

generalizada de abatimiento y desilusión? Sin duda estamos en un momento crítico...⁵⁴.

Nos duele comprobar que el siglo encuentra al país en una situación tan delicada que no le deja vislumbrar el rumbo y la orientación de su historia... ¡Cuántos interrogantes sin respuesta! ¡Cuántas ilusiones frustradas!... Por su extensión en el tiempo y por su intensidad, la crisis de la escala de valores que padece la dirigencia y su resonancia en las instituciones hacen peligrar la identidad e integridad de la Nación... ¿Quién piensa en el futuro de la Argentina? ¿Cuál es el proyecto de país que oriente nuestra acción? ¿Qué hacer para generar esperanza?"⁵⁵.

A lo que responden:

"Hoy la patria requiere algo inédito. Y ello porque inédita es la crisis que nos sacude a los argentinos e inédita ha de ser la respuesta que hemos de darle. Crisis inédita, porque no es sólo coyuntural, sino crisis histórica, que supone un largo proceso de deterioro en nuestra moral social, la cual es como la médula de la Nación, que hoy corre el peligro de quedar paralizada"⁵⁶.

El cristianismo y su teología de la historia pueden ofrecer un dilatado patrimonio de vida y reflexión: ¿cuántas veces los pueblos y las comunidades cristianas tuvieron que vivir con sus compañeros de historia crisis terminales, rupturas radicales y caídas de épocas? Pero sobre todo ¿Hay algo más inédito que el Evangelio de un Dios que estará con nosotros todos los días hasta el fin de los tiempos?

⁵⁴ CEA. 80ª Asamblea Plenaria, *Afrontar con grandeza la situación actual*, San Miguel 11/11/2000, n° 2.

⁵⁵ CEA. 81ª Asamblea Plenaria, *Hoy la Patria requiere algo inédito*, San Miguel 12/5/2001, n° 3. 8.

⁵⁶ CEA. Comisión Permanente, *Queremos ser nación*, 10/8/2001, n°1.

Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa

Aporte filosófico¹

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultad de Filosofía y Teología. San Miguel

1. Introducción

1.1. Planteo de la cuestión

¿Qué relación se da entre la identidad personal y el hecho religioso? ¿Este aliena y despersonaliza a la persona, la disuelve en una fusión con lo sagrado o, por el contrario, la personifica por la comunión con un Dios personal? Mi intento de responder a esa cuestión no se mueve en el plano de la psicología religiosa, sino en el de la filosofía, que trata -también ella- de interpretar la experiencia religiosa, aunque desde su punto de vista propio. Sin embargo, no tendré en cuenta toda la variedad de los hechos religiosos, sino principalmente los que se dan en el ámbito de las así llamadas "*religiones proféticas*" (judaísmo, cristianismo, islamismo), centrandome mi atención en los fenómenos *genuinamente* religiosos -según los considera la fenomenología de la religión- y no tanto en sus eventuales perversiones (superstición, magia, etc.)².

Mi afirmación es que la relación religiosa auténtica, aunque tiende al abandono y despojo de sí, con todo, es un factor de personificación y, por ende, de identidad personal y personalizante, llevada asintóticamente hasta lo más íntimo y profundo. Para comprenderla mejor la iluminaré a partir de una fenomenología de la *alteridad ética*

¹ Exposición del autor en el XV Congreso Internacional de la AIEMPR (Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos), en Tanti (Córdoba, Argentina), 5-9 de setiembre 2001.

² Según estudia dichas religiones y fenómenos Juan Martín Velasco; entre sus obras cf. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978; ver también: id., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid, 1976; id., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 1999.

interpersonal con los otros, como -por ejemplo- es expuesta por Emmanuel Lévinas. De ese modo aparecerá claro que la alteridad es *constitutiva y constituyente* de la identidad personal: tanto la de los otros hombres como la implicada en la relación religiosa.

1.2. Identidad-ipse e identidad-idem

Cuando, en este contexto, hablo de "identidad personal", la entiendo ante todo en el sentido que Paul Ricoeur da a la que él llama "identidad-ipse" o *ipseidad*, como distinta de la "identidad-idem" o *mismidad*³. La primera responde a la pregunta: ¿quién?, a saber: ¿quién actúa o quién padece tal acción de otro? ¿quién es el responsable de tal o cual acto?, etc. Pues *ipse* en latín corresponde al *autós* griego, al *self* y *Selbst* en inglés y en alemán, al *soi-même* y al *si-mismo* en francés y en castellano, y se refiere a la persona como tal, en cuanto es *responsable -ella misma-* de su libre actuar. En cambio, *idem* responde a la pregunta ¿qué?, a saber: ¿qué es *lo mismo* que *permanece* en y a pesar de los continuos cambios? ¿cuál es -a través del tiempo- su *esencia* permanente o cuáles son sus propiedades estables en medio de sus transformaciones? Y la respuesta no apunta a la persona en cuanto tal, al *si-mismo*, sino a *lo que* es o dejó de ser, a *lo que* no cambia en medio de las mutaciones que la afectan. Pues *idem* en latín corresponde a las palabras: *the same* en inglés, *das Gleiche*, en alemán o *lo mismo* en castellano. En resumen, la mismidad o identidad-*idem* se fija sobre todo en la permanencia del mismo carácter y las mismas propiedades de la persona en el tiempo con sus continuos cambios; la ipseidad o identidad-*ipse*, en cambio, se refiere al mismo *quién* personal, responsable último de sus acciones y omisiones, quien -por ejemplo- mantiene su palabra dada, a pesar de todo eventual cambio de carácter o de características personales. Ambos tipos de identidad están interrelacionados, pero entre ellas se da -según Ricoeur- un hiato más o menos grande, mediado por la *identidad narrativa* en las "historias de vida" que uno narra a otro o a sí mismo⁴.

³ Cf. P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990; id. *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, 1985, pp. 355-359. Para una primera orientación sobre la problemática en general cf. M.L. Falorni, "Identità personale", en: *Enciclopedia Filosofica* vol. 3, Firenze, 1968, cc. 729-730.

⁴ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même*, op. cit., en especial los estudios 5 y 6, titulados, respectivamente, "La identidad personal y la identidad narrativa" y "El sí (*soi*) y la identidad narrativa".

2. Aproximaciones al tema en la tradición filosófica

Según mi opinión, ni la metafísica clásica de la *sustancia* ni la filosofía moderna del *sujeto autoconsciente* dan adecuadamente razón de la identidad personal humana en cuanto es *personal* (identidad-*ipse*). Es decir, no terminan de dar respuesta a la pregunta: ¿quién?

2.1. La metafísica de la sustancia

El primero de esos dos paradigmas -el de la sustancia, por ejemplo, en Aristóteles-, se fija ante todo en el *sustrato, núcleo o estructura* permanente en el tiempo y unificante en cada tiempo, no distinguiendo suficientemente la identidad propia de la persona *en cuanto tal*, de la identidad-*idem* de las cosas. Además, para esa concepción la alteridad interpersonal no es constitutiva de la identidad personal, sino que le es sólo accidental. Y el dios-sustancia de Aristóteles, como es pura identidad inteligible, sin pizca de alteridad, aunque es amado por todo y lo mueve todo como amado, sin embargo *no ama ni se relaciona con el mundo y con las personas humanas*, preservando así su pura identidad (abstracta)⁵.

2.2. La filosofía moderna de la subjetividad

La filosofía moderna nace del "giro copernicano" que va de la primacía del ser objetivo a la del sujeto. Pues bien, este segundo paradigma, el de la conciencia (entendida como "*Bewusstsein*": Descartes, Kant, el idealismo alemán, Husserl), aunque distingue claramente el "Yo pienso" autotransparente y las cosas no autoconscientes, con todo da demasiado confianza a dicha autoconciencia como criterio de verdad y de certeza, hasta caer en el idealismo. No *sospecha* de las *ilusiones* de la conciencia, como lo harán luego los maestros de la sospecha, es decir, Marx, Nietzsche y Freud. Por lo tanto, se queda en la inmediatez del *Ego cogito* natural (Descartes) o trascendental (Kant, Fichte) sin transitar la vía larga del discernimiento crítico de las sospechas y de la mediación reflexiva a través de la alteridad de los otros, el lenguaje, la cultura y la historia compartida. Esa vía corta permanece entonces en el mero *ego* inmediato -en nominativo-, sin alcanzar explícitamente el *si-mismo* (*self*) personal. Pero, como bien lo dice Lévinas, la persona auténtica se declina ante todo en acusativo: "*¡heme aquí!*", como *respuesta responsa-*

⁵ Ver el libro *lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles.

ble a los otros⁶, pero también al acontecimiento histórico y a la voz de la conciencia. Y aun -añado yo- al llamado implícito o explícito del Dios vivo.

Dicho paradigma filosófico del sujeto reconoce a veces (como en Hegel) el papel de la mediación de la alteridad en la formación de la autoconciencia y del sujeto. Sin embargo, aun entonces no tiene suficientemente en cuenta la alteridad *interpersonal*. Pues *nivela* todas las diferencias, tanto con *lo otro* como con *el otro y los otros* a puras negaciones (*yo-no yo*). Concibe entonces la alteridad interpersonal como una mera negación abstracta de la identidad abstracta del yo, a fin de "sobreasumir" (*aufheben*) a ambas en una identidad dialéctica.

Así es como Hegel *reduce* tanto la identidad personal como la alteridad interpersonal a *meros momentos* de una *totalidad* dinámica, sea ésta la sociedad, el Estado o la historia. Ni la identidad personal ni la alteridad personal de los otros, ni siquiera la identidad personal de Dios son de ese modo respetadas en su *irreductible ipseidad* y en sus interrelaciones personales que, sin embargo no las relativizan mutuamente. Pues, como lo afirma el mismo Hegel, expresado abstractamente, su sistema es el de la identidad de la identidad y la no identidad.

Por lo tanto, aunque ese filósofo parece dar lugar a la diferencia y a la mediación de la alteridad, sin embargo sólo tiene en cuenta una identidad-*idem* que absorbe en sí toda identidad-*ipse*, la de cada persona humana y aun la del Dios personal, *relativizándolas* como si ellas fueran sólo momentos inmanentes de una totalidad en proceso y movimiento. Algo semejante podría decirse de la trasposición materialista y atea de la dialéctica hegeliana por Marx.

2.3. Un nuevo giro: la actual superación de las filosofías de la sustancia y el sujeto

Por ello es preciso superar -con Heidegger- las filosofías de la (mera) sustancia y (sólo) del sujeto⁷. Así será posible dar una mejor respuesta a la cuestión de la identidad personal entendida como *ipseidad*,

⁶ Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974; en la p. 145 afirma: "La palabra Yo significa *heme aquí*, respondiendo de todo y de todos"; y en la p. 155 dirá que en dicha expresión "el acusativo...no es modificación de ningún nominativo", pues le es más originario.

⁷ La distinción entre la metafísica de la *sustancia* y la filosofía del *sujeto*, así como la afirmación de la *superación* de ambas por Heidegger, las expone Werner Marx en su obra: *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.

y a la pregunta: *¿quién?* como irreductible a la sola pregunta *¿qué?* El cuestionamiento de la filosofía moderna de la subjetividad plantea así un nuevo giro, de modo que esa metáfora cunde por doquier. Heidegger realiza una *Kehre* (vuelta o viraje) y superación en su pensamiento; los filósofos del lenguaje se refieren al "*linguistic turn*" (giro lingüístico); Lévinas habla del humanismo, pero no del "yo" sino del *otro hombre*, Habermas plantea una nueva *racionalidad: la comunicativa*; en la filosofía latinoamericana actual se da prioridad a *nosotros* sobre el yo; últimamente se discute en Francia sobre el "viraje teológico" ("*tournant théologique*") de la fenomenología francesa contemporánea⁸, etc.

Por todo ello algunos pensadores reconocen hoy un *nuevo paradigma* filosófico: el de la *alteridad*⁹. Sea lo que fuere, la filosofía actual supera la del *Ego cogito* ("Yo pienso"), fundado y centrado en sí. Y consecuentemente descubre -de distintas maneras- que la *alteridad* es *constitutiva* de la *identidad*, aun de la identidad *personal* humana. Según la expresión de Ricoeur, se reconoce al "*sí mismo como un otro*".

Sin embargo dicha alteridad se interpreta de distintas maneras, que -con todo- no se excluyen mutuamente: la alteridad del *ser -o* de la *realidad*- con respecto al sujeto, del *cuerpo propio*, del rostro del *otro*, de la *comunidad de comunicación*, del *nosotros* ético-religioso, de la *voz de la conciencia*, de fenómenos *saturados de donación* -incluidas las *hierofanías* religiosas-, etc.

Para avanzar en nuestro tema me detendré primeramente en la alteridad de la *voz de la conciencia* (en el sentido de "*Gewissen*":

⁸ Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, 1991. Según se mire, puede servir de confirmación o de refutación a Janicaud (en cuanto en dicho "viraje" no se trata de "teología natural" sino de estricta fenomenología) el libro de Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien (con una presentación de Jean-François Courtine): *Phénoménologie et Théologie*, Paris, 1992.

⁹ Cf. Así se expresa Antonio González Fernández -inspirándose en Xavier Zubiri- en su trabajo: "El significado filosófico de la teología de la liberación", en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 145-160. Sobre el mismo asunto ver también: M.M. Olivetti, "El problema de la comunidad ética", en: J.C. Scannone, *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222; J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1988; M. Araújo de Oliveira, *Raviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996.

Heidegger, Ricoeur), a fin de reconocer que no basta un *neutro* (el ser, *das Sein*) para asegurar la identidad personal del sí-mismo (*ipse*). De ahí pasaré a considerar la *alteridad ética interpersonal* del *rostro del otro* (y de los otros) como se plantea sobre todo en Lévinas, para quien -sin embargo- en dicho rostro Dios dejó su huella. De acuerdo con esto intentaré luego descubrir en todos esos fenómenos y en el así llamado "fenómeno saturado" de las *teofanías* (Jean-Luc Marion), la *relación religiosa* (explícita o implícita) como *alteridad constitutiva de la identidad personal en el nivel más radical*. Finalmente añadiré una breve consideración acerca de dicha relación religiosa como -de alguna manera- *interpersonal*, no sólo en las religiones proféticas, sino aun en las que no reconocen explícitamente un Dios *personal*.

3. La alteridad como constitutiva de la identidad personal: la alteridad interpersonal humana y la alteridad religiosa

3.1. La voz de la conciencia y la alteridad

Heidegger distingue claramente dos *modos de ser* y, en consecuencia, dos *modos de persistir en el tiempo*, que se asemejan a las dos concepciones de la identidad según Ricoeur: *mismidad e ipseidad*¹⁰. Pues opone el modo de existir y persistir de las cosas: la *Vorhandenheit* (que libremente traduzco: "estar a la mano ante los ojos") y el del hombre o *Dasein* (ser-ahí o ahí-del-ser), modo de ser propio de las personas, a quienes su propio ser les es de cuidado (*Sorge*). Las cosas permanecen en el tiempo meramente según la identidad-*idem* o mismidad; sólo las personas "mantienen" además su *sí-mismo* (*Selbst*) o ipseidad. Por ello Heidegger habla de la *Selbst-Ständigkeit*, que Ricoeur traduce como "mantenimiento de sí", un mantenerse no cósmico sino personal, un mantenerse *sí mismo*, que este filósofo relaciona con el sentido de "mantener" de la expresión: "mantener la palabra dada"¹¹.

Pues bien, según Heidegger la alteridad es constitutiva de la ipseidad (*Selbstheit*) del hombre, no sólo en cuanto le compete *ser-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*) y *ser-con-otros* (*Mit-sein*), sino también y sobre todo por el fenómeno de la voz de la conciencia (*Gewissen*). Pues las metáforas que se usan para hablar de ésta, a saber, las de la voz (*Stimme*), del clamor (*Ruf*), del llamado (*Anruf*) y de la deuda (*Schuld*)

¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* 7. ed., Tübingen, 1957. Sobre ese punto cf. P. Ricoeur, *Soi-même*, op. cit., p. 359.

¹¹ *Ibid.*, pp. 148-150.

implican dicha alteridad, en cuanto suponen *pasividad* con respecto a algo otro. Aún más, podríamos decir, que dichas figuras de lenguaje insinúan que el origen de ese ser-afectado no es sólo algo sino *alguien*.

Según Ricoeur, Heidegger ontologiza y desmoraliza el fenómeno de la conciencia (moral: *Gewissen*), yendo más acá o más allá de la problemática -ya cuestionada por Hegel, estigmatizada por Nietzsche y relacionada por Freud con el *super-ego*- de la *mala y buena* conciencia. Pues la conciencia -prescindiendo del juicio moral- es, ante todo *atestación de sí, atestación de la ipseidad personal*, irreductible a la mera mismidad de las cosas, es decir, a la mera identidad-*idem*. Su grito o llamado atesta nuestro *poder-ser* más *auténtico*, *nuestros posibles los más propios*, a los que somos convocados, cuya realización promete personificación al más íntimo sí-mismo. Es como la voz del ser en nosotros, que nos llama a *ser*¹².

Por otro lado, Heidegger reconoce la disimetría entre el sí-mismo afectado por la voz de la conciencia y ésta última que lo afecta, de modo que ella se da *en mí*, pero también, *por encima o más allá* (*über*) de mí -haciendo recordar la famosa frase de San Agustín: "*intimior intimo meo, superior summo meo*" ("más íntimo que lo más íntimo mío y más alto que lo superior mío"), referida a Dios. Sin embargo, sin tener en cuenta ese dato fenomenológico del "en y por encima" (inmanencia trascendente) de la conciencia, Heidegger termina *reduciéndola* a sólo una *autoafección*.

Estimo que de ese modo no da suficientemente cuenta de la *alteridad* intrínseca a ese fenómeno, así como tampoco da razón adecuada del mismo cuando -después de la *Kehre* o giro-, sólo habla de un *neutro*, el ser (*das Sein*), así como de la donación o la destinación del ser. Pues un mero *neutrum* -aunque sea *otro* que el sí mismo- no puede dar razón de la constitución del sí mismo (*ipse*) *personal* en cuanto tal.

Tengamos, además, en cuenta que Heidegger -tanto el 1ero. como el 2do. Heidegger- se inspira no pocas veces en la auténtica relación religiosa, pero *ontologizándola*; por ejemplo, cuando refiere al ser la actitud de serenidad y abandono (*Gelassenheit*) que el Maestro Eckhart vive en relación con Dios¹³. Eso explica que algunos discípulos

¹² Para ilustrar lo que sigue, cf. M. Heidegger, op. cit., párrafos 54-60; P. Ricoeur, *Soi-même*, op. cit., pp. 393-409.

¹³ Cf. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959. El primer Heidegger se inspira en textos religiosos de San Pablo, San Agustín, Lutero, Kierkegaard, etc.; sobre esto último cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963; K. Lehmann, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologis-

suyos (como Bernhard Welte, Klaus Hemmerle, etc.), avanzando con respecto a su maestro, descubran en la donación del ser el don del Misterio personal que todos llaman "Dios"¹⁴. Si así fuera, éste sería el origen último gratuito de las posibilidades más propias y personalizantes de la persona humana, de las que nos habla Heidegger.

3.2. De la atestación ontológica al mandato ético

Ricoeur, aceptando el retroceso que hace Heidegger de lo moral a lo ontológico de la conciencia, luego da el paso contrario -de la ontología a la ética-, encontrando en la conciencia no sólo atestación de sí, sino también un *mandato ético* ("*injonction*"). Este se puede interpretar en el doble sentido del verbo "mandar", a saber, como *orden* (mandamiento) y como *envío* (a realizar un llamado y, así, realizarse). Así es como el momento pasivo del ser-afectado se interpreta como una situación de *escucha* de quien se encuentra éticamente interpelado en segunda persona¹⁵.

Para el filósofo francés tal mandamiento es anterior a la ley y a la prohibición, pues *manda y solicita* a vivir una "*vida buena*", en el sentido del "*eû dsên*" ("*vivir bien*") aristotélico. Tal optativo ético de la "*vida buena con y para los otros, en instituciones justas*" -como le gusta decir a Ricoeur-, estructura los posibles más propios de cada sí-mismo, pero añade a ese momento ontológico la *relación ética de alteridad*, que ya en Kant se insinuaba en el sentimiento a priori del *respeto*. Dicho mandato ético, añade Ricoeur, sólo se convierte en prohibición por causa de la violencia humana: "*¡no matarás!*". Por mi parte agregó que ese mandar sugiere de suyo una relación no sólo personal (pues es constitutiva de la persona) sino *interpersonal*, como lo insinúan las metáforas de la voz, el llamado y la deuda; y, además, se expresa y vive en forma *absoluta e incondicionada* o, como diría Kant, no hipotética sino *categorica*.

che Frage beim jungen Heidegger", *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), 126-153, así como mi artículo: "Dios en el pensamiento de Martin Heidegger", *Stromata* 25 (1969), 63-77.

¹⁴ Entre otros, ver: B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 1965; K. Hemmerle, "Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen", en: B. Casper-K. Hemmerle-P. Hünermann. *Besinnung auf das Heilige*, Freiburg-Basel-Wien, 1966, 9-79.

¹⁵ Cf. P. Ricoeur, *Soi-même*, op. cit., pp. 404; para lo que sigue ver *ibid.* pp. 404-409.

Ricoeur reconoce -entonces- la irreductible *alteridad* del llamado de la conciencia, aunque finalmente deja abierto si el *Otro*, fuente del mandato, es sólo el *rostro del otro hombre*, que puede mirarme y ser mirado por mí (Lévinas), o bien las figuras parentales y ancestrales con las cuales me autoidentifico -sedimentadas, olvidadas y quizás reprimidas en el *superyo*- (Freud), o bien el *Dios viviente y personal* de la religión (San Agustín, Newman) o, simplemente, un lugar *vacío*.

Sin embargo, con respecto a la segunda posibilidad, la del *superyo*, el mismo autor afirma: 1) que tal explicación genética es legítima en su orden; pero, 2) que si el sí-mismo no estuviera ya *originariamente* constituido como *estructura de acogida* para las sedimentaciones del *superyo*, la *interiorización* de las voces ancestrales sería impensable; y 3) de ahí concluye que el ser-afectado bajo la modalidad del ser-mandado es -filosóficamente- *condición de posibilidad* del fenómeno empírico (psicológico) de la *identificación*¹⁶.

Con todo, ya no en el ámbito de la filosofía, sino en el de la fe bíblica, el mismo Ricoeur da un nuevo paso hacia una comprensión más profunda de la *ipseidad*¹⁷. Pues descubre e interpreta al *ipse* como un "*sujeto convocado*" o, mejor, un "*sí-mismo-mandado*" ("*soi mandaté*"), gracias a la elección, vocación y misión recibida del Dios de Israel, discernida -a la luz de las narraciones bíblicas de vocaciones proféticas- en el llamado de la conciencia.

3.3. El rostro del otro y la huella de Dios

Sin titubeos Lévinas refiere el mandato ético ante todo a la relación *interpersonal* con el otro hombre (*Autrui*). Pues según él -como ya lo dije-, el verdadero sí-mismo de la identidad personal no se declina prioritariamente en nominativo: "Yo pienso" (*Ego cogito*), "yo actúo", "yo trabajo", sino en acusativo: "*¡heme aquí!*": "*me*" como *respuesta responsable* ante la interpelación ética del *rostro* del otro¹⁸.

¹⁶ Cf. P. Ricoeur, *ibid.*, pp. 407 s.

¹⁷ Cf. P. Ricoeur, "Le sujet convoqué. A l'école des récits de vocation prophétique", *Revue de l'Institut Catholique* 28 (1988), 83-99. En *Soi-même* explica por qué no asumió ese tema en el libro, siendo así que había formado parte de las *Gifford Lectures*, que dieron base a la obra: cf. pp. 35-38.

¹⁸ Entre las obras de Lévinas, además del libro ya citado y que sigo especialmente aquí, *Autrement qu'être*, ver: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, así como: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982.

Así es como la auténtica (*¡autós!*) subjetividad humana no está pensada desde la mismidad de la sustancia, ni desde el sujeto moderno, *centro y fuente autoconsciente* de sus actos (de pensar, actuar o hacer), sino *éticamente, desde el otro*, en radical *pasividad*, es decir, como *respuesta* al llamado ético del otro.

Por lo tanto, para Lévinas la alteridad es esencialmente *constitutiva* de la identidad personal. Aún más, la interpreta como *interpersonal*, según la relación ética que, aunque *interrelaciona*, *no relativiza* mutuamente a las personas, sino que respeta su carácter *incondicionado*. Por ello habla de una "relación sin relación" o "absuelta de toda relación", es decir, de toda relativización del sí-mismo y/o del otro a meros momentos de una totalidad (sea ésta o no dialéctica).

De esa manera el sujeto no es pensado como sustrato o primeramente como centro de actos, sino como éticamente *sujeto a los otros*, por su *responsabilidad* por ellos, aun hasta la expiación y la sustitución. En eso consiste la identidad personal del sí-mismo, en cuanto -paradójicamente- *sale de sí y se despoja* de su "espontaneidad egoísta" y su autocentramiento, en escucha del *mandato ético* que lo asigna al otro. Sin embargo allí reside lo que lo hace *único e irremplazable* en su ipseidad, y -en ese sentido- lo *identifica personalmente*. Pues nadie sino él y sólo él puede responder a ese llamado, mandamiento y misión propia hacia cada otro en su concreto *cara-a-cara*, que lo interpela éticamente aquí y ahora.

Dicha salida radical de sí, que para Lévinas ha de darse *sin ninguna recuperación o retorno*, no sólo no desidentifica, sino que constituye la auténtica ipseidad. Pues el mandato del otro -dice nuestro autor- "no limita mi libertad, sino que la promueve, suscitando mi bondad"¹⁹, a saber, la libera en su más íntimo y personal sí-mismo, de toda autocomplacencia y narcisismo, por su gratuita bondad hacia los otros.

Para Ricoeur Lévinas reduce la alteridad de la conciencia a la alteridad de los otros, así como Heidegger la reducía a una autoafección. El, en cambio, aunque reconoce que los otros son *camino obligado* de la experiencia de ser-mandado éticamente, con todo afirma que ésta supone ontológicamente la atestación de sí como autoafección. Quizás sea otra manera de decir -sin la radicalidad levinasiana- que la salida de sí mismo, constituye y supone al sí-mismo y, como añadiría Ricoeur más allá de Lévinas, supone una *estima de sí* no egocéntrica.

Pero Lévinas no se queda en sólo el otro humano. Pues en su

¹⁹ Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 175.

rostro éticamente convocante descubre la *huella* del Infinito, así como la encuentra también en la respuesta desinteresada del "¡heme aquí!", que responde al otro responsablemente. En ésta se dan para él no sólo la huella, sino también el *testimonio* y la *gloria* del Infinito. Pues la *asignación* al otro y la *elección* personalizante del sí-mismo en cuanto *llamado y mandado* a ser responsable del otro y de los otros a quienes ha sido asignado, es *inmemorial y originaria*, *previa* a cualquier compromiso libremente asumido. Por ende, ella remite al Infinito, metafísicamente *anterior* al ser finito y a su conciencia y libertad²⁰.

Sin embargo, así como Ricoeur deja abierta la última interpretación de la alteridad de la conciencia, Lévinas afirma también la *ambigüedad* de esas huellas, que es posible interpretar o no religiosamente. Pues para él no cabe mostrar ni demostrar a Dios, como si fuera un objeto o la conclusión de un silogismo, sino que dicha ambigüedad preserva su intangible Santidad, que el filósofo israelita denomina Eleidad (*Illeité*). Según él de Dios no hay mostración ni prueba, sino solamente *testimonio ético* en la responsabilidad por los otros.

Quizás podemos añadir que los mencionados testimonio y huellas, aunque no muestran ni demuestran, con todo posibilitan que sea *razonable* creer, es decir, interpretarlos en clave de fe religiosa. Si así fuera, la identificación personal de cada *sí-mismo (ipse)* que se da por la respuesta responsable al llamado originario de los otros (y, a partir de ellos, de la voz de la propia conciencia) no solamente estaría constituida necesariamente por la alteridad interpersonal en el cara-a-cara con los otros hombres, sino última y radicalmente, por la *alteridad interpersonal con el Dios vivo*, en quien es razonable creer.

Aun más, continuando la línea levinasiana más allá del mismo Lévinas, hay que añadir que sólo un *absoluto personal* da razón del mandato ético en cuanto interpela *incondicionadamente* a la persona libre *en cuanto tal*. Si así es, la relación religiosa solicita, toca y suscita lo más personal y personificante de cada sí-mismo (*ipse*) y lo convoca a ser plenamente sí-mismo en su relación desinteresada con los otros, y actualizando así, sin pretenderlo, sus posibles más propios.

3.4. La identidad personal del "co-donado" y el hecho religioso como "fenómeno saturado"

En resumen, Heidegger, Ricoeur y Lévinas consideran -con distintos enfoques y matices- la *alteridad como constitutiva de la*

²⁰ Entre otros textos, ver el capítulo 5 de *Autrement qu'être*.

ipseidad o identidad personal. Aún más, discípulos del primero y los dos últimos abren desde allí la posibilidad de interpretar la *relación religiosa como alteridad interpersonal personalizante del sí-mismo*. Por ende, el yo deja entonces su rol trascendental constituyente (Kant, Husserl) y pasa a ser comprendido ante todo como *constituido* a partir de una alteridad, sea ésta interpretada como fuere. Pues bien, en esa línea se ubica hoy la contribución de Jean-Luc Marion, quien -a mi entender- *radicaliza* esos planteos²¹. Pues, a partir de la comprensión del fenómeno como *dado* a la experiencia humana (Husserl, Heidegger) y de una fenomenología de la *donación*, Marion comprende al sí-mismo ante todo como *destinatario, receptor y testigo* de ésta, es decir, como siendo *afectado* por ella, ya que la prioridad la tiene la *donación* del fenómeno. El sí-mismo no se declina entonces en nominativo -*Ego cogito*-, ni siquiera ante todo en acusativo -como en Lévinas-, sino en el *dativo* de quien recibe y *se* recibe.

Así es como la identidad personal de cada *ipse* no es concebida como la de un *sustrato o centro* de actos ni como el *acto subjetivo autoconsciente* de pensar, sino como la propia de un *atributario* o, según lo expresa Marion, del "*adonné*"²² (que yo traduzco -deficientemente- como "*co-donado*"). Pues se recibe *a* sí mismo *con* lo que se *le* dona, por el hecho mismo de la donación. Marion lo compara con la pantalla (*écran*), necesaria para que la luz que la ilumina se manifieste. Así la donación del fenómeno se hace *manifestación e intuición*, sin que la prioridad la tenga el sujeto, quien es, más bien, el co-donado.

Si eso acaece en toda experiencia, sobre todo se da para nuestro autor en los fenómenos que él denomina "*saturados*", es decir, saturados de *intuición* porque de donación. Marion enumera entre ellos -además del cuerpo propio (*chair*)-, el *acontecimiento* histórico (citando a Ricoeur), la *obra de arte*, el *rostro del otro* (según lo describe Lévinas) y, sobre todo, el fenómeno de la *revelación* (o de las *teofanías*). En todos éstos muestra fenomenológicamente que la intuición (y, por lo tanto, la donación) *sobreexcede(n)* a la intención subjetiva y la desborda(n): ellos no sólo *descentran* al sujeto, sino que *superan* su horizonte previo de comprensión y aun todo *a priori* y todo *concepto* que intente

²¹ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997; ver también: id., "Métaphysique et Phénoménologie. Un relève pour la théologie", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 44 (1993), 21-37; id., "Le phénomène saturé", en: *Phénoménologie et Théologie*, op. cit., 79-128.

²² Ver el libro 5 de *Étant donné*, op. cit.

abarcarlos. De ahí que -como lo dice Ricoeur del símbolo- siempre "dan que pensar" sin agotarse en concepto. Pues en esos fenómenos saturados, a partir de una irreductible *alteridad*, *acontece* una imprevisible *novedad*, gracias a una *gratuidad* no calculable o deducible. Para Marion el fenómeno religioso de la *revelación o teofanía* condensa y excede en sí las propiedades de todos los otros fenómenos saturados.

Por ello ese autor -como ya lo hacían, según dijimos, Heidegger, Ricoeur y Lévinas- recurre a la metáfora del *llamado*, anterior a toda respuesta, y que ésta nunca iguala en absoluta identidad²³. Sin embargo puede irla ya realizando -y así, ir realizándose como persona-, aunque siempre *todavía* no en continua tensión vivificante.

Pero para Marion el llamado es, de suyo, *anónimo*, pues llama "*a*" -dando un nombre propio y personal *a* quien es llamado-, pero sin explicitar *quién* llama²⁴. Es la respuesta misma la que, reconociendo con su "¡heme aquí!" el llamado ("*me voici!*"), le pone un *nombre*, interpretándolo: "¡hete allí!" ("*te voilà!*").

En el caso de la teofanía, el hombre religioso se atreve a denominarlo: "Dios" o quizás "Misterio santo". Sea como fuere, el codonado va siendo más plenamente sí-mismo y personificándose en su libre responder al llamado. Responde no sólo al clamor de su conciencia (Heidegger, Ricoeur) y a la interpelación del otro a la responsabilidad por él (Lévinas), sino -en el fenómeno religioso, en cuanto excede a todos los otros fenómenos saturados-, también y ante todo a la *elección, vocación y misión* -al *nombre propio*-, que recibe o cree recibir de la sobreabundante donación que acontece en el hecho religioso.

4. A modo de brevísima conclusión

Al comienzo de mi exposición dije que iba a tener en cuenta el hecho religioso como se da en las religiones proféticas que hablan de un Dios personal, aun concibiéndolo como un Misterio. Sin embargo, estimo que mucho de lo dicho más arriba también se da no sólo en los politeísmos sino también en las religiones que -por respeto al Misterio-

²³ Ya Lévinas afirmaba en *Autrement qu'être*: "La responsabilidad por los otros..., que los límites de la identidad no pueden retener. La recurrencia se hace identidad haciendo estallar los límites de la identidad, el *principio* del ser en mí, el reposo intolerable en sí de la definición. Sí (*soi*) más allá del reposo: imposibilidad de revenir desde todas las cosas para no 'cuidarse sino de sí': cf. op. cit., p. 145 s.

²⁴ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, op. cit., párrafo 29, pp. 408-413.

no lo conciben como persona, aunque actúan *como si* lo fuera. Pues, según creo, en ese caso se trata de una cuestión de *nombre y lenguaje*, es decir, de discernir *hasta dónde* con el lenguaje humano podemos nombrar al Misterio santo sin caer en antropomorfismos idolátricos²⁵.

Sin embargo -aun prescindiendo de esa denominación- concluyo afirmando tanto que la alteridad interpersonal (con los otros hombres) es *constitutiva* de la ipseidad o identidad personal, como también que la relación religiosa -cuando ella se da explícitamente- no sólo *no aliena* al hombre, sino que, desde la *alteridad incondicionada*, lo *personifica*.

Aún más, cuando se da la radical *desposesión y entrega de sí* al Misterio santo -a quien llamamos Dios-, *sin retorno*, entonces acontece lo que más "ipsifica" a la persona humana y la hace sí-misma, pues unión y distinción se promueven mutuamente. Si entonces podemos hablar todavía de alteridad *interpersonal* -aunque simbólica y/o analógicamente-, depende del uso del lenguaje.

Experiencia simbólica, experiencia religiosa y experiencia mística

Nuevos ámbitos para el encuentro personal con un Dios personal

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

Nuestras sociedades en América Latina muestran un riquísimo y complejo perfil multicultural en el que se despliegan nuevos espacios para la convivencia social e intercultural. A pesar de los procesos de secularización y los graves conflictos de exclusión y de injusticia social, que se han desarrollado en los últimos cincuenta años, tanto en América Latina como en otros lugares del mundo, no han dejado de emerger por doquier nuevas y variadas formas de religiosidad, que no pocos estudiosos han comenzado a considerar como un verdadero "revival religioso"¹, y otros, como un "retorno" de lo religioso².

Este nuevo despertar de lo religioso está íntimamente ligado al desencanto que se siente en todos los niveles de la vida social por formas institucionales que ya no convocan ni representan al *sujeto*. De ahí la búsqueda que llevan a cabo los actores sociales por una mayor participación y protagonismo en la sociedad. En el ámbito religioso eso se percibe en el nacimiento de nuevas formas de vivir lo religioso donde la *experiencia del sujeto* es lo fundamental. Sin embargo hoy se corre un doble peligro. Por un lado que la *experiencia religiosa* gire alrededor de un *sujeto centrado en sí mismo* y en la satisfacción de sus necesidades, y que por ello *no se abra plenamente al Otro y a lo social*. Y por otro lado que a su vez se centre solo en la *experiencia personal* de Dios y que no avance a una experiencia de un *Dios personal*. La experiencia religiosa no solo debe estar abierta a la experiencia de Dios, sino también al *otro* y a la sociedad en general, a la comunidad. Hoy se corre

¹ Cfr. V.Roldán, "La secularización y el despertar religioso a fin del milenio", Revista *CIAS*, XLVIII, N° 484, julio 1999, pp.273-292, con amplia bibliografía.

² Cfr. J.M.Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander, 1999.

²⁵ Ver mi trabajo (con bibl.): "Del símbolo a la práctica de la analogía", *Stromata* 55 (1999), 19-51.