

# Ipseidad, diversidad, dia-ferencia

Francesco Tomatis

¿Es sólo a partir de la identidad que resulta posible establecer la alteridad y toda diferencia posible? ¿O bien es la alteridad lo que constituye la identidad, a tal punto que sin diferenciación no puede subsistir ninguna identidad? ¿O es que identidad y alteridad son términos relativos que sólo en el seno de un ámbito global de diferencias pueden asumir sus papeles y sus fisonomías? Profundizando las ideas comunes y genéricamente utilizadas en la tradición lingüística y de pensamiento occidental de *identidad, alteridad y diferencias*, mi deseo sería el de alcanzar una comprensión de las mismas tal que las entendiera en su significado esencial, oculto, esotérico -aunque siempre presente en la mencionada tradición- indicado por los términos *ipseidad, diversidad y dia-ferencia*.

El término identidad deriva del latín *ídem*, el cual indica una identidad autorreferencial, expresada en la igualdad consigo mismo. Existe en cambio otro término latino, *ipse*, que indica una identidad escindida, diferenciada, que se constituye a través de un movimiento antes que por la estaticidad identitaria y sustantiva del *ídem*: mismidad (*medesimezza*) mensurable de una vez por todas. Retomando los importantes recorridos etimológicos de Emile Benveniste en su *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969), es posible observar cómo el término *ipse* indica simplemente el sí mismo, el ser sí mismo (*sestessità*) de lo mismo en persona, la ipseidad, pero sólo en cuanto originado por la partícula indoeuropea originaria *pet* o *pt* (en latín *pot*), presente en términos aparentemente heterogéneos como el vocablo latino *hospes*, el huésped, o directamente en *hostis*, el enemigo, o también en el término griego *despótes*, el señor, el que es amo, y significativamente el verbo latino *possum*.

Por lo tanto, la ipseidad constitutiva de la personalidad es tal, por una parte, en cuanto es ama de sí misma: *despótes y kuriós* es aquel que ejercita la propia potencia y señorío sobre sí mismo, antes que sobre los otros, y sobre los otros sólo en cuanto amo de sí mismo, capaz de sí. En efecto el señorío no estriba en el ejercicio de la fuerza, sino en su conten-

ción, en la potencialidad de la fuerza, en su capacidad, en la apropiación personal y en la pura posibilidad no constreñida a imposibilitarse, como su estuviese obligada a hacerse engullir por el proceso ontológico, a fagocitarse por la dialéctica histórica. Pero por otra parte, la ipseidad estriba también en el dis-poner este señorío, en el contener, en el seno mismo de la identidad ipseísta, espacio para el otro, el espacio de la diversidad: no sólo el espacio del huésped (*hospes*), sino también el del enemigo (*hostis*): adversario ciertamente, sólo a condición de que se pueda establecer con él un antagonismo en el que les sean previamente reconocidos iguales derechos.

Hay por tanto, en la raíz misma de la idea occidental de identidad, profundamente compenetrada con su esencia ipseísta, una apertura a lo diverso, al enemigo sin más. Desde este punto de vista no es tan escandalosa la exhortación de Jesucristo: "ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν", "*diligite inimicos vestros*" (Mt 5, 44; Lc 6, 27). También el verbo latino *possum*, derivado de *potis sum*, indica la substancialidad de la ipseidad, porque a diferencia del verbo ser, que corre el riesgo de conjugar sujeto y predicado en una identificación y una equivalencia matemática, *possum* es al mismo tiempo una constitución de relaciones entre sujeto y predicado que implica una relación entre diversidades. Si convertimos el primer principio de la doctrina de la ciencia de Fichte (según su primer exposición: *Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, 1794-1795): el yo pone al yo, yo = yo, a través de el *possum*, en el sentido que el yo puede-ser si mismo, tenemos entonces que, al afirmar su ipseidad, la subjetividad abre en sí un espacio a una alteridad absoluta, la alteridad, por ejemplo, del enemigo que habita en la propia ipseidad misma.

Si verdaderamente la identidad no puede ser pensada en términos tautológicos sino sólo a través del movimiento, la apertura de la ipseidad-apertura y movimiento propios asimismo de la in-transitividad del verbo *possum*-, también la alteridad podrá ser pensada consecuentemente de manera diversa y no en términos de contraposición respecto de la identidad. Siguiendo como ejemplo los tres principios de la doctrina de la ciencia de 1794/95 de Fichte, el principio de la alteridad no consiste exclusivamente en el hecho de que el yo ponga el no-yo, es decir, que sea siempre el yo el que establezca cuál sea la alteridad respecto a sí y que, por consiguiente, permanezca como centro de un círculo de radio infinito en poder suyo, en el que nada es incluido si no es derivado de sí. Profundizando la ipsei-

dad propia, esencial a la identidad, el principio de la alteridad puede ser pensado, antes que como alteridad respecto a un *ego* siempre igual a sí mismo en cada proyección suya representativa de realidad, como diversidad, como multiplicidad de instancias diversas a través de las cuales se vea le mismo uno.

Fue Platón en el *Sofista* quien introdujo la idea de diversidad, de diverso (*héteron*) para explicar el devenir, la multiplicidad de los entes sensibles: es precisamente a través de la idea de lo diverso que podemos entonces concebir la pluralidad, la multiplicidad. Pero entonces las diferencias serán tales solamente en cuanto se conciba la etimología pensante y originadora de la diferencia como dia-ferencia, como el *dia-fero* que es un portar, un parir, un hacer fructificar una particular identidad a través de las diferencias.

Hasta ahora nuestro camino ha recorrido el pasado trascendental que para nosotros es la lengua en sus bases etimológicas. Pero ahora quisiera profundizar las etapas en una elevación hacia una visión más puramente filosófica, en una presencialidad que prescindiera ya de aquellas bases, tras haberlas asimilado, proyectándose en una visión abierta al la imprevisibilidad futura.

Al analizar la existencia en su singularidad estaremos ante todo tentados a identificarla a través de su inicialidad, de su absoluta libertad. Es el punto desde el cual partió Hobbes mismo en el *Leviathan* (1651), afirmando que el derecho natural es esencialmente la libertad subjetiva del individuo, es decir la autoexpansividad. Ciertamente es esta una característica de la existencia, que nos podría hacer pensar la identidad en el sentido más común entre los ya indicados, aquel que comporta una concepción de la realidad humana como pluralidad de identidades subjetivamente contrapuestas, de manera también prepotente y violenta. Sin embargo la existencia no se limita a esto, ni es tal característica suficiente para definirla: no basta su sola inicialidad. La existencia es en sí una libertad inicial, que en su expansión puede dirigirse arbitrariamente en una u otra dirección, pero que lo es sólo en cuanto es a la vez una elección, o sea en cuanto siendo finita, existente, emergente hacia fuera desde no se sabe qué, pero arrojada de todos modos en una realidad delimitada, debe moverse y elegirse y decidirse respecto a una situación dada, impuesta y donada.

La existencia es inicialidad solamente en cuanto al mismo tiempo es también elección. La existencia se encuentra constreñida a tener que

ejercitar la propia libertad absoluta solamente en cuanto es colocada en un contexto que ella elige -y que elige casi obligatoriamente, si bien libremente, porque sólo puede ser un elegirse, un elegirse a sí misma, llegando a ser lo que es: tal existencia. La existencia es libertad inicial sólo en cuanto es también elección de algo que la precede, elección de sí como precedente de sí misma, en cuanto originada quizás por otro. La existencia es precedida por algo respecto de lo cual ella y sólo ella, puede ser inicialidad, libertad. Pero entonces este ser precedida comporta que su inicialidad, su libertad, sea una elección, esto es, una libertad ejercitada respecto de algo ya presupuesto. Y ya que tal presupuesto no es algo evidente a la existencia en cuanto tal, antes por el contrario, es altamente desconocido y misterioso, he ahí que la experiencia de libertad propia de la existencia constituida por la polaridad inescindible y no identificable de inicio-elección es propiamente una experiencia de trascendencia, de autotranscendencia que la existencia humana constitutivamente es.

Profundizando la identidad en su particular sentido ipseísta, la existencia en cuanto tal puede ser concebida como apertura a la trascendencia en su misma finitud. ¿Qué significa esta autotranscendencia? Significa apertura a la alteridad del otro, o más específicamente a la diversidad de las múltiples existencias. Pero no en el sentido de que a través de la comprensión de las otras identidades yo puedo fundar y concebir mi identidad, la experiencia de autotranscendencia que la existencia humana en cuanto tal es. La autotranscendencia no nos dice ni que las otras ipseidades puedan ser explicadas exclusivamente partiendo de la mía ni que cualquier otra particular ipseidad pueda explicar, justificar, fundar mi ipseidad. No es a través de un proceso sustitutivo que resulta posible comprender la ipseidad. Esto muestra cómo las muchas ipseidades pueden ciertamente intentar comprenderse a sí mismas a través del diálogo con otras ipseidades, pero según un dialogar que es posible no porque se desarrolle a través de una justificación de ipseidad -lo que comportaría necesariamente un "*bellum omnium contra omnes*" o a lo sumo un pacto de no belicoidad decretable a través de leyes más o menos naturales-, sino porque es capaz de una apertura a la trascendencia que trasciende todas las ipseidades: que las trasciende a todas tomadas en conjunto y singularmente, en cuanto ellas autocomprendiéndose se comprenden constitutivamente como autotranscendencia. Aquí se abre una perspectiva en la cual es quizás posible comprender hasta qué punto es posible, a través de las muchas di-

ferencias, hallar una armonía de las mismas, pero sólo en la medida en que toda diferencia sea profundizada en aquel sentido específico de la propia existencialidad que la muestra como autotranscendencia.

Un camino similar ha sido indicado, por ejemplo, por Nicolás de Cusa para los aspectos teológicos y políticos-religiosos, pero también filosóficos del tema, en su diálogo *De pace fidei*, escrito en el 1453 sobre bajo los efectos impresionantes de la toma de Constantinopla por parte de los turcos, pero sobretudo en sus primeros principios filosóficos-teológicos en el diálogo de la madurez *Directio speculantis seu de non aliud*, del 1462. En estos diálogos el cusano profundiza el tema platónico de la diversidad al mostrar precisamente cómo la comprensión de la alteridad, a partir de una ipseidad, es posible solamente pensando una no alteridad como común presupuesto no trascendible, trascendente e inmanente a la vez. La ipseidad más profunda de cada singularidad es comprensible sólo en el abrirse a la trascendencia que es el no-otro, el cual presupone precisamente tanto a si mismo como a los otros, en cuanto no-otro que no otro. Pero si la no-alteridad es la diferencia que constituye nuestra misma ipseidad, entonces es fundamental a nuestra ipseidad la comprensión de la alteridad entendida como diversidad, porque solo a partir de las experiencias de alteridad, de encuentro con las diversidades será también posible comprender de manera más penetrante cómo a la ipseidad y a la diversidad les esta presupuesta una trascendencia, aquella ulterior trascendencia misma, omnienvolvente e impensable que no es sino la no-alteridad.

En los tres principios señalados en el camino de profundización de la ipseidad propia del pensamiento occidental es posible captar, entonces, la raíz casi inmemorial gracias a la cual se podrá afrontar las cuestiones inaccesibles, elevadas, abismales, que están frente a quien quiere de corazón la posibilidad im-possible de poner en armónica relación las múltiples diferencias de la creación.

*Traducción de Fernando Fava*