



## LA IPSEIDAD: SU IMPORTANCIA EN LA PSICOPATOLOGÍA

FRANÇOISE DASTUR\*  
doi:10.11144/Javeriana.uph32-64.iipp

### RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo mostrar la fecundidad de la noción de ipseidad o sí en el dominio de la psicopatología. Las nociones de sujeto o yo que han sido utilizadas desde Descartes para describir al ser humano, han llevado a pensarlo según el modelo de un ser sustancial e inalterable. Por el contrario, la filosofía contemporánea, especialmente con Heidegger, ha elaborado una concepción muy distinta del hombre como un ser esencialmente temporal y relacional. Lo que constituye fundamentalmente el Ser del hombre no es, por tanto, la presencia de un nudo invariable de la personalidad, sino, por el contrario, el conjunto de las relaciones que anuda con el mundo y con los otros que, a cambio, lo definen. La noción de ipseidad concreta, por lo tanto, el carácter reflexivo del ser humano.

Como a su vez lo muestra Paul Ricoeur, la identidad del ser humano es fundamentalmente una identidad narrativa, es decir una identidad que se constituye a través de los avatares de una historia. Lo que es profundamente alterado en la psicosis es precisamente esta apertura y estructura de acogida que es la ipseidad. Por lo tanto, lo que se trata esencialmente de restaurar por medio de la terapia es la capacidad de constituirse como un sí a través de la duración y abrirse, de esta manera, a la imprevisibilidad del acontecimiento.

*Palabras claves:* ipseidad; psicopatología; mismidad; sujeto; autoreflexión

---

\* Universidad Sophia Antipolis, Niza, Francia.  
Correo electrónico: dastur@club-internet.fr

La presente traducción al castellano, realizada por Patricio Mena Malet, Universidad de la Frontera (Temuco-Chile), procede del artículo en francés: DASTUR, F. (2005). L'ipséité : son importance en psychopathologie. *PSN, III(2)*, mars-avril, pp. 88-97. El traductor agradece a la profesora Françoise Dastur y a Bernard Granger, director de la revista PSN, por haber autorizado la publicación de esta traducción; también, a Melanie Vera y a Diego Márquez, alumnos de Licenciatura y Pedagogía en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, que cooperaron en labores de transcripción y puesta a punto del texto de Françoise Dastur.

Para citar este artículo: DASTUR, F. (2015). La ipseidad: Su importancia en la psicopatología. *Universitas Philosophica*, 32(64), pp. 251-266, ISSN 0120-5323, ISSN en línea: 2346-2426, doi: 10.11144/Javeriana.uph32-64.iipp



## IPSEITY: ITS IMPORTANCE TO PSYCHOPATOLOGY

FRANÇOISE DASTUR

### ABSTRACT

This paper aims at showing the fecundity of the notion of ipseity or self in the domain of psychopathology. The notions of subject or ego which have been used since Descartes to describe the being of man have led to thing it on the model of a substantial and unalterable being. Contemporary philosophy, especially with Heidegger, has on the contrary elaborated a quite other conception of man as an essentially temporal and relational being. What constitutes fundamentally the being of man is no the presence of an invariable nucleus of personality, but it is on the contrary the relations that he is able to establish with the world and the others which defines it in return. The notion of self defines therefore the reflexive character of the being of man.

As Paul Ricœur also shows, the identity of the human being is fundamentally the identity of the human being is fundamentally a narrative identity, i.e. an identity that constitutes itself through the hazards of a history. What is deeply altered in the different forms of mental diseases is precisely this openness and receptivity that defines the self. What has therefore to be restores by means of therapy is the capacity of the human being to constitute himself as a self in time and to open itself to the unforeseeable character of what happens to him.

*Key words:* ipseity; psychopathology; selfness; subject; self-reflection

EN HOMENAJE A ARTHUR TATOSSIAN, me gustaría comenzar con una cita de un pasaje de un artículo aparecido en 1994 en *L'art du comprendre*, que fue consagrado a “La identidad humana según Ricœur y el problema de la psicosis”:

El ‘yo’ [*Je*] no es nunca un punto de partida, en contra de lo que Descartes había creído en su época; no es ni suficiente, ni necesario decir ‘yo’ para ser sí-mismo. A este juicio de Ricœur, los psiquiatras y los analistas se vuelven a encontrar perfectamente en sus experiencias cotidianas con seres cuyo ‘yo’ no coincide sino bastante poco con su sí mismo, y cuyo ‘yo’ en cuestión, no comporta ninguna transparencia. Así la subjetividad aparece más como un problema que como una solución para los psiquiatras e incluso para los filósofos. (Tatossian, 1994, p. 99)

En psicopatología se trata de partir, no de la noción de sujeto o de yo, nociones que han dominado el conjunto de la filosofía moderna de Descartes a Husserl, sino de la de ipseidad o de sí-mismo. Es la razón por la cual los artículos que lo comprenden el dossier consagrado a “La Ipseidad y la psicosis” en este mismo número de *L'art du comprendre*, toman como base de su reflexión el libro de Ricœur, *Soi-même comme un autre*, aparecido en 1990, donde, contra la evidencia primera dicha irrecusable de este dato que es el ‘yo’ [*moi*] en Descartes es, al contrario, sacado a la luz el carácter narrativo de la identidad humana, que no se constituye por tanto sino por el mantenimiento de sí a través de los avatares de una historia. Lo que es así concretamente atestiguado, es la insuficiencia de la noción del yo en el dominio de la psicopatología, al contrario de lo que proclamaba Freud, del que se conocía la célebre fórmula: “allí donde era el ello, allí debe advenir el yo”. Las diferentes tópicas que Freud nos entrega del aparato psíquico reposan en una concepción dualista del hombre en la cual, como declara explícitamente, el yo representa la razón y el ello las pasiones<sup>1</sup>, lo que permite reconocerlo, como lo hace Jean-Marie Vaysse en su “Ensayo sobre el origen metafísico del psicoanálisis” titulado *L'Inconscient des modernes*, “como el último heredero de Descartes” (Vaysse, 1999, p. 383). No basta, en efecto, afirmar que en la psicosis hay disolución del yo, pues tal manera de hablar implica una noción substancialista del sujeto de la que Tatossian afirma, con razón, que crea más problemas de los que resuelve. Como lo veremos, se trata menos para el psicótico

---

1 Al respecto, véase: Freud, 1977, p 193.

de restaurar la inalterabilidad estática de un yo frente a la amenaza que hace pesar sobre él una doble suerte de alteridad, la del otro y la de la temporalidad, que de permitirle, al contrario, abrirse dinámicamente a una y otra. Yo me propongo, por tanto, antes de llegar a la psicopatología, volver a trazar en sus grandes etapas la historia del concepto de sujeto, con el fin de mostrar por contraste el carácter revolucionario de la noción de ipseidad, de la que es preciso recordar, desde el comienzo, que antes que a Ricœur, es a Heidegger a quien la debemos.

### Breve historia de la noción del sujeto

LEJOS DE SER EL OBJETO de una experiencia inmediata y universal, aquella proclamada por Descartes en su célebre “Yo pienso por tanto soy”, el sujeto es en realidad el resultado de una interpretación determinada propia de la modernidad del ser hombre. Si nos remitimos al comienzo de la historia occidental, nos damos cuenta que el ser humano no tiene ni la conciencia de su identidad propia ni de la responsabilidad respecto de los actos que comete. Por el contrario, estas ideas han emergido lentamente en el curso de la historia. Se sabe que en las sociedades arcaicas el sentimiento de la identidad y la responsabilidad individuales no existen: el responsable de tal acontecimiento es una fuerza supra-individual. Por otra parte, todavía se vuelve a encontrar esta idea en nuestras instituciones jurídicas, cuando se trata de un crimen pasional o del crimen de un demente: es una fuerza supra-individual, la pasión o la locura que es juzgada “responsable” en parte o en la totalidad del acto realizado. En el dominio occidental, es en la Grecia antigua, que está al origen del pensamiento europeo, en donde se ha ido desarrollando la idea del sujeto responsable. Se encuentra en el origen, en Homero, una concepción de hombre muy diferente a la nuestra<sup>2</sup>. Para Homero, el hombre no es verdaderamente un individuo singular, pues el hombre homérico no ha accedido todavía a la conciencia de estar en el origen de sus propias fuerzas y de sus propias acciones: aquellas dependen de la intervención de los dioses. Será precisa toda una evolución de la sociedad para que aparezca la idea de personalidad autónoma. Esto tiene lugar en la poesía lírica, donde, en oposición al mundo homérico en el que hombre aun no tiene una forma definida y donde sus accio-

---

2 A este respecto ver: Snell, 1994, pp. 17ss.

nes y sus sentimientos están determinados por las fuerzas divinas, el acento es puesto sobre la diversidad humana, sobre lo que constituye la *individualidad* en sus preferencias y en su manera de reaccionar a los acontecimientos. Ahora bien, la poesía lírica se desarrolla en el momento mismo en que las ciudades se constituyen en democracia.

La noción de la conciencia personal y el orden democrático de la ciudad se forman así, en el mismo momento, pues la democracia supone la diversidad de los individuos y se apoya en la noción de individualidad personal. Sin embargo, es la filosofía la que va a desarrollar verdaderamente la idea de la interioridad libre, la idea del alma (*Phychè*). Así, lo que emerge con Sócrates, que ve en el “cuidado del alma” el primer deber del hombre, es la idea de la *libertad del espíritu*, que continuará desarrollándose con el estoicismo. Pero, es con el cristianismo que aparece un primer bosquejo del individuo moderno. Por oposición, en efecto, a la idea griega de una participación del hombre en un orden universal, el de la *Physis*, el corte instaurado entre el hombre y el mundo por la doctrina judeocristiana de un Dios creador tiene como consecuencia el repliegue del cristiano, desde entonces separado del resto del mundo, hacia su interioridad propia.

La noción de identidad y de responsabilidad personales es, por tanto, el resultado de una larga evolución, aquella favorecida por el cristianismo, de la constitución de la interioridad. Pero, aún no se tiene que ver como la concepción de un yo-sustancial, que constituiría el soporte permanente de la identidad humana. La centración del hombre sobre sí mismo, cuyo resultado es el concepto moderno de “sujeto” o “yo” no comienza verdaderamente sino con Descartes y su búsqueda de un punto arquimédico, un punto fijo e inmutable desde el cual toda certidumbre encuentra a su origen. Esta tiene como corolario la desrealización del mundo y la sobrevalorización de la experiencia anterior. Esta es la “catástrofe ontológica” de la que somos, en tanto modernos, herederos. En efecto, el ser humano se encuentra por ello vuelto más a la preservación del yo que hacia la apertura al mundo. Resulta de ello una parte de la imposibilidad, patente en Descartes, de dar cuenta de la existencia de los otros sujetos, lo que conducirá al solipsismo: doctrina que consiste en afirmar que el yo individual es toda la realidad y que culmina en Berkeley, filósofo irlandés de comienzo del siglo XVIII, y, por otra parte, la idea de sustancialidad y de una intemporalidad de la subjetividad, de la que se vuelve a encontrar todavía la huella en la teoría del yo transcendental, del que Husserl

afirma que, contrariamente al yo empírico, no nace ni muere. A decir verdad, casi no es sorprendente que, como lo ha señalado fuertemente Foucault en su *Historia de la locura*, la edad clásica que ve afirmar poderes del yo, portavoz de la razón, sea también la del “el gran encierro”, es decir la creación de casas de reclusión para aquellos que se han eneguecido en la locura.

Es cierto que, en la filosofía alemana, la teoría cartesiana del yo-sustancia se ve socavada, primero por Kant que, como lo señala Heidegger, sigue siendo fiel a los fenómenos y encuentra el punto de partida de su análisis en la explicitación que el existente da de sí mismo a través del pronombre personal “yo”. De este modo, llegó a definir al yo como la conciencia que acompaña toda experiencia posible, es decir como una simple forma de la representación y ya no como una sustancia preexistente. A continuación, Fichte, el pensador del yo absoluto, no concibe el yo como sustancia, sino como un acto. Para él, el yo es el solo hecho de ponerse. En otras palabras el hecho de decir “yo” basta para dar realidad a este último. Se podría decir que el yo así comprendido es el resultado de un enunciado performativo, de un enunciado que se hace diciéndolo. Pues el yo no es preexistentemente a esta enunciación: contrariamente a Descartes que pasa de decir “yo soy” en esta cosa, a esta sustancia pensante que soy yo, Fichte considera que ese “yo soy” no es de ningún modo *constatar* un hecho sino, al contrario, *plantear* el hecho del acto en el cual el yo se constituye. El yo no es para él solo el principio del saber, sino que es también y, por sobre todo, el principio del querer y del deber-ser.

Husserl, heredero a la vez de Kant y de Fichte, funda su teoría del ego transcendental sobre la denuncia del error cartesiano, que consiste en hacer del ego una sustancia pensante separada<sup>3</sup>. Por esta confusión, que hace de él el padre del contrasentido filosófico que es el realismo transcendental, Descartes se cierra al sentido verdadero de la subjetividad transcendental, de la que Husserl muestra no solo que ella constituye su propia identidad a través del tiempo, sino que procede igualmente a la constitución de los otros sujetos. Con Husserl, tenemos que enfrentarnos con la teoría del yo no sustancial capaz de operar una síntesis temporal y de darse la forma de la intersubjetividad. No es menos cierto que, a pesar de los avances decisivos, Husserl no llega a romper totalmente con la idea de una

---

3 Véase: Husserl, 2002, §10.

conciencia que constituye su propia alteridad y una presencia del yo respecto del tiempo como respecto del otro.

### La concepción heideggeriana de la ipseidad

ES CONTRA EL CONJUNTO de la metafísica de la subjetividad que se dirige Heidegger en 1927 proponiendo otra definición del ser humano como *Dasein* o existente, poniendo así el acento sobre el carácter *relacional* y no sustancial del Ser del hombre, que se ve definido según su triple apertura al mundo, a sí y a los otros existentes. Esto lo conduce a abandonar los nombres utilizados generalmente de “sujeto” o “yo” para designar al ser del hombre, en provecho de la noción reflexiva de sí-mismo (*Selbst*). Heidegger afirma desde el comienzo que la cuestión que se trata de plantear a propósito del existente no es la pregunta “¿qué es?”, la pregunta que se inquiere de la *quiddidad* o de la esencia de una cosa, sino la pregunta “¿quién?” (Heidegger, 1997, §25, §43), pues el ser del hombre no puede ser pensado según el modelo de la sustancia, o según la fórmula sorprendente a la que Heidegger ha recurrido muchas veces en *Ser y tiempo*, la “sustancia” del hombre no es en efecto nada más que la existencia misma.

El modo de ser del hombre es un poder-ser (*Seinkönnen*), que quiere decir que no es una “sustancia” que poseería en exceso la capacidad de poder, sino que es pura posibilidad; es decir, que es pura libertad, incluso si, como lo veremos, tal libertad no es total y no puede consistir más que en la asunción de las determinaciones de la existencia, que Heidegger llama *Geworfenheit*, el hecho de ser, para el hombre, arrojado a la existencia sin haberlo elegido.

Sin embargo, desde esta perspectiva de lo que es preciso llegar a dar cuenta es de la permanencia no sustancial del sí-mismo. Es, en efecto, cuando se ha tratado de determinar lo que hace la unidad del ser humano que se ha recurrido a la noción de yo, concebido como el soporte del conjunto de todos los accidentes que constituye el curso de una existencia singular. La noción de sujeto, lo que está “a la base de”, sigue en estrecha relación con la noción de sustancia, de lo que se “extiende de allí abajo”, pues proviene de la interpretación que ha sido dada en la filosofía griega de la cosa natural en tanto que es considerada como la suma de accidentes o cualidades. Pero no se puede hablar de relación de “partes” con un todo más que en el caso de una totalidad obtenida por composición y

división, mientras que es imposible considerar el desarrollo de una totalidad existencial según el mismo modelo, ya que su devenir es el de sí-mismo que contiene en sí todos los “momentos” de su extensión en el tiempo. Heidegger recuerda a este respecto que la diferencia entre estos dos modos de la totalidad ya era conocida por los griegos, quienes distinguían *Holón*, el todo entendido como entero, de *Pan*, el todo entendido de suma.

Dar cuenta del enigma de la extensión temporal de una existencia singular en la continuidad de los días exige, por tanto, replantear la totalidad del *Dasein*, del existente. De lo que se trata es de afrontar el problema que Dilthey denomina la “cohesión de la vida” (*Zusammenhang des Lebens*), que no consiste en pensar una serie de vivencias de las que el existente sería la suma, sino la extensión temporal propia del ser humano que, en tanto existente, se mantiene constantemente entre-dos: el nacimiento y la muerte (Heidegger, 1997, p. 390). La representación es, de este modo, desestimada en términos de la espacialidad o sucesión de esta extensión propia del *Dasein*, pues una representación tal reposa en la hipótesis de la preexistencia de un sí-mismo al que se volvería tras extenderse. La movilidad así reconocida al existente no es comparable a la de un móvil que recorre un espacio, sino a una movilidad específica a la que Heidegger llama un “advenir” (*Geschehen*) del existente, es decir lo que constituye su historicidad (*Geschichtlichkeit*) propia (Heidegger, 1997, p. 391).

En tanto que advenir, el ser del existente es *desde un comienzo* constituido como extensión temporal y no concebido como un sí-mismo estático cuya relación con el tiempo seguiría siendo problemática. ¿En efecto, qué es la temporalidad, sino lo que hace originariamente salir al existente de él mismo, lo que le otorga lo que Heidegger llama su carácter estático? En este punto, es preciso recordar que Heidegger ha definido en el §65 de *Ser y tiempo* la temporalidad como un “fuera de sí” originario (Heidegger, 1997, p. 404), como eso que impide al existente fijarse en una entidad estática consigo mismo. En el análisis del advenir (*Geschehen*) del existente y en el de su historicidad (*Geschichtlichkeit*), Heidegger quiere resolver el problema del estatuto de la ipseidad y de la permanencia del sí-mismo (*Selbst-ständigkeit*). No hay que considerar que la ipseidad es, como el yo, el fundamento constantemente presente en el ser del hombre (Heidegger, 1997, p. 339), sino que, al contrario, se trata de mostrar de qué modo el existente *es* efectivamente un sí-mismo. Para ello, es preciso situarse en el nivel de la existencia



“auténtica”, la de un existente que se comprende él-mismo a partir de su poder-ser finito y asume totalmente su facticidad.

No basta decir “yo” para ser auténticamente sí-mismo, pues eso supone un mantenimiento de sí o una fidelidad de sí-mismo que exige la toma de conciencia de la singularidad de su propia existencia. Heidegger muestra con fuerza que el ser humano no es desde el comienzo un ser singular, y que no lo deviene sino por la resolución de asumir la finitud de su existencia. El punto de partida de Heidegger no es aquí, como en el caso de la filosofía moderna de Descartes, la soledad del ego, sino, al contrario, la estructura originaria de un *Miteinandersein*, de un Estar-el-uno-con-el-otro. Como señala con pertinencia, el existente se mantiene primero “bajo el imperio de los otros” (Heidegger, 1997, p. 150), lo que implica que sus posibilidades son primero aquellas, anónimas, de todo el mundo de lo que Heidegger llama el “Uno”, que es la forma impropia o inauténtica de la ipseidad. Se podría decir que en este nivel, que es el de la cotidianeidad, el existente no tiene verdadera relación con el otro, puesto que no se distingue él-mismo de los otros y se considera, al contrario, como uno entre aquellos. No accede al ser sí-mismo, es decir, a la forma auténtica de la ipseidad sino cuando se *decide* por tal o cual posibilidad de existencia determinada. Sin embargo, esas posibilidades de existencia no se producen *ex nihilo*, pues en tanto que ser histórico, es decir, en cuanto comparte con los otros un mundo común, las encuentra pre-trazadas como posibilidades de existencia ya en curso en la tradición a la que pertenecen. Se podría decir, por tanto, que lo que así le es propuesto son de algún modo “modelos” de existencia que puede o no tomar a su cargo. Pero si el modo sobre el cual el existente se constituye como el heredero de una tradición determinada es el de la *repetición* de una posibilidad de existencia que ha sido, no es preciso comprenderlo como una simple reactualización del pasado, sino como una *réplica* que, porque es retorno no al “pasado” sino a lo *posible habiendo sido*, esta vuelto hacia el porvenir que abre, así, al *Dasein* a su propia historia. Es por esta actitud que Heidegger llama *resolución* cuando el existente, por la toma a cargo de la situación de hecho que es la suya, accede a la ipseidad auténtica, a lo que Heidegger denomina la *Selbstständigkeit*, el mantenimiento de sí, que es una conquista y no un simple dato de la experiencia.

La cuestión de la “cohesión” de un *Dasein* que existe en la dispersión de las circunstancias y las ocasiones no se plantea por consiguiente más que en el hori-

zonte de la cotidianidad, es decir, de la existencia “inauténtica”. Solo un ser irre-suelto debe, para salir de la dispersión, inventarse, *a la postre*, un principio de unificación. Es únicamente para él que se plantea la cuestión de su unidad. Se ve, por ello, que lo que garantiza la cohesión de una existencia no es de ninguna manera, como es todavía el caso en Husserl, la función regulativa y sintetizante de un Yo trascendental, sino únicamente la asunción, por la decisión del existente mismo, de la historicidad fundamental del existir.

### El aporte de Ricœur: La dialéctica del *Ipse* y del *Idem*

EN *SÍ-MISMO COMO OTRO*, Paul Ricœur retoma, a su manera, la tarea de una hermenéutica del *sí-mismo*, así determinada por Heidegger. Aquella declara desde un comienzo que: quiere mantenerse a igual distancia del *cogito* exaltado por Descartes y del *Cogito* despojado de Nietzsche (Ricœur, 1996). Es este uno de los motivos constantes del pensamiento de Ricœur que, desde su primera obra, *La filosofía de la Voluntad*, habla de un “*cogito* interiormente quebrado” (Ricœur, 1996, p. 19), entendiéndolo por ello la imposibilidad para el *ego*, debido a su encarnación, de considerarse jamás como autónomo.

A lo que tiende Ricœur es, como Heidegger, a “prohibir al *sí* ocupar el lugar del fundamento” (Ricœur, 1996, p. 370), dando a pesar de todo una respuesta a la turbadora cuestión de la identidad personal, aquella misma que ha podido conducir a Hume a considerar al yo como una simple ficción. Se trata allí, también, de una puesta en cuestión radical de la noción de sujeto. Desde las primeras páginas del prefacio, Ricœur expone de la manera más clara las tres intenciones filosóficas mayores que están al origen de la obra. Se trata primero, por el recurso de la noción de *sí*, de mostrar que no hay una posesión inmediata de un sujeto como un yo, es decir, que se expresa en primera persona sino, al contrario, un acceso indirecto a aquel por la sola mediación de la reflexión. Es sobre este primer punto que Ricœur se vincula expresamente a la problemática desarrollada en *Ser y tiempo*.

Se trata, en seguida, de distinguir los dos sentidos principales de la identidad que remiten a la oposición de los términos *ipse* e *idem*. Hay que afrontar aquí la problemática propiamente ricœuriana de la ipseidad. Ricœur explica, en efecto, que la ipseidad, contrariamente a la mismidad que connota el término latino

*idem*, de la que deriva la palabra “identidad”, no se la caracteriza por la presencia de un nudo invariante de la personalidad, tal como el carácter, sino con un mantenimiento de la cohesión de *sí* a través del tiempo cuyo paradigma es la promesa, de la que se podría decir que en Ricœur juega el rol atribuido a la *resolución* por Heidegger. Lo que permite, en efecto, el mantenimiento de *sí*, es la permanencia a través del tiempo de una promesa, de una prescripción o de una ley que el sujeto se ha dado a *sí-mismo* y a la que obedece a pesar de todo lo que puede apartarlo de aquella. Como lo resume muy bien Tatossian en el artículo anteriormente citado: “La experiencia de la promesa evoca un tipo de identidad que no tiene nada que ver con la persistencia de las cualidades y de las propiedades. Por ello mismo, la lealtad a *sí* y por tanto el *sí-mismo*, están tanto más fundados a pesar de que todo el resto ha podido cambiar” (Tatossian, 1994, p. 100).

La tercera gran intención de la obra es legible en su título mismo: la dialéctica del *sí-mismo* y del otro que *sí*, de la ipseidad y de la alteridad, de una alteridad que puede ser constitutiva de la ipseidad misma, lo que implica, a la inversa de lo que parece proponer Heidegger, una dialéctica de la ipseidad y de la mismidad como dos aspectos complementarios de la identidad humana. Para Heidegger, ser auténticamente un *sí* mismo exige liberarse de la interpretación corriente que el ser humano se da de *él-mismo* como ente cósmico. Para Ricœur, que sitúa la “hermenéutica del *sí*” en un plano intermedio entre una sobre-evaluación y una sub-evaluación del yo, la ipseidad no puede conservarse pura de toda alteridad, es decir, de toda mismidad. Ricœur insiste en la parte de extrañeza que comporta toda existencia humana, y describe a este respecto muchos modos de la alteridad constitutivos del *sí-mismo*, de los cuales los dos más manifiestos son el del cuerpo propio y el del otro. Se trata allí de dos experiencias diferentes de pasividad que atestiguan que el *sí* debe, de algún modo, componerse de manera interna con el otro que *sí*. Es preciso, por tanto, hacer justicia de una dialéctica de la ipseidad y de la mismidad que pone necesariamente en relación esos dos polos contrarios de los cuales se despliega la existencia humana.

Esto es lo que Ricœur intenta mostrar poniendo en evidencia el carácter *narrativo* de la identidad humana. El acto de *narración* es, como Ricœur lo ha explicado en sus trabajos precedentes sobre *El tiempo y relato*, el acto por el cual tomamos conocimiento del pasado, y consiste esencialmente en una puesta en intriga que tiene por efecto integrar a la unidad concordante de una historia la

discordancia de los acontecimientos. El acontecimiento es fuente de discordancia en tanto urge de manera inopinada y pone así en peligro la estabilidad de ese modo constante del comportamiento que se llama carácter.

Pero, también es fuente de concordancia en la medida en que toda narración procede por rupturas que, lejos de interrumpirle, hacen al contrario avanzar la historia. Como Ricœur lo señala muy bien, se produce por la puesta en intriga de una inversión de la contingencia en necesidad, que procede de este acto configurante: el acto narrativo (Ricœur, 1996, p. 171).

En toda existencia humana hay dos maneras diferentes de relacionarse con el tiempo: por un lado, la permanencia del estilo cósmico de un conjunto de hábitos, lo que se llama carácter, que es también el lado previsible de la personalidad; por otro, la permanencia del estilo existencial y ético, que es la del mantenimiento de sí, de la ipseidad en sentido auténtico que supone la asunción de lo imprevisible. Ricœur considera que la identidad humana, en la medida en que ella es de naturaleza narrativa, pone constantemente en juego sus dos polos contrarios de la permanencia en el tiempo.

### Fecundidad de la noción de ipseidad en el dominio de la psicopatología

¿QUÉ LECCIÓN SE PUEDE SACAR AHORA DE ESTAS CONCEPCIONES de la ipseidad en el dominio de la psicopatología? Sería preciso, sin duda, comenzar por sacar a la luz el carácter eminentemente inestable de la identidad humana, de la que Heidegger es el primero en haber señalado que es el resultado de una *conquista* y no un dato de partida. Del mismo modo, Ricœur reconocía que la identidad que él llama narrativa está constantemente amenazada de dislocación. Los pensadores de la ipseidad, contrariamente a los de la *egoidad*, han puesto en evidencia no solo la necesaria apertura a lo otro, sino también el carácter temporal y el inacabamiento constitutivo de toda existencia singular, en la medida en que para el ser humano existir quiere decir buscar o intentar darse una coherencia o un sentido de la vida, lo que Dilthey llamaba justamente *Zusammenhang des Lebens*. A partir de allí, se podría hablar de una crisis constitutiva de la identidad de la que la psicosis no constituiría finalmente sino la forma más aguda. Mantenerse a través de los acontecimientos contingentes como la forma de esta fidelidad a sí mismo, que es también memoria de sí, tal es la tarea que el existente se impone a

sí mismo en tanto que, precisamente, se abre a lo que le viene en lugar de encerrarse en una unidad sustancial cerrada. No hay así, mantenimiento de sí o fidelidad a sí, más que en la aceptación de su propia vulnerabilidad o, como lo dice todavía Heidegger, en la asunción de una apertura del *Dasein*, del existente, a los golpes de fortuna, al destino; en suma, a la contingencia del acontecimiento (Heidegger, 1997, p. 74).

Heidegger y Ricœur convergen en la noción de acontecimiento, pues es lo que arriba de manera contingente, que llama y exige la puesta en intriga; esta configuración por el relato permite integrar las discordancias en la unidad de una historia. Es porque arriba lo imprevisto que parece necesario, a la postre, configurarlas según el modo narrativo. Como Ricœur lo ha puesto bien en evidencia, el acontecimiento es, a la vez, la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad del relato, lo que, a la vez, lo requiere y lo amenaza fundamentalmente (Ricœur, 1996, p. 171). No puede haber relato, es decir configuración narrativa, si se permanece bajo el golpe del acontecimiento contingente, como en el caso en la neurosis traumática, puesto que la narración tiene por efecto desarrollar esta síntesis de lo heterogéneo por la cual el sujeto llega a reconocerse a sí-mismo en lo que le sucede de manera, sin embargo, imprevisible. Ya no hay posibilidad de configuración narrativa en el caso de la melancolía, que podría ser comprendida como un repliegue estratégico del sujeto en una identidad de tipo sustancial ante la insostenible amenaza que representa para él la imprevisibilidad del porvenir. Si en la neurosis traumática es la contingencia absolutamente inasimilable del acontecimiento lo que se repite sin cesar, en la lamentación melancólica, es la contingencia misma que se ve conjurada y, a veces incluso, como es el caso en el suicidio melancólico, violentamente rechazada. Esto pone muy en evidencia la descripción que Hubertus Tellenbach da del *typus melancholicus* en su estudio sobre *La Melancolía*. Ese tipo de personalidad, que se caracteriza por el apego al orden y a la hipertrofia del sentido del deber, presenta una doble perturbación de la posibilidad de la realización de su propia ipseidad, que Tellenbach llama respectivamente Includencia y Remanencia (Tellenbach, 1979, pp. 198-229). Por Includencia es preciso comprender el hecho para el melancólico de encerrarse en los límites que son los de la realización regular de sus tareas.

Y es el hecho de mantenerse-detrás de sí-mismo lo que Tellenbach llama Remanencia, la cual se caracteriza por el hecho de estar en falta con relación a sus

propias exigencias o a las del otro. El interés de la descripción que hace Tellenbach del tipo melancólico resiste a sacar a luz la estructura de Includencia-Remanencia que manifiesta que esta personalidad no está a la medida de asegurar su subjetividad más que limitando el espacio de su acción y ligando, con ello, constantemente, el presente con el pasado. Como, a continuación de Tellenbach, Alfred Kraus lo muestra igualmente, la angustia ante la pérdida de sí se expresa en la melancolía, que se caracteriza por “una fijación sobre lo próximo y lo menor” (Tellenbach citado por Kraus, 1984, p. 37). Es porque el melancólico pide a los objetos familiares que lo rodean la confirmación de su propia identidad, que está fuertemente apegada al orden y a la realización regular de sus actividades. Si se caracteriza por su celo, su amor por el trabajo y la minucia con el cual lo realiza, es precisamente porque lucha contra el flujo incesante del tiempo que intenta, trabajando hasta el límite del agotamiento, escapar a esta experiencia de un tiempo vacío que son para él los periodos de reposo. Hay en el melancólico una modificación profunda de las relaciones temporales: el futuro no tiene sentido más que en relación a la tarea realizada actualmente, por tanto es enteramente reificado.

Alfred Kraus insiste en la necesidad de platear claramente la distinción entre el tiempo del trabajo y el tiempo existencial. Este último es cualitativo, lo que quiere decir que ningún lapso de tiempo es idéntico a otro; el primero, por su parte, tiene que ver con intervalos de tiempo idénticos. Se tiene, de un lado, un tiempo repetitivo y perfectamente medible, y del otro, una temporalidad abierta a lo imprevisible. Es en ese tiempo reificado que el melancólico encuentra refugio: hace gala de una incapacidad para abandonar su trabajo, pues la repetición sin porvenir de lo idéntico le permite así escapar a la imprevisibilidad del tiempo existencial. El rol social es, en efecto, para el melancólico, lo que garantiza su identidad, una identidad que no hay que constituir siempre de nuevo según los riesgos de la existencia, sino que es desde el comienzo dada y que esconde, así, un futuro fabricado de antemano. A esto es a lo que Alfred Kraus llama la hiperidentificación con su rol, que es llevado a cabo por los melancólicos, también, de un modo hiper-normal, lo que puede terminar por arrojarlos en la depresión más grave cuando sus prestaciones, por ejemplo, se ven disminuidas o totalmente impedidas a causa de su enfermedad. Esta “hiper-identificación con el ser”, como la llama Kraus, que llega a una verdadera esclerosis de la identidad, se caracteriza por la predominancia de un tiempo reificado y de un repliegue sobre el haber-

sido de los que el melancólico no llega a separarse y mantiene la tendencia a querer, incansablemente, repetirlos.

En los dos casos de la neurosis traumática y de la melancolía, lo que aparece, por tanto, como imposible, es esta capacidad para constituirse como un sí a través de la duración y de abrirse así a la imprevisibilidad del acontecimiento, de la que no es posible dar cuenta narrativamente sino a la postre y en voz media, según el modo del “me ha sucedido”. Aquí se capta, tal vez, la significación de ese pronombre reflexivo que es el sí-mismo: ni pasivo, ni activo, él reenvía a esta voz media que se expresa en francés en los verbos llamados pronominales, donde la acción es a la vez hecha y padecida por el sujeto. No deja de tener interés señalar que la verdadera posición de lo que la filosofía clásica llama el “sujeto” no está aquí, en su relación con el acontecimiento, en situación de total dominio. La configuración narrativa que permite la asimilación de lo contingente no puede expresarse más que en pasado y exigiendo un sujeto en dativo que manifiesta, por ello, la transformación de una identidad egoica en una ipseidad comprendida como apertura y capacidad de acogida. Es a partir de esta transformación, cuando el sujeto pasa del caso nominativo al dativo, que es posible comprender lo que Ricœur llama “identidad narrativa”, pues aquí es la identidad de la historia la que constituye, a fin de cuentas, la historia de aquel que la vive.

Si el acceso a la ipseidad auténtica se ve impedido por la neurosis traumática y la melancolía, parece que lo que la vuelve posible es la transformación del sujeto egoico en capacidad de acogida de lo imprevisible, pero, más fundamentalmente, todavía este es puesto en cuestión en eso que Binswanger llama la *Verstiegenheit*, la presunción de esquizofrenia, así como en esta pérdida de la evidencia natural de la *Selbstverständlichkeit*, del mundo, también analizada por Blankenburg (1991) de la que el sujeto egoico hace cotidianamente la experiencia. Wolfgang Blankenburg muestra, en efecto, que en la esquizofrenia la reciprocidad entre pasividad y actividad está quebrada, mientras que en el hombre sano la turbación de sí no está ausente, pero es superada en su estado naciente como la trascendencia objetiva del acontecimiento mundano, la cual es inmediatamente retomada según el modo de la tarea por realizar. La vivencia receptiva del hombre sano no es diferente de la del esquizofrénico; no obstante, su autonomización es impedida por su unión dialéctica con la espontaneidad. Ello implica que los momentos constitutivos del ser humano no son independientes unos de los otros. Pero, en

el caso de la esquizofrenia lo que se pierde es el suelo firme de la cotidianidad, y lo que Heidegger llama la ipseidad inauténtica del Uno, de la que señala que la ipseidad auténtica no es nunca más que la modificación existencial (Heidegger, 1997, p. 154). Eso de lo que el esquizofrénico hace de manera catastrófica la experiencia, es de la imposibilidad, para retomar los términos de Heidegger, de inventarse un principio de unificación o de encontrar refugio en la identificación en un rol social, como llega todavía a hacerlo el melancólico. Incapaz de esta reificación del tiempo que es lo propio de este último, es expuesto sin defensa al choque del acontecimiento y al terror que lo acompaña. Se puede ver en él, el ejemplo de una ipseidad que se ha vuelto incapaz de estar a cargo de su propia facticidad y se ha volcado repentinamente a esta recaída de la existencia al nivel de la pura cosa, de la que la catatonia da, unas veces, una imagen sorprendente.

#### Referencias

- Blankenburg, W. (1991). *La Perte de l'évidence naturelle*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1997). *Essais de Psychanalyse*. Paris: Payot.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. (Trad. J.E. Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (2002). *Meditaciones Cartesianas*. (Trad. J. Gaos & M. García Baró). Madrid: Editorial Nacional.
- Kraus, A. (1984). La temporalité dans la constitution premorbide des mélancoliques. *Actualités psychiatriques*, 5.
- Snell, B. (1994). *La Découverte de l'esprit, La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*. Paris: L'Éclat.
- Tellenbach, H. (1979). *La Mélancolie*. Paris: PUF.
- Tatossian, A. (1994). *L'Art du comprendre, 1*.
- Vaysse, J-M. (1999). *L'Inconscient des modernes*. Paris: Gallimard.