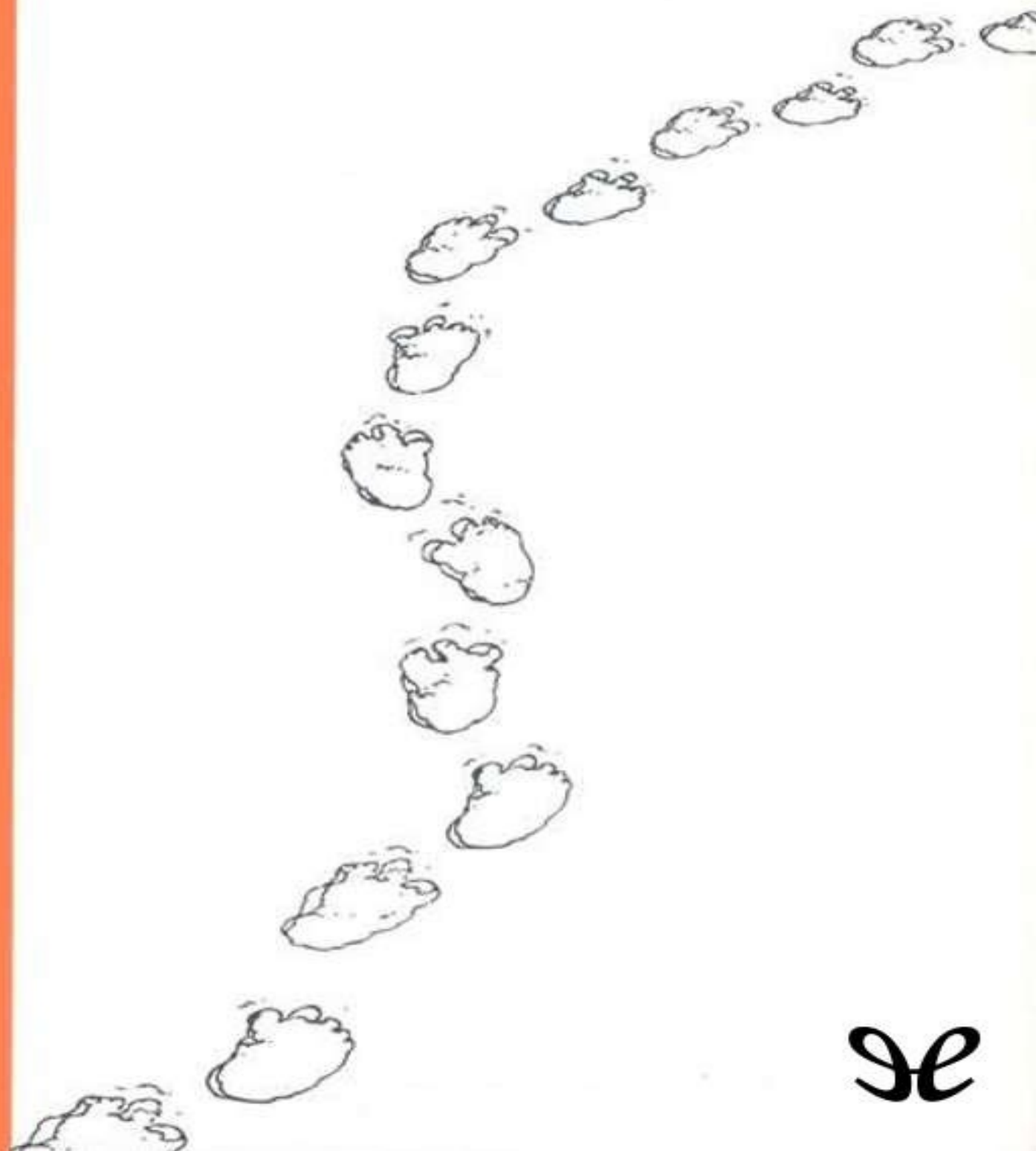


Clément Rosset

Lejos de mí

Estudio sobre la identidad



se

Considerado por Fernando Savater como el filósofo francés «más auténticamente singular... del último cuarto de siglo», Rosset trata de mostrar en este breve ensayo que la pretensión de llegar al conocimiento de uno mismo es inútil.

Rosset rastrea a través de toda clase de caminos literarios y filosóficos la presencia fantasmagórica de un yo que se adivina siempre en otra parte. Un recorrido plagado de fracasos pero ni mucho menos frustrante, pues lo que se trata de perder aquí no es una identidad personal que nunca se tuvo, sino el sentimiento que acompaña y emborrona a esta ausencia.



Clément Rosset

Lejos de mí

Estudio sobre la identidad

ePub r1.0

chungalitos 17.07.14

Título original: *Loin de moi : étude sur l'identité*

Clément Rosset, 1999

Traducción: Lucas Vermal

Editor digital: chungalitos

ePub base r1.1



Aclaración

Este libro no trata del problema de la identidad, asunto muy discutido desde la Antigüedad (y que yo mismo he tenido ocasión de abordar a menudo), sino del problema del sentimiento de la identidad, no menos discutido ciertamente, en especial desde los célebres análisis de David Hume.

La investigación sobre este tema conduce a extrañas consideraciones y paradojas. También lleva a interrogar —y éste es, como siempre, el aspecto que más me interesa—, más allá de la ceguera en la que se encuentra el individuo con respecto a sí mismo, la naturaleza de la irresistible e irrazonable ceguera que lo anima a vivir.

Capítulo I

El embrujo del yo

Estamos hechos de la misma materia que los sueños
Shakespeare, *La tempestad*

En la mañana del 28 de enero de 1998 tuve el siguiente sueño, que transcribí apenas desperté:

Estoy explicando a un círculo de conocidos (parece tratarse de lo que uno de mis alumnos llama irreverentemente “el gallinero”, esto es, el reducido grupo de oyentes de cierta edad que siguen mis clases en la universidad de Niza) que mi identidad oficial es totalmente apócrifa, la suma de una extraña sucesión de coincidencias, confusiones, malentendidos y errores (algo parecido a lo que ocurre en los gags de Feydeau, Buster Keaton o Jacques Tati: un desplazamiento —con respecto a la norma— lleva a otro, que a su vez lleva a un tercero, etc., todo lo cual termina en una situación absurda, totalmente increíble y alejada de toda realidad verosímil). De modo que mi nombre no es mi verdadero nombre, ni mi edad es mi verdadera edad, etc. Señalo a mi auditorio esta curiosa fractura que nos convierte en dos seres: el ser oficial de los papeles y el ser real pero misterioso que ningún documento recoge y que de hecho ninguna apariencia señala.

Este sueño (como el sentido común, por otra parte) admite de entrada como algo evidente una diferencia entre la *identidad social* y la *identidad personal* (o identidad íntima del yo, o identidad psicológica, o identidad real); distinción que, por mi parte, siempre he tendido a considerar sospechosa e incluso a recusar espontáneamente, siguiendo en este punto a pensadores como Montaigne y David Hume (lo cual, dicho sea de paso, sirve para ilustrar el hecho bien sabido de que se puede soñar no sólo contra la lógica sino también contra el propio pensamiento). No hay duda de que mi identidad puede ser apócrifa, como ocurre en mi sueño; pero en tal caso lo que ésta disimula es mi verdadera identidad social, no aquel substrato hipotético que llamamos identidad personal. Más exactamente, siempre he considerado la identidad social como la única identidad *real*; y la otra, la presunta identidad personal, como una ilusión total y al mismo tiempo perseverante, puesto que la mayoría la considera como la única identidad real, siguiendo en este punto más bien la impresión de Rosseau, que terminó por perder la razón en la búsqueda apasionada de esta identidad fantasmagórica. Ya Platón anunciaba la misma idea en el mito final del *Gorgias*, que recomienda a los jueces encargados de decidir el destino *post mortem* de los

hombres en el juicio final que les exijan presentarse desnudos ante el tribunal supremo, despojados de sus vestimentas, asimiladas a los oropeles sociales que disimulan la realidad de su yo. La misma idea reaparece en Francia con Napoleón I, acaso con un espíritu diferente, cuando se organiza la ceremonia del *conseil de révision*.

A esta identidad personal, considerada *primera* y anterior con respecto a cualquier identidad social, también se la podría llamar identidad “pre-identitaria”, si entendemos por identitario lo que certifica la documentación de la que uno dispone, así como el testimonio de quienes le rodean. El yo “pre-identitario” se presenta así como el verdadero y auténtico yo; y el yo “identitario” (o social) como un yo convencional que no es más que paño que cubre y esconde a la vez al primero y no tiene más consistencia que la del papel y el rumor. Me limitaré, en lo que queda de texto y para mayor comodidad del lector, a usar la expresión identidad personal, pero debo advertir que siempre implicará los rasgos que acabo de señalar: verdad, realidad, anterioridad con respecto a todo reconocimiento social, carácter “natural” y no convencional, carácter único y no compuesto contrariamente a lo que sugiere Montaigne en un fragmento de sus *Ensayos*: «No estamos hechos más que de piezas añadidas.»^[1]

Yo no soy otro, *jamás* soy otro, eso es lo que afirma la conciencia común, en contra de la formulación de Rimbaud en *Una temporada en el infierno* («Yo es otro»). En otras palabras: yo soy yo y *siempre* lo soy, desde el nacimiento hasta la muerte. Puedo naturalmente parecer otro; pero entonces es el yo social el que cambia, por ejemplo, gracias a la doble identidad que me procuran unos papeles falsos o la pertenencia a alguna red de espionaje: es decir, cambia el yo social pero no el yo “real”, que nunca cambia. El problema gira aquí en torno al sentimiento, verdadero o ilusorio, de la *unidad* del yo, ese yo que, según se nos dice, es indudable y constituye uno de los hechos capitales de la existencia humana, aunque nadie sea capaz de justificarlo o simplemente de *describirlo*. Es sabido que David Hume fue el primero en señalar este atolladero filosófico en un importante pasaje del *Tratado sobre la naturaleza humana*, que más tarde preocuparía mucho a Kant:

«En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo, como sucede por ejemplo en un sueño profundo durante el cual no me doy cuenta de *mí mismo*, puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada. Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *sí mismo*, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en lo cierto como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y

continuo a lo que llama su *yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio.»^[2]

Hay que reconocer que Kant nunca llegó a responder a la cuestión y al desafío planteados por Hume, como tampoco respondió a sus preguntas sobre Dios y la causalidad, a pesar de dedicarles la parte central de la *Crítica de la razón pura*, por no decir todo el libro. Distinguir entre fenómeno y noúmeno para poder decir que el sujeto (o el yo) es una idea de la razón pero no un concepto del entendimiento (“yo = x”), remite a un mismo punto ciego, sobre el que es imposible tener una mínima noción, aparte de que resulta moralmente imperativo poseer su idea (como también las ideas de Dios y de causalidad): argumento frágil e irrisorio, carente de toda consistencia demostrativa más allá de la afirmación de un deseo de creer al que Kant se resiste a renunciar y que sigue haciendo fortuna entre un amplio público doscientos años después de la publicación de *La crítica de la razón pura*, únicamente porque resulta tranquilizador, reduce a un coste mínimo los daños ocasionados por la crítica de Hume y contribuye a perpetuar la fantasía muy extendida de una moralidad universal.

El sentido del argumento de Hume es que no hay percepción del yo —así como puede haber una percepción de una silla o de una mesa— sino únicamente percepciones de cualidades o de estados psicológicos o somáticos que podemos experimentar en un momento dado; únicamente, agregaba Pascal en un pasaje de sus *Pensamientos* dedicado al yo que anticipa (sin llegar a completarlo) el análisis de Hume, las cualidades que me representan a los ojos del mundo:

«¿Qué es el yo?

Un hombre que se asoma a la ventana para ver pasar a los transeúntes; si yo paso por ahí, ¿puedo decir que se asomó para verme? No; porque no piensa particularmente en mí. Pero quien ama a alguien por su belleza, ¿lo ama? No, porque la viruela que matará a la belleza sin matar a la persona hará que deje de amarla.

Y si se me ama por mi juicio, por mi memoria, ¿se me ama a *mí*? No, porque puedo perder esas cualidades sin perderme a mí mismo. ¿Dónde está, pues, este yo si no está ni en el cuerpo ni en el alma? ¿Y cómo amar al cuerpo o al alma si no es por sus cualidades, que no son lo que hace al yo, puesto que son perecederas? Porque ¿se amaría la sustancia del alma abstractamente, cualesquiera fueran las cualidades que tuviera? Esto no puede ser y sería injusto. No se ama pues nunca a nadie sino únicamente a las cualidades.

Que nadie se vuelva a burlar, pues, de quienes se hacen honrar por cargos u oficios, puesto que no se ama a nadie sino por cualidades prestadas.»^[3]

Esta última reflexión —«Que nadie vuelva a burlarse, etc.»— explica un hecho curioso, aunque en mi opinión indudable, sobre el que tendré ocasión de volver más adelante pero que no quisiera dejar de mencionar y empezar a analizar: cada vez que se produce una crisis de identidad, la identidad social es lo primero que se *resquebraja*, amenazando el frágil edificio de lo que creemos experimentar como el yo; es siempre una deficiencia de la identidad social lo que viene a perturbar la identidad personal y no al revés, como se tiende a pensar generalmente. Esta verdad de apariencia paradójica se reconoce fácilmente por el hecho de que empiezo a inquietarme “por

mí mismo”, o por el yo, no cuando dejo de reconocirme (¿quién podría, por otro lado, reconocerse?) sino al contrario cuando son *los otros* quienes han dejado de reconocirme, al levantar acta, por ejemplo, de una experiencia que dicen estar viendo con sus propios ojos y que yo soy incapaz de observar (o al revés, como en el ejemplo que citaré a continuación a título de ilustración).

Una secuencia muy impresionante de la película de Hitchcock *Alarma en el expreso* (*Lady vanishes*, 1938), pone en escena a ocho personajes sentados en las ocho butacas de un compartimiento, a bordo de un tren que avanza a todo vapor por alguna llanura centroeuropea. Estos ocho personajes, que por lo demás parecen de nacionalidades diferentes, no se conocen o al menos no parecen conocerse en la mayoría de los casos. Una joven inglesa conoce y traba amistad con la pasajera que le ha tocado en el asiento de enfrente, otra inglesa de edad mucho más avanzada (se trata de la famosa *lady* que después desaparece) que la invita a tomar una taza de té en el restaurante del tren, escena durante la cual tendrá ocasión de inscribir su nombre en la ventana empañada situada sobre la mesa a la que se han sentado. A su regreso al compartimiento, la joven dormita unos instantes. Cuando abre los ojos constata que su nueva amiga ya no se encuentra sentada frente a ella. Suponiéndola en el baño, vuelve a adormecerse un rato, pero empieza a preocuparse cuando despierta y comprueba que el asiento de enfrente sigue vacío. Es entonces cuando se interesa por lo que pueda haberle ocurrido a la anciana dama y pregunta a sus compañeros de viaje; pero todos los viajeros se encogen de hombros y declaran que nunca ha habido más de siete personas en el compartimiento desde la salida del tren. Le cuentan que han visto como la señorita se quedaba dormida ante sus ojos: es probable que haya soñado con una persona que no existe. La joven, que sabe bien que no ha sido así, emprende entonces una exploración minuciosa del tren y aprovecha para interrogar a todo el mundo, incluido el personal del restaurante, pero sin éxito. Hay que señalar en este punto que el tren en cuestión, que debido al mal tiempo ha salido con un retraso considerable, circula sin interrupciones hasta su destino final (Viena, si no recuerdo mal) y no se detiene en ninguna de las estaciones intermedias del trayecto; la misteriosa *lady* no podría, por consiguiente, haberse esfumado en ninguna parada. A la joven no le queda más remedio que volver a su asiento, bajo la mirada divertida de sus seis compañeros de viaje, que parecen pensar que la joven inglesa posee, como muchos de sus compatriotas, su pizca de originalidad, por no decir de extravagancia o, más bien, de locura.

Antes de proseguir con mi análisis, señalaré que Wittgenstein, en el fragmento 420 de su libro póstumo titulado *Sobre la certeza*, parece haberse inspirado en este episodio del filme de Hitchcock, cuyo espíritu reproduce en cualquier caso con exactitud:

«También una proposición como la de que ahora vivo en Inglaterra tiene dos aspectos: no es un *error*, pero, por otra parte: ¿Qué se yo de Inglaterra? ¿No puede extraviarse mi juicio por completo?

¿No podría suceder que todos los que entraran a mi habitación afirmaran lo contrario, que incluso me dieran “pruebas” de modo que yo, de repente, pareciera como un loco entre gente normal o como alguien normal rodeado de locos? ¿No puedo llegar a poner en duda lo que ahora

me parece la cosa menos dudosa?»^[4]

En la película de Hitchcock, la joven se encuentra en una situación extraña (“odd”, como en *La carta robada* de Edgar Poe^[5] y el análisis que le dedica Lacan al principio de sus *Escritos*^[6]), que tiene algo de pesadilla pero también de fantástico por su carácter tan *real* como *imposible*: ya que si bien es imposible que la persona con la que ha conversado y tomado el té con toda tranquilidad en el restaurante del tren exista únicamente en su imaginación, no lo es menos que sus seis compañeros de compartimiento (sólo más tarde sabremos que en realidad son cómplices), las personas del tren que ha interrogado (y —pero también esto lo sabremos sólo más adelante— que no han visto o no han querido ver a la proveyta dama por mera distracción o inadvertencia, o por el deseo egoísta de quedar al margen de cualquier discordia), el personal mismo del vagón-restaurante (cómplice a su vez, pero también aquí habrá que esperar un buen rato antes de estar en condiciones de adivinarlo), en resumen, que todos los pasajeros del tren hayan decidido de pronto mentirle por razones incomprensibles y más que improbables. Es por tanto imposible que la anciana dama no exista, puesto que la ha visto y ha hablado con ella; pero es igualmente imposible que exista ya que, aparte de la joven que pretende haberla visto, *nadie* más la ha visto. En este terrible pulso que se establece entre una *identidad personal* (que es, o se cree, íntegra) y una *identidad social* (que todos consideran alterada), entre una joven que pretende haber visto y la sociedad de un tren entero que asegura no haber visto nada, la identidad personal es naturalmente la primera en resquebrajarse y ser corroída por la duda (lo mismo ocurre, por otro lado, con el espectador de la película). Pero esta prioridad cronológica es engañosa: es la inversión de la verdadera prioridad, que es la prioridad causal. Quiero decir con esto que si la identidad personal de la joven llega a vacilar por un momento es porque previamente ha sido atacada su persona social. Pues la gente se atiene a nuestros hechos y gestos (da igual que éstos hayan sido en realidad trucados y falseados), no a lo que se nos pasa por la cabeza. Y el ámbito de los hechos y los gestos, como el de los papeles y los documentos, ligado a la identidad social, es el único que tiene curso oficial; todo lo demás, todo lo que podemos pensar o imaginar provisionalmente, pertenece al orden inescrutable e incierto de nuestras fantasías y ensoñaciones, de nuestras *cogitationes privatae*, como diría Descartes, o sea de una identidad personal que nadie conseguirá jamás llegar a conocer ni hacer reconocer oficialmente. Una viajera loca que dice cosas absurdas pierde, en primer lugar, los privilegios asociados a su identidad social; sólo en un segundo momento, la sospecha arrojada sobre la identidad social genera una duda acerca de la solidez mental de la identidad personal de la viajera (¿Me habré vuelto loca, es decir, *alienada* o lo que es lo mismo, “otra”, privada de mi integridad y de mi identidad personal?).

El tema de la duda existencial —¿Realmente soy yo mismo? ¿Estoy seguro de no haber dicho ni hecho lo que no recuerdo en absoluto haber dicho o hecho, pero que todos aseguran ahora haberme visto hacer u oído decir?— aparece en casi todas las películas de Hitchcock. Se diría que toda una sociedad se ha empeñado en demostrar, faltando a la verdad más elemental pero asistida por una verosimilitud implacable, que el héroe de la película no es quien cree ser, que no puede haber llevado a cabo los actos que efectivamente ha llevado a cabo, que en cambio ha cometido

fechorías que no ha cometido y que se empuera puerilmente en desmentir contra toda evidencia, circunstancia y testimonio. Parodiando a Boileau, podríamos decir que en Hitchcock lo verdadero nunca es verosímil y lo verosímil nunca es verdadero. Este planteamiento básico, que ha producido películas admirables pero quizás también, al principio, algunos “bodrios” bastante plomizos por su monotonía y simplismo, es en Hitchcock una especie de *tic* o una obsesión, probablemente ligada a terrores y recuerdos de infancia que los psicoanalistas llamarían “arcaicos”, al sentimiento de haber sido descubierto en falta cuando en realidad no había tal falta pero todas las apariencias parecían confirmarla, o a haber sido culpabilizado por un entorno puritano tras ser descubierto en el desempeño de alguna actividad por así decir natural. No cabe duda, en cambio, de que sea cual sea nuestra estima por sus películas o por su virtuosismo cinematográfico (este último poco cuestionable), Hitchcock ha contribuido decisivamente a ilustrar la fragilidad del yo personal ante fuerzas que se conjuran en su contra y le niegan su yo social y oficial. No obstante, en sus películas sobrevive un fantasma del yo personal, siempre representado —quizás a veces con humor— como el yo real. Pero como diría Spinoza, con esto ya hay bastante sobre el tema.

La supremacía del yo social sobre el yo privado se observa asimismo en el hecho de que todos los filósofos, de san Agustín en adelante, sitúan la continuidad de la persona en la facultad de recordar, en la memoria sin la cual la unidad del yo se dispersaría y disgregaría en sensaciones aisladas e independientes unas de otras. Ahora bien, la continuidad de la persona concierne a todas luces al yo social (es decir, lo que ha hecho, lo que ha dicho, etc.), toda vez que su continuidad psicológica no se presta a una rememoración detallada y a lo sumo podría abarcar un breve instante solamente durante un breve instante; y aun en este caso se trata de una hazaña que exige el ingenio y la agilidad mental de un Dupin, capaz de adivinar, al principio de *Los crímenes de la calle Morgue* de Edgar Poe^[7], la secuencia de ideas del amigo que camina en silencio a su lado y no ha abierto la boca en «casi un cuarto de hora». De ello se sigue que si bien el yo no puede más que encomendarse a su propia memoria, no puede tratarse más que de su memoria en cuanto ser social y que por consiguiente no hay más yo que el yo social.

Quizás lleguemos a entender mejor ahora el sentido profundo de la observación que cierra el fragmento de Pascal antes citado: «Que nadie se vuelva a burlar, pues, de quienes se hacen honrar por cargos u oficios, puesto que no se ama a nadie sino por cualidades prestadas». Porque no se trata simplemente de señalar la necesidad particular (deplorable pero necesaria según Pascal) de honrar a los grandes, sus cargos y sus oficios; se trata también de señalar una verdad filosófica y mucho más grave: fuera de los signos y de los actos que emanan del yo y me identifican como quien soy, no hay nada que sea mío ni propio de mí.

La identidad personal es pues como una persona fantasmal que persigue a mi persona real (y social), me ronda —a menudo de cerca pero nunca de forma tangible ni alcanzable— y constituye lo que Mallarmé llama bellamente al principio de sus *Cuentos indios*^[8] su “obsesión”. Mi fantasma más familiar, qué duda cabe, pero mi fantasma al fin; y un fantasma nunca pasa de ser un fantasma, por mucho que nos visite y se nos aproxime y en algún caso se decida incluso a ocupar nuestro lugar, como ocurre en un *sketch* de Robert Devos («Anoche volví a casa antes de lo

habitual: había alguien en mis pantuflas») y en muchos cuentos de Maupassant, en los que escenifica su conocida obsesión por el doble de uno mismo que resulta ser el verdadero y amenaza en todo momento con reemplazarlo, privando así al novelista de la comodidad psicológica que procura el sentimiento de la identidad personal, por ficticio que sea.

En *¿Él?*, por ejemplo, Maupassant (o el narrador) vuelve a su casa, donde vive solo, cansado y con ganas de acostarse tras un largo paseo nocturno, pero descubre, sentada en un sillón frente a la chimenea, a una persona que no es otra que su fantasma personal, su otro él mismo, o lo que yo llamaría su identidad personal, que se esfuma tan pronto como la intenta tocar:

«Entré. El fuego seguía llameando e incluso iluminaba un poco el apartamento. Había cogido una vela para encenderla en la chimenea, cuando percibí, al levantar la vista, a alguien sentado en mi sillón, calentándose los pies y dándome la espalda. (...)

Mi amigo, cuya cabellera era lo único que tenía a la vista, se había dormido delante de mi chimenea esperándome y me adelanté para despertarlo. Lo veía perfectamente, con un brazo caído a la derecha; su cabeza, inclinada levemente hacia la izquierda del sillón, indicaba claramente que dormía. Me pregunté: ¿Quién es? Por lo demás, no se veía bien en la habitación. Adelanté la mano para tocarle el hombro...

¡Me topé con la madera del sillón! Ya no había nadie. ¡El sillón estaba vacío!»

Desde una inspiración parecida, F. Pessoa hizo una observación que no puede dejar de impresionarnos: «¿Qué es ese intervalo que hay entre yo mismo y yo?»^[9]

En la misma línea, aunque esta vez en versión burlesca, sería una lástima no recordar el gracioso episodio en el que Hernández y Fernández, en las aventuras de Tintín, de Hergé, parten a la búsqueda de lo que en último término sería su “presencia real”, siguiendo sus propias huellas, que han confundido con las de otras personas y que no hacen más que conducirlos hasta su punto de partida. Es probable que el episodio tuviera algún valor simbólico a ojos de Hergé, que utiliza el *gag* en dos ocasiones: una vez en *Tintín en el país del oro negro* y otra en *Aterrizaje en la Luna*.

Es posible que se pudiera llenar un libro entero con citas y alusiones parecidas. Pero no me resisto al placer de citar una breve fábula de Hodja, por su carácter chusco y sobre todo por su profundidad filosófica (ya que el fabulista turco concluye su relato con la moraleja más sabia posible sobre el caso, a saber, la inanidad de toda búsqueda de identidad personal):

«Nasrudín se dirige al mercado a vender dos hermosas sandías de su jardín. Camina con una sandía bajo cada brazo, cuando ve, en un recodo del camino, a otro hombre caminando delante suyo, vestido exactamente igual que él y cargado también con dos sandías.

— ¡Por Alá! Exclama. ¡Si ése no soy yo, no veo quién pueda ser!

Aprieta el paso por unos momentos pero pronto renuncia definitivamente a alcanzarlo:

— Y a fin de cuentas, se pregunta, ¿para qué voy a alcanzarme?»^[10]

En efecto, no hubiera servido de nada. Para empezar, porque el conocimiento del verdadero yo, suponiendo que exista, daría poco juego en el plano intelectual; para seguir, y sobre todo, porque

ese verdadero yo es a todas luces inalcanzable.

Este carácter a la vez próximo y lejano de la presencia supuesta de un yo “pre-identitario” ha sido muy bien evocado, por volver a las aventuras de Tintín, en tres imágenes de *Tintín en el Tíbet*^[11], en las que una silueta se aleja envuelta en una tormenta de nieve; Tintín la confunde con el capitán Haddock, da voces en vano hasta que la figura misteriosa desaparece finalmente en la bruma. La persona en cuestión no es otra que el Yeti, el abominable hombre de las nieves, es decir, nadie, una criatura puramente fantasmal (pese a que el libro de Hergé sostenga la ficción de su existencia real) que no hace más que volver a la nada de la que había salido^[12]. Más adelante, al caer en la cuenta de que no podía tratarse de ninguno de sus dos compañeros, Tintín se pregunta: «Pero entonces... ¿A quién he visto?» También podría preguntarse: «¿Quién es esa persona que me ha parecido ver?» o mejor aún: «¿Quién es esa persona que *no* he visto?»

Estos ejemplos ilustran lo que he dicho anteriormente: la identidad personal es un huésped familiar, pero también un huésped invisible, o visible desde un ángulo de visión que me impide mirarlo a la cara e identificarlo de forma certera. Se habrá observado que en los ejemplos citados el héroe que parte a la búsqueda de sí mismo se ve siempre *de espaldas*: Maupassant en *¿Él?*, igual que Nasrudín, que se ve de espaldas, y que Tintín, que entrevé la espalda del Yeti; y, por supuesto, como los policías Hernández y Fernández, aunque no nos atrevemos a decir que intenten darse alcance, ya que al fin y al cabo van tras sí mismos, tal y como existen en carne y hueso, aquí y ahora. Lo cual es el colmo de cualquier aberración imaginable en la vana búsqueda de uno mismo.

Terminaré esta aproximación al “embrujo” del yo con una observación sobre la *decepción* sistemática y sintomática que aguarda a quien crea haber descubierto por fin su propia identidad personal —que caerá en la trampa que J. Starobinski resume en el subtítulo de su obra sobre Rousseau: *la transparencia y el obstáculo*— o crea haber logrado por fin iluminar los arcanos de la presunta personalidad íntima de otros. Decepción sumamente significativa: el carácter desesperado de tal empresa se reconoce en que *su propio éxito no informa en absoluto*. Quien crea conocerse bien se ignora más que nunca, al no tener ningún sentimiento consistente de sí mismo al que hincar el diente (volvemos a toparnos con el argumento de Hume); quien logra finalmente ver a los demás de frente, no ve nada. «Quiero conocer un poco vuestras ideas a fondo» declara Sganarelle a Don Juan en la obra de Molière^[13]. El problema es, en este punto, que Don Juan *no* posee “ideas a fondo”, ni él ni nadie; más allá de «dos y dos son cuatro, y cuatro y cuatro, ocho» como dice unas réplicas más adelante: lo menos que puede decirse de tal opinión es que informa poco acerca de las ideas y los sentimientos que pertenecerían específicamente a Don Juan, a su persona íntima. Cierta anécdota, muy profunda en mi opinión, ilustra mejor de lo que sabría hacer yo la esencia de la decepción que aguarda a cualquier espía del otro o de sí mismo.

En una serie de programas sobre Maurice Ravel emitidos en su día por France-Musique, el responsable advirtió de entrada a sus oyentes en contra de la tentación de penetrar por la fuerza en la personalidad un tanto enigmática del autor del *Bolero* (músico que, en palabras de Roland-Manuel, «no tenía más secreto que el secreto de su genialidad»^[14]). Semejante tentativa, dijo,

siempre resulta decepcionante. A este respecto, contó la desventura vivida por un allegado, que viene a cuento porque resume perfectamente el fracaso al que está abocado quien pretenda descubrir la intimidad psicológica de una persona y lo que llamo su “identidad personal”. El amigo en cuestión, hijo de un impresor —se trataba de un impresor de barrio, es decir, de un impresor de carteles y cartelitos, tarjetas y formularios que podrían servir, en tal o cual circunstancia, a un gran número de personas o agrupaciones: este indicio es el único que puede allanar el camino hacia la solución del enigma propuesto por el locutor radiofónico a los oyentes de France-Musique y resulta imprescindible para su comprensión, como se verá a continuación—, heredó la imprenta a la muerte de su padre y, apenas un día después del funeral, mientras preparaba el inventario del local, se topó con un grueso sobre cerrado en el que podía leerse la siguiente frase, escrita de puño y letra por su padre: *No abrir*. Obedeciendo la voluntad póstuma de su padre, y venciendo la curiosidad que lo corroía, nuestro impresor respetó el secreto paterno alrededor de seis largos años, transcurridos los cuales se decidió a violar el secreto y a abrir el sobre. Les dejo adivinar lo que encontró dentro del sobre, agregó el musicólogo; pero les revelaré la clave del enigma al final de esta serie de programas, o sea, el próximo viernes a mediodía. Así es que tuvimos que esperar cinco días —el programa había comenzado un lunes por la mañana—, que también fueron largos, para enterarnos de que lo que contenía el misterioso sobre era un centenar de etiquetas idénticas, impresas con la misma consigna que figuraba al dorso del sobre: *No abrir*.

Lo que el impresor *junior* había interpretado como un mandato testamentario no era más que la referencia que su padre había usado para señalar el sobre que contenía el *stock* de una fórmula banal destinada a su clientela. El presentador del programa había tomado la precaución de advertirnos el mismo lunes de que la violación del secreto había resultado decepcionante (segundo indicio, en definitiva, tras la precisión sobre el tipo de imprenta regentada por sus amigos; pero sólo un Sherlock Holmes habría sabido interpretarlo). La decepción superó todas las previsiones; no cuesta mucho pues imaginar la cara del hijo, que se debió lamentar amargamente por los seis años de incertidumbre lancinante; como la heroína de *El collar*, de Maupassant, que al final del cuento lamenta su vida perdida, íntegramente dedicada a pagar una joya considerada de gran valor y que al final resultaba que no era sino una vulgar falsificación. El investigador no sólo no encuentra nada sino que encuentra algo que es, por así decir, menos que nada: la mera repetición de una fórmula que ya conocía, que lo ha obsesionado durante seis años y que ahora, una vez abierta la carta, aparece cruel e irónicamente reproducida. Pesadilla de estructura abismal, como lo es postergar eternamente el acto de abrir algo, cuando no hay nada que abrir, salvo la invitación de no abrir repetida al infinito, como si se tratara de una máquina defectuosa que es imposible detener.

Así pues nuestro impresor no descubre un secreto decepcionante, sino una *nada* (como quien abriese una puerta falsa y se estrellase contra una pared). “No abrir” no esconde nada ni abre nada. Recordamos la cita célebre de Heráclito: «El Dios de Delfos no habla ni oculta sino que hace señales.» El oráculo de la carta abierta es mucho más oscuro: no dice, ni oculta, ni tampoco insinúa nada. Lo mismo ocurre con el sentimiento de identidad personal, que también viene a ser

como un sobre sin contenido o, si se prefiere, que lleva en su interior un mismo mensaje mudo, repetido al infinito y sin variación significativa.

Por lo demás, cuando decimos que “conocemos bien” a alguien, solemos querer decir que hemos captado el carácter *repetitivo* de su comportamiento social y que estamos, por tanto, en condiciones de prever, casi con total seguridad, su comportamiento en tal o cual circunstancia. Eso significa que hemos entendido perfectamente su “rol” (que el español describe a la perfección con la palabra *papel*^[15], esto es, la hoja, el texto) y su lógica repetitiva. Está claro que ese rol alude a su comportamiento social y que por consiguiente la persona que decimos conocer no es una identidad personal sino una identidad social: la “continuidad” de su comportamiento, a semejanza de las fórmulas repetitivas que contenía el sobre del impresor.

Naturalmente, cabe objetar que el impresor hijo podría haber encontrado algo totalmente distinto: en lugar de lo que realmente encontró por ejemplo, «Yo estrangulé a la niña», como en *La pequeña Roque* de Maupassant, o «Yo maté a la vieja», como en *Crimen y castigo* de Dostoievski^[16]. Pero en tal caso estaríamos nuevamente ante una información referida a hechos, socialmente observables y verificables, aunque la tarea resulte en muchos casos complicada o imposible; no ante la expresión de un estado de ánimo. Lo que nos “hablaría” de ese modo, no dejaría de ser la identidad social. Lo que nunca se pronuncia, en cambio, es la identidad personal. El sobre absolutamente vacío, como en la anécdota citada, constituye el caso general con respecto al cual todos los demás apenas son variantes o figuras aparentemente diferentes.

Capítulo II

La identidad prestada

A los Mongiens, que me informaron de mi existencia

Marc Wetzel, *Marcel Cogito*

El paliativo más común para esa falta de ser de la identidad personal es la adquisición de una identidad prestada. Sólo la imitación de otro permite que mi personalidad se constituya; es por otro lado la mejor forma de que funcionen las cosas y la más normal —al menos según la psicología y el psicoanálisis— en los albores de la vida y de la infancia. En los primeros años de su existencia, el niño sería incapaz de forjarse una personalidad si no tomara como modelo a alguien (por lo general alguno de sus padres), cuyo comportamiento imita y que le sirve, en todos los sentidos del término, como “tutor”; de otro modo, ninguna de sus múltiples tendencias llegaría a cristalizar en la unidad de una persona y a conformar la estructura de un yo, aunque ese yo sea al principio una copia de otro. Copiad, y si copiando lográis ser vosotros mismos, es que tenéis algo que decir. Algo así les habría aconsejado Ravel a sus pocos alumnos. Se podría tomar la fórmula en un sentido más amplio y aplicarla a la psicología en general: copiad, y si copiando seguís siendo vosotros mismos, habréis logrado forjaros una personalidad, aquello de que está hecho (al menos en apariencia) un yo. En ese sentido, los misteriosos “*mongiens*” mencionados por Marc Wetzel en el epígrafe que abre su libro *Marcel Cogito*, publicado en 1992 por la editorial Quintette, no se limitan a informarme de mi existencia. Sencillamente la constituyen.

Pero esta imitación de otro puede persistir asimismo —y es el caso más frecuente— hasta la edad adulta. El otro que me ha formado es como el Dios de Descartes, que debe seguir creando el mundo sin cesar, de acuerdo con la teoría cartesiana de la “creación continua”: si deja de actuar, el mundo deja de existir. Del mismo modo, ese otro en quien me inspiro debe seguir influenciándome en todo momento: si se interrumpe su influencia, dejo de existir. Salvo en el caso, naturalmente, de que su influencia —es también lo que suele ocurrir— se desvanezca a favor de la de otra persona: en tal caso, mi yo no deja de existir, pero se ve alterado en mayor o menor medida. Sin embargo, cambie o no mi yo —o lo que considero como tal— nunca dejará de ser un yo prestado. Incapaz de existir por mí mismo, tomo prestada de otro su identidad, adopto su yo y en cierto modo “le tomo el pelo”, aunque en un sentido muy distinto, incluso diametralmente opuesto, al de la expresión coloquial. Se observará que esta operación entraña una paradoja parecida a la paradoja del diccionario, donde cada palabra se define por medio de otra, que a su vez remite a una tercera y así hasta el infinito, a menos que finalmente nos veamos remitidos al

fin —un caso tan común como gracioso— a la palabra de partida ($A = B = C = D = \dots A$). Lo mismo ocurre con el yo que tomo prestado pues, al ser también él un yo prestado, me veo reducido a imitar a x , quien imita a y , quien imita a z , etc.

En *Memoria romántica y verdad novelesca*^[17], René Girard ha cuestionado —y es uno de los pocos escritores modernos que lo ha hecho— la autonomía del yo, que considera ilusoria y de origen cartesiano (y constituye a sus ojos la esencia de la “mentira romántica”), y ha afirmado su afiliación constante a la supuesta autonomía de una persona (afiliación que revela la “verdad novelesca”). Esta negación de la autonomía del yo queda ilustrada por la imposibilidad de desear si no es por mediación de los deseos de otro, a quien René Girard llama el “mediador del deseo”: el yo siente tal admiración por él que llega a adoptar sus elecciones y deseos. Sólo soy capaz de desear lo que desea otro prestigioso, igual que le sucede a Don Quijote, que en la novela de Cervantes no era capaz de admirar nada que no hubiera admirado ya Amadís de Gaula. Evidentemente, esta falta de autonomía del deseo recubre una falta de autonomía a secas: si el yo es incapaz de desear por sí mismo, es simplemente porque no hay yo, es decir, un ser libre en cuanto a sus elecciones, decisiones, y deseos. René Girard escribe precisamente que «Don Quijote ha renunciado, a favor de Amadís, a la prerrogativa fundamental del individuo»^[18]. Por mi parte, diría más brutalmente que Don Quijote ha renunciado a la ilusión de la individualidad y de la identidad personal. Y quiero subrayar, a propósito, que Don Quijote justifica a su vez su galería de locuras por una intuición que, bien analizada, resulta tan profunda como pertinente. El espíritu del encantador Merlín, invocado por Don Quijote para explicar retrospectivamente cada una de sus falsas hazañas, así como los muy reales estragos que provocan, constituye en definitiva un mero añadido. Por lo demás, si no me equivoco, no habría tal mago Merlín sin Amadís de Gaula, que da fe de su existencia y de sus calamidades.

Mucho antes que René Girard, un personaje de las *Memorias de un cazador* de Turgueniev declaraba lo siguiente, atestiguando una vez más la pertenencia al otro de la propia personalidad, limitada siempre a la imitación: «Me parece haber sido creado y traído al mundo únicamente para imitar a alguien. ¡Palabra de honor! Vivo copiando los diversos autores que he leído, vivo con el sudor de mi frente. He estudiado, he amado, me he casado, por así decir, en contra de mi voluntad, como si cumpliera un deber o aprendiera una lección. ¡Sólo Dios lo sabe!»^[19] Doy fe de todo ello; pero merece la pena analizar estas confesiones con mayor detenimiento. El hombre que habla —y que se hace llamar el “Hamlet del distrito de Stchigry”— declara haber imitado siempre a alguien y haber amado y tomado una mujer «en contra de su voluntad». Bien: concedámosle que esposó bajo presión social o presionado por su persona social. Lo que no queda tan claro, en cambio, es esa voluntad personal que habría tenido que doblegar para adaptar sus decisiones a los deseos de su entorno. ¿Contra *qué* voluntad amó y se casó? Ninguna, como es natural, y nuestro Hamlet ruso lo admite sin reparos; incluso se muestra muy claro en este punto. Sería más exacto decir que se casó, no contra su voluntad, sino en ausencia de toda voluntad, es decir, de una personal y diferente de aquella otra que le dicta su entorno. Podríamos decir lo mismo de un metro que hace el trayecto de una estación a otra sin cruzarse con ninguna bifurcación: no actúa contra su

voluntad, puesto que no dispone de ninguna otra opción. Nadie obliga al héroe de este relato de Turgueniev a actuar en contra de su voluntad, precisamente porque carece de toda voluntad (deficiencia que él atribuye a una falta congénita de originalidad)^[20]. Pero esta falta de originalidad tiene poco de original, ya que describe a cualquier persona del mundo, al igual que la ausencia de identidad personal es lo propio de cualquier persona. «Vi —agrega nuestro hombre al final de su confesión y tras contemplar su fisionomía en un espejo— más claro incluso que mi rostro en el espejo, hasta qué punto era yo nulo, insignificante y banal.^[21]» Pero podríamos generalizar la observación y decirle a todo el mundo, parafraseando a Molière en *El misántropo*: «Vuestro turno, caballero.^[22]»

Así pues, no puede haber yo si no es del otro y por el otro, pues su apoyo garantiza la eclosión y la supervivencia del yo. ¿En qué consiste ese apoyo? Según Freud, en que permite establecer lo que éste considera la prueba primordial de la existencia humana: la constitución de una identidad sexual^[23]. Otros como Lacan, citado por Pierre Bayard a propósito de la obra de Maupassant^[24], consideran que permite en primer lugar y principalmente la constitución de una identidad a secas, desde el presupuesto de que la identidad personal es más crucial que la identidad sexual, como efectivamente opinan Lacan y, siguiendo la inspiración de éste, Pierre Bayard: «Si hubiera que oponer, de manera casi caricaturesca, el sistema teórico implícito de Maupassant y el sistema explícito de Freud, diríamos que el primero privilegia la *sexualidad* y el segundo la *identidad*.^[25]» Ambas concepciones no son, por lo demás, en absoluto incompatibles, como advierte el propio Bayard acto seguido; pero la segunda parece gozar de prioridad sobre la primera en razón de su mayor generalidad y universalidad.

Este apoyo que permite la constitución de una identidad (prestada) se presenta bajo dos formas diferentes, dependiendo de la naturaleza del tutor.

En el primer caso, el tutor es de tipo paterno o afín. Puede tratarse de una persona que haya cuidado de mí, que se haya preocupado por mí y por lo que me pasaba; incluso de alguien a quien yo tenga en alta estima (como Amadís de Gaula, venerado de forma tan extrema por Don Quijote que se convierte en el tutor de todos sus pensamientos y acciones). Los análisis de Lacan describen bien este fenómeno de alienación en beneficio del tutor paterno (que puede ser en origen el propio yo, percibido como reflejo de su propia imagen —y por tanto tributario del otro— captada en un espejo, durante el “estadio del espejo”). De modo general, Pierre Bayard considera, creo que con razón, que Lacan fue más penetrante que Freud, en la medida en que hizo de la identidad, no de la sexualidad, el problema más arduo de la condición humana^[26]. El “yo” extrae toda su sustancia del “tú” que se la otorga. Lacan describe esta dependencia al decir que la fórmula con la que el hombre se asegura de su identidad no es *yo soy tu marido* sino *tú eres mi mujer*. René Girard señala un caso particular de esta identidad por procuración, que clasifica como variante de lo que llama la “mediación recíproca” y que asocia a la *coquetería*. Podemos resumir como sigue la fórmula del caso: A se ama a sí mismo imitando a B, que lo ama; y B a su vez ama a A, imitando a A que se ama a sí mismo. La coqueta es totalmente dependiente del otro; pero también lo es el amante. Esos casos son comunes tanto en la vida como en la literatura, por

ejemplo en Molière y Marivaux. Así pues, el conflicto típico de la coquetería, en el que A se oculta para perpetuar la percepción ilusoria que tiene B de la identidad autónoma de A, no indica un conflicto entre personas sino un entendimiento excelente entre ellas; y no resulta de una incompatibilidad anímica sino de una perfecta identidad de los estados de ánimo, contrariamente a lo que daría a entender una observación superficial. René Girard analiza muy bien la fuente imitativa, y no conflictiva, de este conflicto: «La “desesperación” del amante y la coquetería de la amada crecen armoniosamente ya que ambos sentimientos se copian mutuamente. Es un mismo deseo, cada vez más intenso, que circula entre los dos polos de la pareja. Si los amantes nunca se ponen de acuerdo no es porque sean demasiado “diferentes” como afirman el sentido común y las novelas sentimentales, sino porque son demasiado parecidos, porque todos son copias unos de otros.^[27]»

En resumen, y en contra de lo que pretende un popular proverbio, no se avienen los que se parecen^[28]: quienes concuerdan en todo tienden a no ponerse de acuerdo entre ellos. Quisiera subrayar, de paso, que esta verdad de apariencia paradójica es válida siempre y no sólo en caso de la relación coqueta analizada por René Girard. Tomemos el caso de dos amigos inseparables: todo el mundo nos dirá que esta amistad se basa en cierta comunidad de gustos, intereses, ideas, etc. Pero es fácil convencerse de lo contrario, tras una mínima observación: la intimidad de ambos amigos no se basa en semejante afinidad sino en el hecho de que uno de los compinches subyuga al otro. Y si es cierto que “quienes mucho se parecen, mal se avienen”, también lo es, inversamente, que tienen muchas posibilidades de avenirse quienes no se parecen. Las desventuras de Bouvard y Pécuchet, en la novela de Flaubert, ofrecen un magnífico ejemplo de ello (es cierto que los dos amigos presentan algunos puntos en común, pero esta semejanza es de todo punto superficial).

En el segundo gran caso de identidad prestada, o de identidad apuntalada, el tutor es de tipo amoroso, de modo que la sensación de ser amado (por aquella o aquel a quien amamos) trae consigo automáticamente la impresión de ser a secas, de verse de pronto dotado de una identidad personal (aquella misma, precisamente, cuya existencia revela, o parece revelar, el amor que se nos da). Parodiando a Descartes, sobre cuyo caso volveré más adelante: Soy amado, luego existo. Pese a lo trillado del tema, es necesario en este punto esbozar un breve análisis del amor.

En un célebre texto de Descartes, *Las pasiones del alma*, que en mi opinión pertenece más al género de la “filosofía-ficción” (como ciertas obras de Gilles Deleuze) que al de la filosofía propiamente dicha, encontramos sin embargo algunas páginas dignas del mejor Descartes. Me refiero en particular a unos fragmentos dedicados al amor, que Descartes describe en los siguientes términos: «Con la diferencia del sexo, que la naturaleza ha puesto en los hombres y en los animales irracionales, ha puesto también ciertas impresiones en el cerebro que hacen que a cierta edad y en cierto momento uno se considere como defectuoso y como si sólo fuese la mitad de un todo del que una persona del otro sexo debe ser la otra mitad, de tal modo que la naturaleza representa confusamente la adquisición de esta mitad como el mayor de los bienes imaginables.^[29]» «También tiene [el amor] efectos más extraños, y es él quien sirve de tema

principal a los artífices de novelas y a los poetas», concluye Descartes al final del artículo 90.

Ciertamente, no se trata de una idea nueva. La encontramos, por ejemplo, en el *Banquete* de Platón, donde el relato fantástico de Aristófanes caracteriza el sentimiento amoroso como el sufrimiento de sentirse una media esfera, privada de la otra media esfera a la que habría estado originalmente unida. Esta suerte de identidad personal fue desbaratada por la ira de Zeus, quien partió en dos todas las identidades en un acceso de cólera, lo cual guarda alguna relación con la cólera de Yaveh al expulsar a sus dos criaturas originales del paraíso y condenarlas de ese modo a una *soledad* (como dice Milton en los dos últimos versos de su *Paraíso perdido*: «They hand in hand with wrand'ring step and slow, / Through Eden took their solitary way.» [Cogidos de la mano y con lentos pasos vagabundos/ A través de aquel Edén su senda solitaria comenzaron.^[30]] Esta soledad no es más que una *pérdida de identidad*; de modo que “estar solo” no significa un retorno a sí, o un repliegue en sí mismo, sino una expulsión, lejos de uno mismo, o al menos lejos de la identidad real y perdida. Esta concepción del amor, o más bien esta metáfora, aparece en muchísimas culturas y tradiciones, quizás en todas; la imagen de la “media naranja” constituye su expresión más corriente y popular. Ahora bien, de esta concepción, casi unánime, se desprende que el amor pleno, es decir correspondido, es una reconstrucción de la identidad perdida, o sea, una ocasión —la primera, y a veces también la última— de conocer por fin la sensación de la identidad personal, lo que yo llamaba al principio de este estudio el sentimiento de “identidad pre-identitaria”. No cabe duda de que el célebre verso «fuimos dos, lo mantengo» de Mallarmé, en su *Prose pour des Esseintes* viene a decir: “Alguna vez, lo afirmo, he sido yo mismo”, aunque en absoluto tal y como se lo suele entender, sino en el sentido exactamente contrario: se trata de una circunstancia en la que, de repente, el individuo se ve (o se cree) dotado, más allá de la identidad social que conocía, de una identidad personal que aún no conocía (es decir, una vez más, exactamente lo contrario de lo que evoca el uso habitual de la expresión “don de sí”): la intervención del amor no conduce a hacer don de sí al otro sino a encontrar un yo en el otro (o como estaba por decir, sin necesidad de forzar demasiado mi idea, en *detrimento* suyo). Cabe preguntarse, por supuesto, a cuál de los dos favorece la operación (¿es el amante el que se convierte o se convertirá en sí mismo gracias a la amante, o ésta la que se convierte en sí misma gracias a su amante?) y es lícito imaginarse que la ilusión es doble y recíproca, como lo es el detrimento operado por la fusión ficticia de dos personas en una. Una famosa historia inglesa resume este problema. Un dibujo satírico representa a una pareja de jubilados cómodamente sentada junto al hogar, que se deja llevar, en plena y feliz digestión, por ensoñaciones y proyectos de futuro. Al pie del dibujo se lee simplemente: «Cuando muera uno de nosotros, me retiraré a vivir en el campo.» ¿Pero quién habla de ese modo? ¿El señor o la señora? Naturalmente, el pie se abstiene de precisarlo, pero podemos suponer razonablemente que al señor y a la señora, que se entienden sin necesidad de muchas palabras y tienen la delicadeza de no hablarse en voz alta (como Lord y Lady Macbeth^[31] en *Macbeth*, a quienes también preocupa la vida después de la muerte, o mejor dicho, del asesinato del prójimo) le asalta simultáneamente la misma idea. En este punto, tienen razón y le dan la razón a la concepción del amor como edificación de sí en detrimento del otro y viceversa: la comodidad de cada cual está hecha de los despojos del otro,

hasta tal punto que se aviene perfectamente a la idea de su desaparición.

Para hacer justicia a Descartes hay que aclarar que el modelo de la “medida naranja” no es el único que se invoca en *Las pasiones del alma* para describir el amor. Aparece en combinación con otro modelo, sin que Descartes se moleste demasiado en aclarar las cosas. En el mismo artículo 90 de *Las pasiones del alma* escribe en efecto que el principal encanto del amor «es el que procede de las perfecciones que imaginamos en una persona que pensamos puede llegar a ser otro yo mismo.» Este tema del *alter ego*, de otro yo, que también es de origen ancestral, sugiere la idea de un doble de uno mismo más que la de una mitad perdida o de un yo mutilado. Pero cabe dudar de que esta idea de un “clon”, como se tendería a decir hoy en día, de la prolongación de la propia existencia en la existencia de otra persona, como una colonia (en el sentido griego del término, que designaba originalmente la existencia y la duplicación de una ciudad en otra ciudad), sea tan característica del amor como la idea de la unidad recobrada. Por otro lado, hay que recordar que esta imagen del *alter ego* se usa más para describir la amistad que el amor. La *gemelaridad* —«estamos hechos de la misma madera»— cuadra mejor con los amigos que con los amantes. Bien es cierto que ambas sensaciones, la de un ser *igual* a uno y la de un ser *complementario* de otro, se encuentran a menudo tan inextricablemente enmarañadas que nos resulta difícil desenmarañarlas, así que disculparemos a Descartes que se haya ahorrado ese trabajo. Esa es la razón por la que cualquier forma de heterosexualidad se encuentra en cierto modo a las puertas de la homosexualidad, del mismo modo que cualquier forma de homosexualidad se encuentra a las puertas de la heterosexualidad (y por la que, dicho sea de paso, la vieja guerra, no ya entre los dos sexos sino entre las dos principales disposiciones sexuales, es una guerra sin objeto, o más bien sin diferendo real). En realidad, las ideas de semejanza y diferencia no son más que las dos variantes del mismo tema ilustrado por la “media naranja”. Por lo demás, las dos mitades cuyo encaje permite la reconstitución de las famosas “esferas” primitivas que imaginaba Aristófanes en el *Banquete* de Platón, símbolos de la identidad perdida, son indistintamente parecidas y diferentes, por lo que dan lugar a individuos (la palabra adquiere aquí todo su sentido: el individuo es indiviso, indivisible, ha dejado de dividirse) tanto homosexuales como heterosexuales. Así pues, el amor y la amistad son efectos de un mismo proceso de reunificación que tan pronto reúne a lo uno y a lo igual (principio del *alter ego*) como a lo uno y a lo diferente (principio de *complementariedad*). Pero, repito, lo más importante del mito de Aristófanes referido por Platón es la idea de que el amor se *explica* por la reconstitución de una identidad previamente dinamitada, o dicho de otro modo: no hay motivo para distinguir entre amor y constitución —o reconstitución— de la identidad personal.

Por mi parte —y para volver gradualmente sobre ese vínculo primordial del “primer amor” y la primera experiencia de un sentimiento de identidad personal (sentimiento iluso o no, eso es lo de menos por ahora)—, no tengo inconveniente en admitir que si me preguntaran a bote pronto lo que me sugiere la palabra amor, respondería que despierta inmediatamente en mí ideas muy próximas a la comodidad que rezumaba la historia inglesa antes citada: todo va bien, estamos a buen recaudo, tenemos provisiones y disponemos de un apartamento tranquilo. El título de una película ya bastante antigua, que no he visto, y cuyo contenido y autor he olvidado, resume

bastante bien esta concepción del amor: *Une fille pour l'été* [Una chica para el verano]. Es una concepción aparentemente muy poco romántica del amor, muy alejada a su vez del propio Platón (quien insiste precisamente, en otro conocido pasaje del *Banquete*, en la condición necesariamente incómoda y desafortunada —en el sentido económico de la palabra— del enamorado, toda vez que éste se ve abocado, tal y como lo piensa Platón, a una búsqueda perpetua, sin ganancia posible). A esta descripción de la plenitud amorosa se le podría reprochar que confunde al hombre con la ardilla, con el agravante añadido de los sobreentendidos financieros que acarrea el nombre de este animal, al menos en Francia, donde simboliza la *Caisse d'Épargne*. Con todo, conserva su riqueza y su pertinencia, en virtud de las tres equivalencias siguientes: primero, el amor es idéntico a la felicidad; segundo, esta felicidad está vinculada al sentimiento de ser amado (parece una perogrullada pero no es tan evidente: también podría consistir simplemente en amar, que es lo que piensa Platón); tercero, que la felicidad aparejada a la sensación de ser amado consiste principalmente en el hecho de verse súbitamente dotado, por medio del amor obtenido, de un yo propio, de una identidad personal. Estas equivalencias me parecen obvias (aunque quepan reservas a propósito de la segunda), por lo que renuncio a emprender aquí una demostración en regla. Me limitaré a recordar —para ilustrar la primera de estas equivalencias— la famosa definición del amor que encontramos en la *Ética* de Spinoza: «El amor es una alegría acompañada de la idea de una causa exterior.^[32]» Para ilustrar la segunda de estas equivalencias, recurriré a la expresión *sorpresa del amor* que usa Marivaux en el título de dos de sus obras: y es que, en mi opinión, esta sorpresa consiste menos en descubrir que amamos que en descubrir que somos amados; no tanto en fijarnos en una mujer como en percatarnos de que, contra toda previsión, también ella se ha fijado en nosotros (sorpresa muy natural puesto que en el teatro de Marivaux, cada cual se esmera en ocultar sus sentimientos a los demás el mayor tiempo posible y, a menudo, en ocultárselos a sí mismo). En cuanto a la tercera equivalencia, también se explica sencillamente por la reconfortante sensación de ser yo mismo que me invade cuando aparece una persona prendada de mí y que viene a dar fe —o parece dar fe— de la existencia de ese yo. Si alguien me quiere, es que existo. Y si nos tomamos el “yo” en el sentido psicológico de la sensación de poseer una identidad personal —en lugar del sentido meramente lógico que le atribuye Descartes en el *Discurso del método*—, podemos considerar como fórmula absoluta del amor una variante de la fórmula cartesiana de la certeza absoluta: no ya “pienso, luego existo” sino “me amas, luego existo”. Finalmente, diría que estas equivalencias se podrían demostrar asimismo por un argumento inverso: la interrupción brusca de una relación amorosa (en la medida en que no haya sido deseada) suele traer consigo una crisis de identidad. Más adelante volveré sobre este tema.

Aunque a primera vista pueda parecer extravagante, hay que destacar un tercer caso de identidad prestada: el de la identificación con un animal. Es un caso común, como se sabe, en las llamadas sociedades primitivas. Se da, por ejemplo, entre los aisawas de Meknes, convulsionarios que pueden creerse leones o tigres de un momento para otro, con el subsiguiente peligro para las personas de su entorno que no huyan prestamente, lo cual puede costarles despiadados zarpazos y laceraciones. Algo parecido también puede ocurrir a orillas del Sena, al menos según La Bruyère, quien refiere el caso curioso de un hombre que soñaba con adoptar el comportamiento —bien es

cierto que menos peligroso— de un pájaro: «Dífilo empieza con un pájaro y termina con mil: su casa no emana alegría sino hedores. El patio, la sala, la escalera, el vestíbulo, las habitaciones, los baños, todo es una pajarera. (...) Ha dejado de ser para Dífilo un divertimento apacible y se ha convertido en una dura tarea, que absorbe todas sus fuerzas. (...) Por la noche se retira, agotado por su propio placer, sin poder gozar del menor reposo para que sus pájaros no reposen y este pequeño pueblo, al que ama sólo porque canta, no deje de cantar. Pero en sueños vuelven a aparecérsese sus pájaros: también él es pájaro, luce cresta, gorjea, se encarama; por la noche sueña que muda las plumas o incuba.^[33]» He ahí a un personaje que podría dar alguna credibilidad a la extraña teoría deleuziana del “devenir-animal” que aparece en *Mil mesetas*^[34].

Antes de proseguir y anticipándome a lo que diré sobre la crisis de identidad provocada por la pérdida del objeto que le procuraba una base, señalaré el vínculo que une el sentimiento de *ser* alguien (o ser una ardilla, si algo así fuera posible) con el de *tener* a alguien (o algo). En el fondo en cuanto tomo posesión del objeto antiguamente deseado, éste deja de ser deseado, ya no necesita serlo (aun cuando pueda seguir siendo amado). Platón analiza de forma pertinente ese vínculo nuevamente en el *Banquete*, en el pasaje en el que Sócrates, antes de iniciar su propio discurso, charla con Agatón y le obliga a admitir que si amar es desear —aunque justamente ahí anida el problema, ese es el punto discutible que no se discute—, entonces amar equivale a carecer de lo que se ama, ya que desear es carecer de lo que se desea. Pero el objeto realmente amado, el que funda la identidad personal o la identidad prestada, consiste en dar por hecho que la persona amada también nos ama de manera que ya no entra en la categoría de la carencia puesto que ya no es necesario desearlo una vez que ha sido obtenido: ahora es mío (al menos pasa por serlo), pertenece a mis tierras, a mi cama o a mi granero. Los ejemplos anteriores, el título de la película *Une fille pour l'été* [Una chica para el verano] o la ardilla, expresan claramente esta idea de *posesión* inherente a la idea de existencia personal: la chica (o las avellanas) no sólo me confieren una existencia; también constituyen mis provisiones (unas provisiones a las que puedo recurrir para asegurarme la *subsistencia*, es decir, la continuidad de mi existencia). Quizás se haya observado, en el artículo 90 de *Las pasiones del alma* antes citado, que Descartes describía la seducción de su amada como una “adquisición”. Un personaje de *El avaro* de Molière señala en un pasaje de la obra que su amo, Harpagón, habla de su cofre como si se tratara de una amante; tanto ha llegado a asimilar las ideas de posesión y de amor. Significativamente y confirmando de paso la pertinencia de la tesis general aquí defendida, Harpagón asocia además esta noción de amor/posesión a la de identidad personal, como declara formalmente en el famoso monólogo que pronuncia tras descubrir la desaparición de su cofre: «Mi espíritu se nubla, ignoro dónde estoy, *quién soy*, qué hago.^[35]»

También en *Andrómaca*, de Racine, cuando Orestes se ve cubierto de insultos y definitivamente abandonado por la mujer que ama, expresa su angustia en forma de duda identitaria:

«¿Qué veo? ¿Es de verdad Hermione? ¿Y qué he oído?
¿Por quién corre la sangre que acabo de verter?»

De creerle a ella, soy un traidor, un asesino.

¿Es Pirro el que muere? ¿y, en fin, soy yo Orestes?^[36]»

En efecto, la pérdida del objeto amado/poseído (o percibido como tal) acarrea automáticamente el naufragio de una identidad que considerábamos como un bien personal, cuando no era más que un préstamo, totalmente dependiente del amor del otro. El enamorado abandonado se encuentra entonces en una situación de extravío —como Harpagón y Orestes, o el hombre-pájaro de La Bruyère—, extravío que también podríamos describir como una simple ausencia de situación y que puede durar más o menos tiempo. Este extravío ha sido observado y descrito miles de veces. Por ejemplo, en *Tan callando*, un relato de Valéry Larbaud cuyo héroe, André, se ve obligado a interrumpir cualquier trato con la mujer que ama: «*Down in the world*; André parafraseó para sus adentros: caído hasta el fondo del mundo, como desde una montaña o un tren o un navío en marcha.^[37]» Si tuviera que comentar un solo ejemplo de este tipo de casos, citaría probablemente el del señor Parent, en el largo relato de Maupassant titulado irónicamente *Monsieur Parent* [El señor Parent] (título irónico porque el señor Parent se encuentra, de la noche a la mañana, privado de toda parentela). Toda la personalidad social del señor Parent consiste en ser un rentista acomodado; pero su persona moral e íntima consiste en paladear la alegría que le proporcionan Henriette, su bella mujer, Georges, su hijito, y un tal Lomousin, amigo de toda la vida de la familia: naturalmente, él se considera amado por todas esas personas, que constituyen por tanto la sustancia de sus ser y de su haber. Pero esta sustancia es de cartón piedra: pese a su candidez natural, Parent termina descubriendo en una sola noche que su mujer se ha casado con él por su dinero y que desde siempre lo ha engañado con Limousin, que además resulta ser el padre del pequeño Georges. Poseído por lo que Maupassant llama «la breve cólera de los bonachones», Parent golpea a todos sus seres queridos a ciegas y termina echando a la calle a toda su falsa prole, que huye a todo correr y no volverá a aventurarse llamar en la puerta “paterna”. Parent se enfrenta a un vacío total: ya no tiene a nadie que certifique su existencia personal y ni siquiera dispone de las actividades propias de una existencia social, ya que, al ser rentista, no ejerce ningún empleo. Como resultado, Parent pasa veinte años dedicado a *ser nadie*, hasta que la patrona de un café que frecuenta, conmovida por su desgracia, consigue animarlo para que salga a tomar un poco el aire fuera de París, en una excursión que a la postre resultará fatídica.

Lo más notable de este tipo de quiebra es que la sensación de haberlo perdido todo se confunde con la sensación de haber dejado de ser, o de verse devuelto al estado anterior, reducido a la mera personalidad social. Ese yo social sigue existiendo, pero ya no lo sostiene la ilusión de reposar sobre una identidad personal y “pre-identitaria”: por ello experimenta una sensación de ligereza (dolorosa y paradójicamente “pesada”) y de irrealidad, que aparece asimismo, con mayor gravedad, en la psicosis melancólica. De ahí que viva —al menos durante un tiempo— como un autómatas que sigue respetando los rituales de la rutina social, un poco como un cuerpo muerto cuyas actividades reflejas siguieran funcionando.

También puede pasar, naturalmente, que el hundimiento de la identidad prestada acarree una verdadera pérdida de identidad, en el sentido clínico del término: que Harpagón u Orestes pierdan

verdaderamente la cabeza, o que el Dífilo de La Bruyère se tome realmente por un pájaro. Esta forma radical de pérdida de identidad, que tiene su expresión más concluyente en la amnesia total, parece cuestionar de raíz la pertinencia de mi tesis. Podríamos oponerle, por ejemplo, el argumento megárico conocido como argumento del *Cornudo*, aunque en una forma invertida. El argumento del Cornudo, que forma parte, como es sabido, del temible arsenal de paradojas forjadas en el siglo IV a. C. por la Escuela de Megara (entre ellas la del *Mentiroso* o la del *Montón de trigo*), se enuncia así: se posee todo aquello que no se ha perdido; no has perdido los cuernos; por consiguiente, eres cornudo. Ahora bien, si este argumento es falaz, el argumento contrario resulta en cambio pertinente: así como no se posee necesariamente una cosa por el hecho de no haberla perdido, es imposible perder algo que nunca se ha poseído. Lo cual parece indicar que quien pierde su identidad tenía que poseer alguna previamente. No obstante, es fácil replicar en este punto que la identidad así perdida no es la identidad personal o “pre-identitaria” sino la identidad social, la única que puede perderse por ser la única que existe.

En el registro de lo fantástico, podemos imaginar una pérdida de identidad muy diferente que consiste en guardar intacta la propia identidad al tiempo que se cambia parcialmente de cuerpo, en particular de cara. Es lo que le ocurre al héroe de *La belle image* [La bella imagen] de Marcel Aymé^[38], cuyo rostro sufre una incomprensible transformación que le brinda una apariencia más joven y atractiva, sin perder nada de su identidad y persona sociales; circunstancia que éste sabrá aprovechar sin cuestionar en ningún momento (aunque no sin dejar de tomar ciertas precauciones elementales para salvar las apariencias sociales, en especial ante su esposa). Pues esta identidad súbitamente desdoblada por la transformación de uno de sus componentes físicos entraña riesgos a su héroe, Raoul Cérusier, no se le escapan: «Sentía todos los peligros que conllevaba esta metamorfosis parcial, y el instinto de conservación me obligaba a plantearme inmediatamente los medios necesarios para completarla. Había que evitar vivir simultáneamente en dos registros o, dicho de otro modo, dejar que se manifestase en mí la presencia de dos personajes, cuyo desajuste, de volverse demasiado visible, podía llevarme fácilmente al manicomio.^[39]» Esta graciosa fábula sobre la historia de una identidad que de la noche a la mañana se vuelve irreconocible tiene cierto alcance filosófico: sugiere la fragilidad de una identidad basada exclusivamente en un acuerdo social y en el crédito que se conceda o no a las fotografías de carné de identidad (que desempeñan un importante papel al principio de la novela). El mismo tema reaparece en *El coronel Chabert* de Balzac^[40], a quien nadie puede o quiere reconocer y que no logra hacer valer su identidad social auténtica, a falta de documentos que prueben su increíble aventura.

La doble identidad de Raoul Cérusier, que Marcel Aymé trata de modo fantástico y en tono humorístico en *La belle image* [La bella imagen], también evoca el problema de la doble personalidad, real o presunta, y con más razón aún la cuestión —muy de moda hoy en día en Norteamérica— de las presuntas “personalidades múltiples”, que supuestamente pueden llegar a destruir una personalidad básica en beneficio de una pluralidad de personas, dotadas según las circunstancias de un comportamiento preciso y claramente diferenciado con respecto a las demás figuras adoptadas por la personalidad fracturada del sujeto primitivo. El caso de la doble

personalidad señala netamente la escisión esquizofrénicamente del yo (que ilustra por ejemplo el episodio del ventrílocuo en la película *Al morir la noche*, de A. Cavalcanti, o la niña de *El exorcista* de W. Friedkin). El caso de la personalidad múltiple sugiere más bien una hábil sucesión de manifestaciones de tipo histérico. Ambos casos constituyen una perturbación más o menos profunda de la personalidad social. Pero no nos dicen nada sobre la hipotética identidad personal que se escondería detrás de la identidad social así perturbada.

Apenas si hace falta decir, a modo de conclusión y para volver a la identidad prestada, que se trata de una identidad falsa que no revela nada de la identidad personal e informa en cambio sobre la identidad social de una persona determinada. El simple hecho de tomar prestados de otro los materiales necesarios para la edificación de la propia identidad subraya la carencia original de toda identidad personal. Podríamos caracterizar de forma más precisa la identidad prestada con la noción reciente, hoy ya de uso corriente, de “verdadero-falso”^[41]. Esta noción de “verdadero-falso” es, como sabemos, un neologismo destinado a designar documentos de identidad que son falsos en la medida en que no se corresponden con la persona real (y social) a la que garantizan una personalidad social de segundo grado, pero que son verdaderos en la medida en que han sido emitidos —a menudo con fines de espionaje o de misión secreta— por la misma autoridad legal que emite los verdaderos documentos de identidad (como un «visado verdadero-falso sellado por un funcionario complaciente», por retomar el ejemplo propuesto por el diccionario “Petit Robert” que define de manera general lo “verdadero-falso” como algo «falso, pero emitido por una instancia oficial»). Lo mismo ocurre con la personalidad prestada: es falsa porque no expresa su propio fondo, pero también verdadera en cierta medida, puesto que procede de una persona real cuyo estilo toma prestado.

Capítulo III

La identidad y la vida

La verdad es un tipo de error, sin el cual una determinada especie de seres vivos no podría vivir. Lo decisivo en último término es su valor para la vida.

Nietzsche, *La voluntad de poder*

Antes de entrar en el tema de este último capítulo —la inutilidad biológica de la identidad personal—, no me parece ocioso recordar dos argumentos que no he mencionado hasta ahora y que bastan, en mi opinión, para demostrar la dificultad de forjar una concepción mínimamente coherente de la identidad personal.

En primer lugar, esta identidad es un objeto invisible, ya que es imposible observarlo: los demás sólo pueden percibirme exteriormente y a mí me falta la distancia mínima necesaria para percibirme. La introspección, que significa literalmente “observación de uno mismo”, es una contradicción en los términos: un “yo” no puede tomarse como tema de estudio, del mismo modo que una lente telescópica no puede tomarse a sí misma como objeto de observación. Es notable, por lo demás, que la palabra introspección —salvo cuando designa un análisis del propio pensamiento y una observación de los demás, como en Montaigne y Descartes— se use en la mayoría de los casos para designar una operación inversa a la que parece definir: terreno abonado para el narcisismo, la introspección se presenta por lo general como una ofrenda complaciente de la propia persona a la mirada ajena. Con la salvedad de los casos mencionados anteriormente, se trata de un discurso exhibicionista y de la peor especie, por cuanto a fin de componer un rostro para consumo externo, incorpora la impostura de pretender limitar su interés por la observación de sí mismo. El deseo de ser visto se disfraza, en definitiva, de intención de conocerse a sí mismo. Menos sincera en este punto que el simple narcisismo, que tiende a atraer sin disimulos la atención del otro sobre la propia persona, la introspección narcisista finge observarse sólo para sí mismo, en virtud de una ceguera que es justamente lo que irrita de esta forma inconsciente de narcisismo, por una razón que Pascal supo desentrañar (y que vale para cualquier tipo de ceguera): «¿Cómo se explica que un cojo no nos irrite y sí lo haga un espíritu cojo? Porque un cojo reconoce que nosotros caminamos derechos, mientras que un espíritu cojo dirá que somos nosotros los que cojeamos.^[42]» La introspección narcisista irrita porque es una forma de narcisismo que no es consciente de serlo, del mismo modo que el espíritu cojo evocado por Pascal no es consciente de

ser un espíritu cojo. La introspección se niega siempre a sí misma pero es imposible conseguir que cobre consciencia de esta contradicción.

En cuanto a las razones profundas que permitirían explicar la naturaleza de la irritación que suscita la falsedad de espíritu y, de forma más general, la inconsciencia, renuncio a proponer una interpretación racional, ya que no he logrado hasta ahora formarme una idea clara al respecto.

El otro hecho que determina la infructuosidad del proyecto de un conocimiento de sí mismo, necesario para la constitución de una identidad personal, es el carácter *singular* del yo, carácter que evidentemente vale también para los demás, así como para cualquier cosa del mundo. Tal como piensa Aristóteles con razón, no hay ciencia sino de lo general y no tenemos ningún conocimiento de lo particular, aun cuando ese particular sea específico y pueda por tanto arrogarse cierta generalidad: así, es imposible describir el sabor de un camembert, aunque existan un sinfín de camemberts, en la medida en que es un sabor singular y diferente al de cualquier otro queso. En cuanto objeto existente y consumible, el camembert posee por así decir una cierta “identidad personal” que perciben y aprecian sus aficionados (una identidad que resulta ciertamente más reconocible que cognoscible y descriptible). Pero esta particularidad no ofrece ningún argumento válido a favor de su identidad personal, que supone una percepción de su propio yo y de su propia singularidad, elementos ambos de los que carece de forma evidente. Pero supongamos por un momento que, por una metamorfosis prodigiosa, este camembert se convierta en un camembert sabio, dotado de pensamiento y sensibilidad a imagen del hombre. Sería entonces capaz de identificar, sin duda alguna, el sabor de los demás quesos, sentiría incluso la dureza de los dientes que lo devoran. Pero no avanzaría ni un palmo en el conocimiento de su identidad personal, ya que se revelaría incapaz de reconocer su propio sabor. A lo sumo, podría reconocer (no conocer) el sabor de sus congéneres camemberts, igual que la madre foca reconoce a su bebé foca o un lobo a otro lobo de su manada, por su olor particular y singular. Tampoco en la obra de Lucrecio la vaca se deja engañar con respecto a la identidad de la cría que ha perdido: «Ni las hierbas lozanas con rocío, ni los tiernos sauces, ni la orilla amena de ríos espaciosos la deleitan, ni le infunden olvido de su pena; ni por risueños pastos el aspecto de los demás becerros la distraen y la alivian del cuidado: ¡Tan propio y conocido es lo que busca!^[43]» Pero nos topamos una y otra vez con el mismo escollo: nuestro camembert sabio, como la vaca que describe Lucrecio, adquiriría indudablemente una identidad social —o de clan—, no una identidad personal.

En cuanto a la inutilidad biológica de la sensación de identidad personal que mencionaba al principio de este capítulo, la definiría a partir del hecho de que, aun suponiendo que el sentimiento de identidad personal exista y no sea una mera fantasía, resultaría de todas formas inútil para el ejercicio de la vida no sólo en el caso de las especies de animales socialmente organizadas, que manifiestamente se conforman con la identidad o el rol social, sino que también para el hombre, especie animal que se distingue de todas las demás especies conocidas por su facultad de conciencia, en particular conciencia del tiempo, de memorización y, en general, de pensamiento. Lo que quiero decir es que los datos que el individuo humano recaba sobre sí mismo por medio de su identidad social le bastan con creces para llevar su vida personal, tanto pública como privada. No necesito remitirme a un sentimiento de identidad personal para pensar y actuar de manera

particular y personal, cosa que sucede de todas formas por sí sola, si se me permite expresarlo así. Pienso incluso que la preocupación o la inquietud que conducen a interrogarse sobre la propia persona y sobre lo que ésta pueda tener de inalienable juega un papel más bien inhibitorio en la realización de la propia personalidad. Las preguntas del tipo “¿Quién soy realmente?” o “¿Qué hago exactamente?” siempre han sido un freno tanto para la existencia como para la actividad. Me parece que ese hecho es patente y que afecta, por lo demás, a todas las formas de existencia y de acción. Sólo soy Napoleón en la medida en que me cuido bien de no preguntarme jamás quién pueda ser ese Napoleón que soy. Del mismo modo, si estoy nadando y de repente me pregunto en qué consiste la natación, me voy a pique. Si me pregunto en qué consiste el baile mientras estoy bailando, me voy al suelo. Si soy Stravinsky, y cuando estoy trabajando me pregunto de improviso quién es Stravinsky y en qué consiste su estilo, la partitura que estoy componiendo se interrumpe al punto. En resumen, el ejercicio de la vida implica cierta inconsciencia que podríamos definir como una despreocupación por el “en cuanto a sí”. Tal vez algunos lectores recuerden la divisa inscrita antaño en las básculas públicas: «Quien se pesa a menudo, se conoce bien. Quien se conoce bien, se encuentra bien.» Yo tendería a invertir los términos de este adagio. Quien se examina a menudo no avanza nada en el conocimiento de sí mismo. Y cuanto menos se conoce, mejor se encuentra.

Resulta difícil, en efecto, imaginar qué función biológica y qué utilidad para la propia vida podrían atribuirse al sentimiento de identidad personal. Ninguna de las dos funciones esenciales del ser humano en tanto que ser vivo, la conservación y la reproducción —por diferentes que puedan ser en el ser humano, que las ejerce de modo mucho más complejo que los animales superiores menos alejados de él— la requieren. De forma general, la elaboración del deseo en el hombre no responde a las órdenes de una única instancia, derivada precisamente de una supuesta identidad personal, sino que resulta de una maquinaria muy compleja, compuesta por tendencias múltiples, diversas y a menudo opuestas que Gilles Deleuze y Félix Guattari han intentado analizar en algunas páginas del *Anti-Edipo*^[44]. El deseo, ya se trate de su forma más elemental, como el deseo de comer tal o cual plato o —con mayor razón aún— de otras formas de deseo, es siempre demasiado *heterogéneo* para dejarse caracterizar en función de las disposiciones particulares de un individuo, que en su conjunto constituirían lo que se llama erróneamente su identidad personal. ¿Qué más se podría sacar a colación para justificar una eventual utilidad biológica de la identidad personal en el caso del ser humano? ¿Una función intelectual que desempeñe algún papel en el hecho, específicamente humano, del pensamiento? No se ve qué relación de causa-efecto podría darse aquí. Del hecho de que “yo pienso” puede seguirse que “yo soy”, pero no que “yo soy uno”. ¿Una función de cohesión y de síntesis? Sin embargo, ya hemos visto a lo largo de este estudio que su mejor garante era precisamente nuestra identidad social.

Están en juego aquí tanto el personaje novelesco como la persona a secas (sin este parecido, el personaje novelesco no pasaría de ser un personaje falso y estático, como ocurre en muchos libros malos): ninguno llega a constituir la unidad de una identidad personal, sino una suma aleatoria de cualidades que se le reconocen o no al albur del humor de quienes le rodean. Lo que hace las veces de la identidad es pues un *puzzle* social, que es tan abigarrado como inexistente la imaginaria

unidad que debería sostenerlo, como apunto Proust al principio de *En busca del tiempo perdido* a propósito de Swann: «No somos un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y que cualquiera puede consultar sin más como un pliego de condiciones o un testamento; nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás.^[45]» Pero no es menos cierto que, desde el punto de vista del yo, esta personalidad social es el registro más seguro que podamos consultar para cerciorarnos de la consistencia y de la continuidad de este yo.

Puesto que he hablado del personaje novelesco, aprovecho para subrayar el carácter engañoso del título que Robert Musil dio a su famosa novela, “El hombre sin atributos”^[46] (*Der Mann ohne Eigenschaften*). Y es que el héroe llamado Ulrich es menos una identidad personal privada de cualidades que una ausencia de identidad personal cuajada de cualidades, como ha observado Jean-Pierre Cometti: «A la idea de un “hombre sin cualidades” corresponde necesariamente “un mundo de cualidades sin hombre”; de modo que no puede sorprender que esas cualidades, como tantas otras cosas, sólo se fijan de modo relativamente accidental sobre el yo de las personas a las que, con todo, permiten “calificar”.^[47]»

Si la creencia en una identidad personal es inútil para la vida, resulta en cambio indispensable para toda concepción *moral* de la vida y, en particular, para la concepción moral de la justicia, basada no en la sanción de hechos sino en la apreciación de intenciones (cabe apuntar que tales “intenciones” constituyen una noción tan vaga e impenetrable como la de identidad personal). Por esa razón, todos los filósofos de obediencia moral han sostenido siempre contra viento y marea, *unquibus et rostro*, el credo del libre arbitrio, es decir, el dogma de una identidad personal responsable no sólo de sus actos sino también —y sobre todo— de las intenciones que supuestamente las originan: entre ellos, Kant, Sartre o incluso Paul Ricoeur, quien se propuso defender, en un libro relativamente reciente^[48], lo que llama, de manera deliciosamente polisémica el “mantenimiento de sí”. No hay que olvidar que uno es una persona responsable... como tampoco hay que olvidarse de caminar bien derecho.

En las antípodas de estas concepciones utópicas, invocaré el epitafio de Martinus von Biberach, —aunque podría citar en este punto también a Hobbes o Spinoza— que ya cité al final de *La fuerza mayor*:

Vengo de no sé dónde,

Soy no sé quién^[49]

Muero no sé cuándo,

Voy a no sé dónde,

Me asombro de estar tan alegre.

«Me asombro...» Y en efecto hay algo de asombroso. Pues los condicionantes de la alegría de Biberach son exactamente los mismos que habitualmente producen en los hombres un efecto diametralmente opuesto: ignorancia de sí, vejez y muerte. Pero esto es justamente lo que tienen de sorprendente —y de aparentemente paradójico— las razones para alegrarse o deprimirse: que son rigurosamente idénticas. De modo que la tristeza y la alegría no son más que las dos caras de una

misma moneda. De ahí que sean tan próximas. En efecto, la alegría real no es más que una visión lúcida, pero asumida, de la condición humana; la tristeza es la misma visión, pero consternada. La alegría es pues lo que Spinoza habría llamado un “modo activo” de la tristeza e inversamente la tristeza puede describirse como “modo pasivo” de la alegría. Cuanto más profunda es la tristeza, más intensa es la alegría que la supera. Cuanto mayor es la alegría, más grande también la pena que la acompaña como su sombra (da fe de ello el gran número de autores festivos que terminaron sus días en un estado depresivo incubado mucho tiempo atrás, como Feydeau o Donizetti). F. S. Fitzgerald describió perfectamente el fenómeno en el último de sus textos, *El Crack Up*, donde atribuye la depresión que lo había llevado a varios intentos de suicidio a un exceso casi anormal de alegría de vivir: «A menudo, mi propia felicidad se acercaba tanto al delirio que no lograba compartirla siquiera con la persona más querida; necesitaba agotarla paseando por calles y callejas tranquilas y en mis libros apenas se destilaban algunos fragmentos en unas líneas, y creo que mi felicidad, o mi capacidad de ilusión, como se la quiera llamar, era una excepción. No era algo normal sino más bien algo anormal —tan anormal como la era de Prosperidad— y existe un paralelismo entre la experiencia por la que he pasado y la ola de desesperanza que sacudió al país cuando la Prosperidad tocó a su fin.^[50]»

Notas

[¹] *Ensayos* (vol I), trads. Almudena Montojo y Dolores Picazo (Madrid: Cátedra, 1985). (N. del T.) <<

[2] Libro I, 4ª parte, sección VI. [*Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque (Barcelona: Orbis, 1984)]. <<

[³] Fragmento 323 (edición Brunschvicg). [*Pensamientos*, trad. Eugeni d'Ors (Barcelona: Orbis, 1983)]. <<

[4] *Sobre la certeza* éd. Gallimard, p. 103-104 [*Sobre la certeza*, trad. Josep L. Prades y Vicent Raga (Barcelona: Gedisa, 1987).] <<

[5] *Cuentos* (vol. I), trad. Julio Cortázar (Madrid: Alianza, 1999). (N. del T.) <<

[6] *Escritos* (vol. I), trad. Tomás Segovia (Buenos Aires: Siglo XXI, 1972). (N. del T.) <<

[7] *Los crímenes de la calle Morgue y otras historias de misterio*, trad. Mauro Fernández Alonso Armiño (Madrid: Valdemar, 1996). (N. del T.) <<

[8] *Cuentos indios*, trad. Javier Aleixandre (Valencia: Pre-Textos, 1995) (N. del T.) <<

[9] *Le libre de l'intranquillité*, tr. F. Laye, éd. Christian Bourgeois, vol. 1, p. 34. [*Libro del desasosiego*, trad. Perfecto E. Cuadrado (Barcelona: Acantilado, 2003).] <<

[10] *Divines insanités de Nasr Eddin Hodja*, éd. Phébus, p. 23. <<

[11] P. 31, línea 3. [Trad. Concepción Zendrera (Barcelona: Juventud, 1996).] <<

[12] Una misma criatura fantasmática aparece y desaparece en medio de la nieve al final de *Las aventuras de Arthur Gordon Pym* de Edgar Poe. [Trad. José M. Vázquez (Barcelona: Folio, 2002).]

<<

[13] *Don Juan*, Acto III, escena 1. [*Don Juan; Tartufo*, trad. Josep Escué (Barcelona: Altaya, 2005).] <<

[14] *Ravel*, Gallimard, p.9. <<

[15] En español en el original. (N. del T.) <<

[16] *Crimen y castigo*, trad, Juan López-Merillas (Madrid: Alianza). (N. del T.) <<

[¹⁷] Grasset, 1961. [*Mentira romántica y verdad novelesca*, trad. Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 1985).] <<

[18] Op. Cit., ed. “Le livre de Poche”, colección Pluriel, p. 16. El subrayado es mío. <<

[19] *Mémoires d'un chasseur*, tr. Henri Mongault, Gallimard, Folio, p. 426. [*Memorias de un cazador*, trad. Natalia Ujánova (Madrid: Cátedra, 2007).] <<

[20] *Ib.*, p. 431. <<

[21] *Ib.*, p. 442. — El mismo tema reaparece en otra obra maestra de Turgueniev, de título significativo: *Diario de un hombre superfluo*. [Trad. Agata Orzeszek Sujak (Oviedo: KRK, 2005).]

<<

[22] Acto V, última escena. [*El misántropo*, trad. Luis Martínez de Merlo (Madrid: Cátedra, 2007).] <<

[23] Cf. “Pour introduire le narcissisme”, artículo integrado en la selección *La vie sexuelle*, Presses Universitaires de France, 1999. [*Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis*, trad. Luis López Ballesteros y de Torres (Madrid: Alianza, 2003).] <<

[24] *Maupassant, juste avant Freud*, Ed. De Minuit, 1994. <<

[25] *Ib.*, op. Cit., p. 51-52 <<

[26] Op. Cit., *passim*. <<

[27] *Mentira romántica y verdad novelesca.* <<

[28] Proverbio francés que dice: “qui s’assemble se ressemble” y que se usa en sentido parecido a los castellanos “Dios los cría y ellos se juntan” o “cada oveja con su pareja”. (N. del T.) <<

[29] Segunda parte, artículo 90. [*Las pasiones del alma*, trad. José Antonio Martínez Martínez (Madrid: Tecnos, 2006).] <<

[30] John Milton, *Paraíso perdido*, trad. Bel Atreides (Barcelona: Círculo de lectores, Galaxia Gutenberg, 2005). (N. del T.). <<

[³¹] Este fragmento figura hacia la mitad de la escena VIII. Lady Macbeth, que había salido del escenario, vuelve para responder a un monólogo de Macbeth que no necesita haber escuchado, puesto que un mismo remordimiento corroe a los dos héroes de la obra. [*Tragedias: Hamlet; Macbeth; El rey Lear; Othello; Romeo y Julieta; Julio César*, trad. José María Valverde (Barcelona: RBA, 2002).] <<

[32] Libro III, prop. 6. [*Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. I. Vidal Peña García (Madrid: Tecnos, 2007).] <<

[33] *Les caracteres*, XIII, 2. [*Los caracteres o las costumbres de este siglo*, trad. Ramón Andrés González-Cobo (Barcelona: Edhasa, 2004).] <<

[34] Éditions de Minuit, 1980. La página 374 de la obra describe precisamente al pintor como alguien atrapado en un “devenir-pájaro”. [*Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, trads. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta (Valencia: Pre-Textos, 2004).] <<

[35] *El avaro*, acto IV, escena 7. El subrayado es mío. [*El avaro*; *El enfermo imaginario*, trad. Francisco Castaño (Madrid: Alianza, 2004).] <<

[36] Acto V, escena 4. El subrayado es mío. [*Andrómaca; Ifigenia; Fedra*, trad. Paloma Ortiz García (Madrid: Gredos, 2003).] <<

[37] *Aux couleurs de Rome*; bibl. De La Pléiade, p. 1063 <<

[38] Gallimard, 1941. <<

[39] Le livre de Poche, 1968, p.25 <<

[40] Honoré de Balzac, *El coronel Chabert*, trad. Mauro Fernández Alonso de Armiño (Madrid: Valdemar, 1996). (N. del T.) <<

[41] *vrai-faux* es en efecto una expresión corriente en francés. (N. del T.) <<

[42] *Pensamientos*, frag. 80. <<

[⁴³] *De rerum natura*, Libro II, v.v. 361-366. [*De la naturaleza de las cosas*, trad. Agustín García Calvo (Madrid: Cátedra, 1983).] <<

[⁴⁴] Éditions de Minuit, 1972. [*El anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge (Barcelona: Paidós, 1998).] <<

[45] Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, trad. Pedro Salinas (Madrid: Alianza, 1996). (N. del T.). <<

[46] Robert Musil, *El hombre sin atributos*, trads. José María Sáenz, Feliu Formosa y Pedro Madrigal (Barcelona: Seix Barral, 2004).] (N. del T.). <<

[47] *L'homme exact*, ensayo sobre Robert Musil, Le Seuil, 1997, p. 61. <<

[⁴⁸] *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990. [*Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira (Madrid: S.XXI, 1996).] <<

[49] El subrayado es mío. <<

[⁵⁰] *La fêlure*, Gallimard. Folio, p. 499-500. Este texto fue redactado por Fitzgerald en 1936. [*El crack-up*, trad. Mariano Antolín Rato (Barcelona: Anagrama, 1991).] <<