiento de la ipseidad en cuanto tal. La clave de bóveda de este pensamiento sería la siguiente: solo puedo estar comprometido conmigo mismo si primeramente lo estoy con los otros. Más aún, la autonomía tiene por base la heteronomía: no nos convertimos en autónomos de manera autónoma. Más aún, la razón entendida como «responder a razones» debe reposar fundamentalmente sobre una base «intersubjetiva» o social en el sentido más fuerte del término. Más aún, la razón, podríamos decir, depende de condiciones sociales.