

## **Singularidad y poder-ser-otro: ipseidad y acontecimiento en Claude Romano**

*(Singularity and Power-to-Be-Another: Ipseity and Event in  
Claude Romano)*

**Ignacio Vieira**

### **Abstract:**

*The philosophy of the 20th century has been constructed as a fierce critique of the modern idea of subjectivity. Phenomenology has also participated in this critique, through the critique of Husserlian phenomenology. So we find the refashioning of phenomenology from within, which is, a new contemporary French phenomenology. Our intention is to show with Claude Romano how the concept of ipseity can illuminate the contemporary debate about personal identity. Event and ipseity (selfhood) would be the key to understand the possibility of non-substantial personal singularity, as well as the possibility of being another (andersseinskönnen). In addition, we propose the example of forgiveness as an enabling event of singularity.*

**Keywords:** phenomenology, ipseity, identity, event

### **Resumen:**

*La filosofía del siglo XX se ha construido como una crítica feroz a la idea moderna de subjetividad. También la fenomenología ha participado de esta crítica, a través del distanciamiento con respecto a la fenomenología husserliana. De este modo nos encontramos con*

*la reformulación de la fenomenología desde dentro, es decir, con una nueva fenomenología francesa contemporánea. Nuestra intención es mostrar de la mano de Claude Romano cómo el concepto de ipseidad en sentido contedero puede alumbrar el debate contemporáneo acerca de la identidad personal. Acontecimiento e ipseidad (sí mismo) compondrían el par clave para comprender la posibilidad de la singularidad personal no sustancial, así como la posibilidad de poder ser otro (andersseinskönnen). Además, proponemos el ejemplo del perdón como acontecimiento posibilitador de la singularidad.*

**Palabras clave:** fenomenología, ipseidad, identidad, acontecimiento.

## **1. Introducción**

Uno de los rasgos característicos fundamentales de la posmodernidad es, sin lugar a duda, la des-entronización del sujeto. La categoría moderna de sujeto ha sido el centro de algunas de las críticas más importantes de la posmodernidad: el sujeto como subjetividad auto-fundada, como acceso evidente y directo a la conciencia, como voluntarismo absoluto... Si repasamos algunos de los desarrollos fundamentales de esta deconstrucción podemos encontrar, entre otras, la de la tradición de la sospecha.

La denominada escuela de la sospecha<sup>1</sup> es aquella que desconfía, precisamente, de la existencia de una subjetividad auto-fundada y evidente a sí misma. Son muchos los hitos de esta tradición, pero, por resumir, podemos nombrar a algunos autores. Nietzsche todavía en el siglo XIX ya ponía en duda toda la herencia idealista post-kantiana basada en la auto-posición del yo (Fichte) y en ese voluntarismo exacerbado de orígenes medievales. Con su concepto de

---

<sup>1</sup> «A l'interprétation comme restauration du sens, nous opposerons globalement l'interprétation selon ce que j'appellerai collectivement l'école du soupçon» (Ricoeur, 1965: 40).

voluntad, voluntad de poder para ser más precisos, ya renegaba de toda idea de identidad como “verdadera realidad del mundo”. El sujeto como sustrato, como identidad que permanece más allá de todo cambio, por tanto, también como voluntad libre autoconsciente, es negado por Nietzsche. O, digamos, más que negada, esta concepción de la subjetividad como identidad es tildada de ficticia, de ilusoria junto con toda noción de identidad en general. La “realidad” es puro devenir y, así, toda identidad es ficción, ilusión creada por la voluntad de poder (Nietzsche, 2010). La identidad del sujeto moderno cae también bajo esta crítica, pues todo sujeto es identidad, y toda identidad es ficticia. En este sentido, la crítica de Nietzsche sería contra la creencia según la cual hay sujetos (Romano, 2012: 16).

Marx es otro claro representante de esta tradición de la sospecha. En el *Manifiesto* podemos leer cómo la “conciencia” no es una propiedad de un individuo erigido como soberano de su voluntad, con acceso directo a dicha conciencia. Esta no sería sino la determinación de un medio material (materialismo histórico).

Freud aporta la que es, quizás, la deconstrucción de la subjetividad más *inquietante* (*unheimlich*), pues termina de asentar en el fondo del hombre un conjunto de fuerzas inconscientes que hacen del “yo” un extraño en su propia casa<sup>2</sup>.

Pero, quizás, el culmen de la deconstrucción del sujeto es, en la posmodernidad, la *muerte del hombre* anunciada por Michel Foucault. El hombre es, en este caso, el hombre moderno, el hombre del *cogito* cartesiano y, después, husserliano. Se trata de la muerte del cogito como acceso inmediato y evidente a la conciencia y sus contenidos, la muerte de una conciencia trascendental. Se trata del nacimiento de un nuevo hombre, el de las estructuras no explicitadas en la

---

<sup>2</sup> Nos remitimos a la referencia que Ricoeur hace de estos tres autores en su obra *De l'interprétation. Essai sur Freud*.

conciencia (Foucault, 2005).

Toda esta tradición aquí repasada muy superficialmente<sup>3</sup> es, desde un principio, desconfiada de la fenomenología, ese movimiento comenzado por Husserl, y crítica con la misma. Los motivos son claros, la fenomenología como ciencia estricta capaz de ofrecer un método para acceder a los contenidos de la conciencia, para acceder al *cogito*, parece a todas luces una vuelta a la soberanía de un sujeto moderno clarividente<sup>4</sup>.

Llegados a este punto, vemos necesario hacer una aclaración. Venimos hablando de una concepción *moderna* de la subjetividad. Sin embargo, estamos pecando de reduccionismo. Ciertamente, la concepción moderna de subjetividad tiene sus raíces en el pensamiento pre-moderno. En este sentido, la concepción de la subjetividad como sustrato (*subiectum*) no es exclusivamente moderna, sino que atraviesa la historia de la filosofía occidental. De este modo, tal concepción del sujeto no es tanto moderna como *metafísica* (siguiendo aquí al pensamiento heideggeriano). No es difícil apreciar cómo la concepción del sujeto como sustrato invariable ancla sus raíces en el término *hupokeimenon*. En tal sentido, Heidegger afirmaba (2018: 15) que *hupokeimenon* es lo cósmico en tanto «aquello alrededor de lo que se han agrupado las propiedades», esto es, lo que «en el fondo y siempre subyacía». Posteriormente, en la traducción latina, «υποκειμενον se convierte en subiectum». Por otro lado, considerar que tradicionalmente este ha sido el único modo

---

<sup>3</sup> Qué duda cabe acerca de la falta aquí de una referencia a la escuela de Frankfurt, a Adorno y Horkheimer especialmente, en relación con esta crítica de la racionalidad y subjetividad moderna.

<sup>4</sup> Toda la crítica a la fenomenología de Husserl, empezando muy especialmente por la del propio Heidegger, aún no ha sido, en ocasiones, debidamente revisada. Husserl tiene aún medio pie en la modernidad, y de ahí la legitimidad de las críticas. Sin embargo, ya sea por deficiencias expresivas del propio Husserl o por lecturas “poco cuidadosas”, hay muchas cuestiones en las que la fenomenología husserliana ha sido malinterpretada. Lamentablemente, este no es el lugar para tratar estas cuestiones.

de pensar la subjetividad es igualmente reduccionista. Claude Romano (2019: 43–44) propone *otra* historia del sí mismo y del sujeto, una historia “no metafísica” de la subjetividad<sup>5</sup> (por tanto, *otra* historia de algo que ya no podemos seguir nombrando como “subjetividad”). Debemos, así, corregirnos a nosotros mismos. Ahí donde venimos hablando en términos de una concepción moderna de la subjetividad, debemos hablar, más bien, de una concepción metafísica de la subjetividad (asumiendo, al mismo tiempo, que por “metafísica” estamos entendiendo, con Heidegger, metafísica de la sustancia y de la primacía del ente ante el olvido del ser).

Por otra parte, y volviendo al tema que nos ocupaba, desde el propio movimiento fenomenológico ha habido también una crítica a la concepción metafísica de subjetividad. De este modo, la fenomenología francesa contemporánea se configura, en buena parte, como un intento de superar las concepciones metafísicas de sujeto e identidad que suponen: a) un sustrato invariable que permanece bajo todo cambio y que sirve, al modo de la sustancia, para fundamentar la identidad negando el cambio, y b) una condición de posibilidad para el aparecer que condiciona el fenómeno a la recepción de un sujeto (Mena Malet, 2018).

Lévinas, por ejemplo, comenta, acerca de la fenomenología de Husserl, que «la intencionalidad en la que el Yo vive guardará, de hecho, la estructura del acto» (Lévinas, 2009: 10). Estas palabras se enmarcan en el contexto de la crítica al espíritu moderno-metafísico fundado en hacer de las cosas ser-en-acto, plena presencia (*Ib.*). La subjetividad trascendental husserliana no sería sino una condición (subjetiva) de la objetualidad, un mecanismo para, a través de

---

<sup>5</sup> “Dans la mesure où elle déroge pour une large part à la conceptualité métaphysique qui prescrit leur horizon aux conceptions du moi et de sujet, l’histoire *autre* que nous voudrions ici retracer sera également –si l’on nous passe cette expression– une histoire “non métaphysique” (au sens heideggérien du terme) de la “subjectivité” métaphysique, ou plutôt de ce qu’il conviendrait justement de *ne pas* appeler de cette façon” (Romano, 2019: 43–44).

síntesis (ya sean activas o pasivas), hacer objeto de aquello que se da, eliminando la dimensión de *lo inactual* como lo otro que lo actual, lo otro que lo plenamente presente. Y es que, ciertamente, para Husserl el fenómeno presupone ya, siempre, una conciencia donadora de sentido (Mena Malet, 2018), conciencia que es, al mismo tiempo, filtro o condición de la donación<sup>6</sup>. También es conocida la crítica de Marion, el cual parte del propio principio de todos los principios husserliano (Husserl, 1949: §24). Afirma el filósofo francés que, precisamente, los *límites* en los que se da el fenómeno son acotaciones de la donación por parte de una subjetividad y de unos horizontes que impiden el aparecer en cuanto tal de lo que se da (Mena Malet, 2018).

La gran pregunta para la fenomenología francesa contemporánea es, entonces, «¿hay fenómenos que se dan *más acá* de la donación de sentido operada por la conciencia intencional?» (*Ib.*). De este modo, la fenomenología contemporánea ataca tanto al ego puro constituyente como a la idea misma de intencionalidad (*Ib.*).

Todo este espíritu contemporáneo crítico con la tradición metafísica desemboca irremediabilmente en una crisis del concepto de identidad. Si la subjetividad metafísica, que era aquel substrato que permanecía bajo todo cambio, defendida como aquella capacidad de síntesis de la pluralidad de las determinaciones en un “Ich denke überhaupt” kantiano, si esta subjetividad, como decimos, se muestra ficticia... ¿qué garantía de identidad nos queda? Si el ego trascendental husserliano, que constituye el último lugar invariable de todo darse, que supone “un yo que vive en todas las vivencias de la conciencia” (Husserl, 2006: 89), se muestra como ilusorio... ¿qué posibilidad queda para un *sí mismo* en el incesante advenir de aquello

---

<sup>6</sup> Debemos reconocer que, sin embargo, discrepamos de ciertas críticas al supuesto “idealismo” de Husserl. Como comentábamos en una nota anterior, *otra* lectura de Husserl está aún pendiente (Cfr. Moreno Márquez, 2016).

que nos acontece? «Todo transcurre como si el Yo, identidad por excelencia, al cual se remontaría toda identidad identificable, fracasara consigo, no llegara a coincidir consigo mismo» (Lévinas, 2009: 115).

Así pues, la fenomenología y la hermenéutica contemporánea no tiene solo la tarea de vislumbrar una nueva forma de comprender el fenómeno en su originaria *mostranza*, sino también de pensar la posibilidad, si la hubiera, de cierto tipo de identidad que ya no sea sinónimo de sustrato invariable; la posibilidad de un *sí mismo* compatible con la alteridad (en sentido amplio: del yo como otro y del otro en sentido estricto), la transformación y el acontecimiento. Un *sí mismo* que no sea plena presencia, ser-en-acto; tampoco mera exterioridad como se pretende hoy desde muchas ciencias humanas (Lévinas, 2009: 112–114), pero que no sea tampoco aquella identidad entendida como conciencia, el sujeto moderno como capacidad de «encerrarse en sí y de separarse del ser» (117).

Nuestra propuesta aquí será intentar comprender cuál es la respuesta que Claude Romano<sup>7</sup>, como uno de los autores más representativos de esta fenomenología contemporánea, ensaya frente al problema de la identidad desde su fenomenología-hermenéutica del acontecimiento. Para ello, analizaremos el concepto mismo de acontecimiento, lo cual nos permitirá comprender lo que Romano denomina *ipseidad en sentido contecederero*, la cual será la propuesta de un *sí mismo* que aquí esbozamos<sup>8</sup>.

Sin embargo, no acaba aquí nuestro trabajo. Ninguna teoría ni

---

<sup>7</sup> No pretendemos, sin embargo, una visión general y transversal de las obras de Romano. Lamentablemente, eso habrá de quedar para otra ocasión. Aquí nos centraremos prácticamente por completo en su obra *El acontecimiento y el mundo*.

<sup>8</sup> Por otra parte, se hace necesario reconocer que son muchos los autores que, en una línea fenomenológica-hermenéutica, han abordado la cuestión del acontecimiento, la identidad personal y el *sí mismo*. Algunos de los más destacables son Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion o Henry Maldiney.

concepto se ha terminado de comprender verdaderamente si no podemos llevar dichos conceptos a un ejemplo, o, como dice el profesor César Moreno (Universidad de Sevilla), a una *situación descriptiva*. Es por ello por lo que ofreceremos, en una segunda parte, una lectura de *Los miserables* de Víctor para comprender el sentido de la ipseidad y la identidad personal a través del acontecimiento del perdón.

## **2. Ipseidad y acontecimiento**

### *2.1. Qué es el acontecimiento*

El acontecimiento precede siempre a cualquier sustrato óptico (Romano, 2012: 17) y, por tanto, también a cualquier sujeto como sustrato óptico. Siguiendo un ejemplo de Nietzsche, podemos decir que, al enunciar “el relámpago ilumina”, tendemos a pensar que “iluminar” es un efecto o una consecuencia producida en un sustrato o sujeto que es el relámpago, un “en sí” del iluminar (16). En oposición a esta concepción cotidiana, el acontecimiento sería un puro “hay” que sobreviene a partir de sí mismo (17) y que no cabe ser reducido a un sustrato óptico, agente, causa etc. El iluminar y lo que ilumina son uno, pues el relámpago no es «nada distinto del iluminar mismo» (17–18). «El relámpago no es sino otro nombre de su *acontecimiento*, el alumbrar» (46).

El acontecimiento puede ser definido en un primer momento como un *cambio* que sobreviene en el interior del mundo (*Ib.*). Así pues, siguiendo a Romano (47), podemos concluir, hasta ahora, que, en primer lugar, el acontecimiento no sobreviene *en* algo, como si se tratase de un atributo o una modificación de una substancia o de un ente, sino que es «el puro hecho de sobrevenir» (49); en segundo lugar, el acontecimiento sí ha de sobrevenir *a* alguien o algo. Esto es obvio, pues solo podrá formar parte el acontecimiento de una fenomenología si aquel se manifiesta, y todo manifestarse requiere

de alguien que se haga cargo de la manifestación, que la atienda (47).

Sin embargo, ¿a quién podríamos decir que acontece algo como la lluvia o el relámpago? El relámpago ilumina el cielo, pero también las nubes, y puede ser visto por un observador (*Ib.*). Nadie en concreto, nadie determinado, se hace cargo del acontecimiento, basta simplemente con que alguien (o algo, un algo-otro) se haga cargo de ello. Basta con que haya un *testigo*. El sujeto de asignación óptica, como dice Romano (*Ib.*), está profundamente indeterminado.

Esta imposibilidad de cualquier asignación óptica *unívoca* es lo que distingue el acontecimiento en tanto hecho intramundano del acontecimiento en sentido *conteceder* (50<sup>9</sup>). Por recoger sucintamente las diferencias entre ambos tipos de acontecimiento, y leyendo a Romano (54), diremos:

Mientras que el hecho intramundano se produce indiferentemente para cualquier testigo, el acontecimiento en sentido *conteceder* implican a alguien *insustituiblemente*. El hecho intramundano tiene un carácter impersonal, por cuanto el observador o testigo se sitúa frente al mismo sin estar implicado *él mismo* en lo que acontece. Por otro lado, el acontecimiento en sentido *conteceder* tiene un carácter personal, pues acontece para el testigo como ocurriéndole a *él mismo*, insustituiblemente. Cabe decir que el acontecimiento es siempre *dirigido*, «de suerte que aquél a quien le acontece está siempre implicado *él mismo* en lo que le ocurre» (*Ib.*).

Por poner un ejemplo que el propio Claude Romano comenta (55), la muerte del otro como hecho intramundano es la misma para

---

<sup>9</sup> Sobre el término "conteceder", nos remitimos a la obra de Romano (2012: 8). A partir del término *événement*, Romano usa dos términos, *évènementiel* y *évènemential*, como adjetivación del acontecimiento, siendo el último de estos, *évènemential*, un término inventado por el autor. En castellano se ha optado por traducir tales términos, respectivamente, como "acontecadero" y "conteceder". Este último, si bien no es un término actual de la lengua castellana, sí que es una forma antigua de la misma. En ella nos distanciaríamos de lo "acontecadero" como lo por-acontecer previsible.

cualquiera. Sin embargo, el *duelo* como acontecimiento (en sentido contecadero) de la muerte del otro es *mi* duelo, me *toca* a mí en un *sí mismo* insustituible.

De esta forma, el acontecimiento en sentido estricto, esto es, en sentido contecadero, cabría ser definido como «esta reconfiguración impersonal de mis posibles y del mundo que acontece en un hecho y por la cual abre una falla en mi propia aventura» (*Ib.*). Se empieza a comprender ahora cómo está relacionada la noción de acontecimiento con la posibilidad de un *sí mismo*, de una ipseidad. El acontecimiento me otorga un *sí mismo* en tanto que «pone en juego cada vez nuestra insustituible ipseidad» (55–56).

## 2.2. *Iipseidad y acontecimiento: posibilidad de la singularidad*

Si el acontecimiento abre y transforma cada vez mi aventura, ¿en qué sentido podemos hablar cada vez de *mi* aventura? Decíamos antes que el acontecimiento en sentido contecadero se caracteriza fundamentalmente por estar dirigido, esto es, por tocarme a mí mismo en mi insustituible ipseidad. Pero ¿bajo qué condiciones puede el acontecimiento alcanzarme, transformarme? Como leemos en *El acontecimiento y el mundo*, «yo no me advengo como tal sino en la medida en que algo me ocurre, y nada me ocurre sino en la medida en que me hago yo mismo, en la experimentación del acontecimiento» (138). Yo advengo *quien soy*, esto es, me singularizo, por el acontecimiento. Pues recordemos que el acontecimiento no es una mera modificación o atributo de lo que en la tradición podía considerarse como mi identidad subs-tancial; sino que lo acontecido (el rayo) es indesligable de su acontecer (el alumbrar). Pero, al mismo tiempo, ningún acontecimiento podría advenirme, tocarme y transformarme, singularizarme, si no hay un *sí mismo* capaz de hacerse cargo del acontecimiento. A una piedra no le acontece nada; nada le ad-viene. Por eso, la piedra no ad-viene *ella misma* a partir

de ningún acontecimiento. Y es por esto por lo que no se trata de un mero testimoniar, o de un mero levantar acta de lo que acontece. Eso podría hacerlo cualquiera, incluso una voz narrativa, la cual no es *nadie* (o más bien, es *cualquiera*, y esta es su impersonalidad); hablaríamos entonces de hechos intramundanos. El *hacerme cargo* que aquí está en juego es mi capacidad de ser tocado en una radical insustituibilidad por el acontecimiento. Ahora bien, ¿no caemos así en el peligro de postular una subjetividad que ejerza de poder constituyente del acontecimiento, de condición subjetiva de posibilidad del aparecer? Todo lo contrario, se abren aquí las puertas a la posibilidad de comprender la identidad de la persona, el *quien* fundamental de cada cual, de otro modo que la subjetividad metafísica. Podemos empezar a vislumbrar una condición de posibilidad in-actual, en el sentido propiamente levinasiano, de la identidad, lo otro que el ser-en-acto.

¿Quién soy? Soy mi historia, la cual no es mi biografía, mi recopilatorio de hechos intramundanos, mi recuento de cosas que pasan. Mi historia es esa forma *peculiar* de comprenderme a mí mismo, de auto-narrarme podría decir Ricoeur (2015). Se trataría de la auto comprensión que nace siempre de los acontecimientos que "*hacen historia en mí*" (Romano, 2012: 138).

Definiremos, pues, como *ipseidad* esa

capacidad del viniente de estar abierto a los acontecimientos en cuanto estos le advienen insustituiblemente, la capacidad de estar implicado uno mismo en lo que le ocurre, la capacidad de comprenderse a sí mismo a partir de una historia y de los posibles que ella articula (139).

Porque tenemos dicha capacidad, porque somos ipseidad (un sí mismo), es por lo que algo así como el acontecimiento puede

advenirnos y tocarnos en su advenir, esto es, transformarnos y hacer historia en nosotros, singularizarnos como aquel a quien le ha acontecido lo que le ha acontecido y que se ha *responsabilizado* de ello como lo ha hecho.

De este modo, podemos profundizar en la descripción de la ipseidad diciendo que esta consiste fundamental: en a) la abertura al acontecimiento en general; b) la posibilidad del viniente de estar implicado él mismo en lo que le ocurre; y c) la capacidad de advenir, a partir de dicha implicación, de manera singular e incomparable (*Ib.*).

Aquí nos interesa la cuestión de la implicación (b) y de la singularización (c) pues, aunque la posibilidad (a) es condición necesaria para que el acontecimiento me advenga, son (b) y (c) caracterizaciones de la ipseidad que están íntimamente ligadas con la cuestión de la identidad personal, del *quien* incomparable que somos.

En cuanto a la cuestión de la implicación, es fundamental comprender que se trata de la «matriz de toda individuación», como dice el propio Claude Romano (141). Se trata del carácter dirigido del acontecimiento por el cual este me está destinado a mí insustituiblemente sin que ello suponga presuponer una instancia subjetiva, un sustrato óntico invariable bajo todo acontecimiento.

Ahora bien, aunque un acontecimiento me esté destinado a mí insustituiblemente, este puede excederme, sobrepasarme, hacerme incapaz de apropiármelo y, por tanto, de advenir a partir de él, de comprenderme a mí mismo a partir de él. Es necesario algo más para que, una vez adviene el acontecimiento, yo pueda advenirme a partir del mismo en una singularidad incomparable. Esto que se requiere es la responsabilidad. Debemos entender aquí el concepto de responsabilidad como capacidad del viniente de responder, de hacer frente a lo que le acontece, capacidad de «responder del acontecimiento en su impersonal supervención» (*Ib.*). La apropiación de eso que me acontece, su integración en un proyecto vital, el

despliegue de mundo (de un nuevo mundo) a partir del acontecimiento... en ello consiste la responsabilidad. Siguiendo a Romano, «la ipseidad en cuanto posibilidad de responder de mi posibilidad es responsabilidad» (*Ib.*). Si Sartre decía que uno es lo que hace con lo que de él han hecho, la responsabilidad en sentido contecadero hace referencia a lo que uno hace con el *impacto* del acontecimiento. Pero cuidado, una hermenéutica del acontecimiento no necesariamente un existencialismo de corte sartreano. Este “hacer con” es, más bien, un *padecer*: no quiere decir sino que quien uno es, es inseparable de los acontecimientos que han articulado su existencia y de la forma en que ha podido responder ante ellos (Mena Malet, 2015).

La singularidad, el *quien* incomparable que cada cual peculiarmente es, está posibilitada, pues, por la implicación y la responsabilidad. Son, así, los acontecimientos mismos los que me singularizan, pues ellos «configuran sin cesar de forma diferente mis posibles» (Romano 2012: 144). Pero, si la singularidad del viniente se concreta cada vez desde los posibles que le corresponden (145), y el acontecimiento es aquello que en su sobrevenir transforma mis posibles... la singularidad es radicalmente susceptible de cambio. Así lo enuncia Romano (*Ib.*): «el viniente ya no puede comprenderse como el mismo en épocas diferentes de su historia».

El resultado es, en apariencia, paradójico. La ipseidad es el fundamento de la singularidad, pero también del cambio, de la alteridad de/para uno mismo. Por tanto, es crucial comprender que la ipseidad no se deja confundir con mi singularidad cada vez determinada (*Ib.*), la cual se identificaría con el yo como auto-objetivación de la conciencia. Si entendemos el “yo” como esta auto-objetivación, como esta singularidad determinada, no nos queda sino concluir con Henri Michaux que no estamos hechos para un solo yo.

El viniente no es uno en tanto ya-singularizado, sino que es uno

en la insustituibilidad de la respuesta que asume frente al acontecimiento (*Ib.*). Y ello es así puesto que «la singularidad no deja de declinarse de manera distinta a lo largo de la historia del viniente, en el cambio de una constelación a otra inaugurada por el acontecimiento» (146). Yo no puedo decir que vaya a ser siempre “yo” si entendemos aquí este “yo” como la singularidad determinada y auto-objetivada. Pero sí puedo considerar que siempre seré “yo” en tanto aquel que habrá de hacer frente a lo que le acontece insustituiblemente, aquel que, sea como sea que se singularice, habrá de responsabilizarse en *primera persona* del acontecimiento<sup>10</sup>. Estos planteamientos nos permiten pensar la ausencia de una identidad-sustancia, la ausencia del sujeto moderno, no como un sin-fondo desasosegante, sino como la posibilidad de ser *sí mismo* en el cambio, en la renovación<sup>11</sup>.

Lo fundamental de esta concepción de la ipseidad y de la identidad-en-la-responsabilidad es que se desmarca de las nociones de constancia o estabilidad (*Selbständigkeit*) típicamente modernas (149), del ser-en-acto, que diría Lévinas. La ipseidad en sentido contecadero es, así, previa a la distinción entre identidad y cambio, supera tal distinción (150). Romano lo plantea (*Ib.*) como «la capacidad de advenir a sí difiriendo de sí», constituyendo la posibilidad radical del cambio, de ser-otro en la forma de un «brote puro de sí en sí como diferencia absoluta y escisión». Así, la ipseidad en sentido contecadero se asemeja al *pour-soi* sartreano, en su ser un poder-diferir-de-sí. Se trataría, recordando a Sartre, poder *no* ser lo que se es y ser lo que *no* se es.

Todavía puede quedarnos, legítimamente, la sospecha de que

---

<sup>10</sup> Estas distinciones entre una singularidad-cada-vez-determinada y la ipseidad pueden y deben recordarnos a la dialéctica entre la mismidad (*mêmeté; idem*) y la ipseidad (*ipséité; ipse*) en Paul Ricoeur (2015: 140–150).

<sup>11</sup> Podemos, de nuevo, recordar a Ricoeur: «ipseité du soi implique-t-elle une forme de permanence dans le temps qui ne soit pas reductible à la détermination d'un *substrat* [...]» (2015: 143).

este concepto de ipseidad no fuera sino otra forma de la subjetividad sustancial metafísica. Así pues, mostraremos ahora la posibilidad del desfallecimiento de la ipseidad como "prueba" de que esta no puede ser considerada como sustrato inalterable y permanente (sustancia) ni tampoco como una categoría formal-subjetiva al más puro estilo kantiano.

Para Claude Romano (155), la desesperación es precisamente ese haber "tocado fondo" en el cual se manifiesta la imposibilidad de apropiación de aquello que acontece, la imposibilidad de la responsabilidad, del poder dar respuesta. Lo que acontece no despliega un mundo, y tampoco me brinda clave auto-interpretativa alguna desde la que ad-venirme singularmente: «yo me hago propiamente nadie: es aquí mi aventura entera lo que cae en la sombra de un anonimato sin fondo» (*Ib.*). Tres conceptos con los que Claude Romano describe formidablemente este estado son: apatía, estupor melancólico e impersonalidad de la responsabilidad. Al cerrarme la posibilidad de apropiarme en primera persona de aquello que me acontece, esta desesperación o profunda apatía existencial cierra la posibilidad de un sí mismo; por ello, la desesperación es la contrapartida de la ipseidad (192), contrapartida que pertenece como posibilidad al viniente tanto como la ipseidad misma. La posibilidad de un sí mismo y su consecuente advenir singular pertenece al individuo tanto como la propia ausencia o desfallecimiento del sí mismo. Sirva esto como argumento, parcial al menos, de que la ipseidad en sentido contecadero no cabe ser reducida a una categoría formal kantiana o una interpretación sustancialista de subjetividad.

### *2.3. La crítica a la subjetividad metafísica*

La desesperación es, así, la forma en que el viniente pierde la capacidad de responder ante los acontecimientos, siendo, por ello mismo, incapaz de advenirse a partir de ellos. Si el viniente era aquel

capaz de acontecimientos, el viniente privado de tal capacidad, ¿qué es? Romano (193) propone que este deja de ser viniente para ser sujeto. De este modo, el "sujeto" designa al viniente en tanto falto de ipseidad, despojado de sí mismo: «*sujeto* debe entenderse aquí literalmente en el sentido de una sujeción o un sometimiento a lo que nos acaece, a los acontecimientos en la medida en que no podemos justamente hacerlos nuestros» (*Ib.*). Para el sujeto no hay acontecimientos, pues es incapaz de estar involucrado en ellos, porque se ha cerrado para él la posibilidad de acogida del acontecimiento. Para él tan solo hay hechos intramundanos.

El hecho de que Claude Romano utilice el término "sujeto" para designar al viniente despojado de ipseidad, al viniente incapaz de acontecimientos (al que ya no es viniente, por tanto), no es casual. Para Romano (194) existe una relación fundamental entre este sujeto, el viniente incapaz de acontecimiento, y el sujeto metafísico. De este modo, se establece desde la fenomenología del acontecimiento una crítica a tal concepto de sujeto a partir de las determinaciones fenomenológicas del viniente: el sujeto metafísico es el resultado de la ocultación del viniente, de la ocultación de los contenedores de este (*Ib.*).

Así pues, el sujeto metafísico es comprendido como fruto de un triple recubrimiento: recubrimiento del acontecimiento, del mundo, y de la comprensión (194-195).

En primer lugar, una tal concepción del sujeto implica un sustrato invariable que se mantiene por debajo de lo que le acontece. Es así como el acontecimiento queda reducido a mero predicado, accidente o atributo. Se trata de un sujeto autárquico, que solo necesita de sí mismo para existir, que existe continua e invariablemente y con independencia de aquello que le acontece (195).

En segundo lugar, la categoría moderna-metafísica de sujeto supone la ocultación del mundo en sentido contenedor. El mundo

queda reducido al mero contexto, también a mero historicismo, podríamos decir, y, finalmente, reducido al objetivismo. El mundo no sería sino la acumulación de hechos intramundanos.

Por último, el sujeto es ocultación del sentido de la comprensión, la cual queda reducida al conocimiento del cara-a-cara objetivo (*Ib.*).

Otra cuestión fundamental en la crítica a toda esta concepción del sujeto, cuestión implícita en lo hasta ahora dicho, pero no siempre explícita, es la estratificación de la identidad personal. Si el sujeto es entendido como sustancia o substrato (*sub-iectum*), como aquello que permanece invariable bajo los atributos, haciendo del acontecimiento un atributo más, la identidad última del sujeto es invariable. La posibilidad de ser de otro modo queda cerrada. Recordemos que la ipseidad (el sí mismo posibilitado por una comprensión contenedora del sujeto) proporciona «la capacidad de advenir a sí difiriendo de sí» (150). Cuando se dice que el sí mismo es constituido por el acontecimiento, no se señala únicamente que la posibilidad de una identidad personal (singularidad) venga dada por un ad-venirme gracias al acontecimiento, sino también que el acontecimiento es, al mismo tiempo, la posibilidad de ad-venirme difiriendo, de ser otro en y mediante la transformación de mis posibles que solo el acontecimiento realiza. El viniente, frente al sujeto metafísico, es aquel que mantiene abierta la posibilidad de ser de otro modo (*andersseinskönnen*) (Moreno Márquez, 1989).

Las condiciones de posibilidad son aquellos filtros que la subjetividad impone para delimitar lo que tiene cabida y lo que no la tiene. La modernidad ha sido, en gran medida, una reflexión continua acerca de las condiciones de posibilidad de los objetos. Una fenomenología del acontecimiento, por otra parte, puede considerarse como una filosofía contra las condiciones de posibilidad, pues el acontecimiento es precisamente lo que excede tales condiciones. Esto significa, retomando la reflexión primera, que la fenomenología del

acontecimiento ofrece un modelo de "sujeto" que, lejos de ser condición de posibilidad de los fenómenos, es un sujeto excedido, desbordado por ellos. El sujeto no es ya constituyente, sino constituido. No es ya soberano, sino *vulnerable*.

El viniente, en oposición al sujeto metafísico, es pues aquel capaz de admitir más de lo que en él tenía cabida; es aquel capaz de lo imposible (Romano, 2012). El viniente es aquel que está en relación con lo imposible, es decir, lo no previsto en el proyecto de una subjetividad, además de lo in-constituible. Esta capacidad del viniente es nombrada por Maldiney como *transpasibilidad* (Mena Malet, 2018; Serban, 2016; Maldiney, 2007), es decir, la capacidad de recibir lo no delineable de antemano. El viniente adquiere así la forma de un sujeto vulnerable, expuesto irremediabilmente a lo imposible, a lo excesivo. Pero esto no es sino otra forma de decir que el viniente es un sujeto abierto o expuesto a la radical alteridad y, entonces, no tendría sentido seguir hablando de un sujeto (*subiectum*). ¿Qué implicaciones tiene este nuevo modelo de subjetividad? Por ejemplo, ¿qué implicación tendría educar en/para el acontecimiento?

Esta pregunta la tomo prestada del profesor César Moreno (Universidad de Sevilla). A modo de apunte, simplemente nos gustaría alumbrar un posible camino. Como bien señala Romano (2012: 216), el acontecimiento no aporta conocimientos (*episteme*), sino comprensión del mundo y de mí mismo. En la experiencia del acontecimiento no hallaremos conocimientos de hechos, sino una *enseñanza*. Y podemos pensar que el acontecimiento enseña el *aprender mismo* en tanto movimiento que, distanciándose de conocimientos previos y certidumbres habituales, se dirige hacia la novedad, el *novum* del aprender. La experiencia del acontecimiento sería, así, una *travesía* o viaje (*Er-fahr-ung; fah-ren*) en la que el individuo se "pone en peligro" (*Ge-fahr*) en la exposición a la

alteridad (212-214). Pero ¿acaso el aprender en sentido radical no supone un viaje así? Por otra parte, en tanto re-articulación de los posibles de toda comprensión, el acontecimiento enseña a *comprender de otro modo*, por lo que podría ser asimilado en una modalidad *dialógica* de enseñanza (pensamos aquí en el *diálogo* como fusión de horizontes en un sentido gadameriano).

### 3. Situación descriptiva: los miserables

#### 3.1.

En esta segunda parte de nuestro texto nos proponemos explorar cómo uno adviene en su singularidad incomparable, esto es, cómo alguien adquiere una identidad personal en el contacto con el acontecimiento. Nuestra tarea será realizar dicha exploración a través de un ejemplo o situación descriptiva. En este caso, tomaremos la experiencia de un personaje literario como guía, aunque este no será un mero personaje, sino verdadero *ego experimental*, en palabras de Kundera (2012).

Antes de continuar debemos, por cuestiones metodológicas, aclarar qué queremos decir con que estos personajes serán aquí tomados como *egos experimentales*. El interés no está puesto en un personaje, en una creación mental de Víctor Hugo. Aquello que está en juego es la experiencia o vivencia de, como decía Kundera, un ego experimental o imaginativo. A este ego hay que considerarlo como cogito abierto al mundo, con vivencias propias y un mundo de la vida que el escritor se ocupa de salvaguardar (Kundera, 2012)<sup>12</sup>.

Han acontecido, de este modo, dos *epochés* o puestas entre paréntesis. En primer lugar, debemos hacer *epoché* de cualquier

---

<sup>12</sup> Sin duda, tal propuesta sigue la línea, en cierto modo, de las variaciones imaginativas (*variations imaginatives*) que Ricoeur (2015: 176) pensara a la luz de su identidad narrativa. «En ce sens, le littérature s'avère consister en un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les ressources de variation de l'identité narrative».

reducción psicologista de la vivencia de los personajes. Aquello que acontece como vivencia en ellos no cabe ser descrito como mera vivencia psíquica, sino como acontecimiento. En segundo lugar, se hace *epoché* de la realidad o irrealidad del personaje. Ni nos preguntaremos si existieron aquellos que intervienen en la obra, ni nos preguntaremos si esto mismo le ha pasado a alguien ya, ni tomaremos a los personajes como creaciones imaginarias en el más puro sentido psicologista y devaluador. Se ejetutaría aquí la modificación de neutralidad husserliana. Así, tomando al personaje como un cogito abierto al mundo, es este sujeto de una vivencia que puede ser compartida por todos. El ego experimental representa una posibilidad de la existencia<sup>13</sup>.

### *3.2. Jean Valjean. El perdón como acontecimiento constitutivo de la identidad*

Jean Valjean, el expresidiario, el prófugo, quien ha sido durante casi veinte años alimentado por el odio que ha recibido, es un hombre que solo sabe responder con odio: «juzgó a la sociedad y la condenó. La condenó a su odio. La hizo responsable de la suerte que padecía y se dijo que no titubearía quizás en pedirle cuentas algún día» (Hugo, 2015: 109).

Este es, sin duda, Jean Valjean. Igual que es aquel hombre que, tras haber recibido la hospitalidad del obispo cuando no era más que un pobre ex presidiario, decide robar los cubiertos de plata de su anfitrión. Para la sociedad este es Jean Valjean. También para Javert,

---

<sup>13</sup> Si el acontecimiento es aquello que me es destinado insustituiblemente, del que nadie puede hacer su prueba por mí... ¿cómo puede el acontecimiento que otro padece decir algo sobre mi existencia (o viceversa)? De momento, aquí, señalaremos solo que Claude Romano reconoce explícitamente que un acontecimiento puede ser narrado: «el acontecimiento no es solamente lo que puedo experimentar yo mismo en primera persona; es también lo que se me puede contar en un relato» (2012: 293). Esto nos podría conducir a una interesante investigación acerca de la relación entre el acontecimiento y el *testimonio*.

el duro inspector de policía, la identidad de nuestro protagonista es clara y distinta, delimitada y acotada. Pero, lo más importante es, quizás, que para el propio protagonista su identidad está también dada: Jean Valjean se sabe siendo este hombre miserable.

Como dice Víctor Hugo, «que lo pongan a uno en libertad no quiere decir que lo liberen. Del presidio se sale; de la condena, no» (118). ¿Tendrá razón la sociedad? ¿Tendrá razón el inspector Javert? ¿Será que Jean Valjean no puede ser sino lo que ya es? Un ser mísero y despreciable. Un criminal.

Pero nosotros, lectores de la obra, sabemos que Jean Valjean llega a ser alguien más. Quien Jean Valjean es sufre una transformación radical, y esto no ocurre sino por el advenir de un acontecimiento que es, como ya sabemos, lo que posibilita la transformación de mis posibles y, con ello, mi ad-venir en una singularidad re-novada, nueva. El renacer de Jean Valjean es posible por un acontecimiento, que no es otro que el del *perdón*.

Jean Valjean ha robado los cubiertos de plata del obispo después de que este le ofreciera hospitalidad, y ha salido huyendo. A la mañana siguiente, se presentan en casa del obispo, el señor Bienvenu, tres gendarmes con Jean Valjean detenido. Lo acusan de robar los cubiertos de plata, y acuden a buscar la confirmación del obispo de que, efectivamente, han sido robados por tal individuo. Para estupefacción de nuestro protagonista, el señor Bienvenu desmiente que se haya tratado de un robo: asegura que los cubiertos han sido un regalo (un *don*). Deja en libertad a Jean Valjean y le encomienda convertirse en un hombre honrado con este presente que le ha hecho.

¿Cuál ha sido el verdadero *don* que Jean Valjean ha recibido del obispo? ¿A partir de qué *don* encomienda el obispo al ex presidiario que haga de sí un hombre honrado? No se trata, en absoluto, de los cubiertos. El verdadero *don* es el *perdón* del obispo. Pero ¿qué es

aquí el perdón?

El perdón es un acontecimiento en toda regla. El perdón supone aquí *pasar página*, sobre-pasar un historial previo que no haría sino estratificar la identidad del individuo; se trata, en el fondo, de reconocer el derecho al olvido que tiene el existente.

El perdón del obispo es una conmoción para Jean Valjean, el cual lo recibe como un impacto, como algo del todo incomprensible. ¿Cómo comprender que aquel hombre hubiera decidido defenderle ante los gendarmes a pesar de cómo se había comportado con él? En el mundo de Jean Valjean no tenía cabida algo así. Su mundo era el mundo del presidiario, del condenado. El mundo de la condena que no se olvida y siempre se lleva a cuentas, el mundo del estigma. Para Jean Valjean, todo lo que cabía esperar era, siempre, la mala intención, la envidia y la codicia, la sospecha, el recelo, el desprecio. Y, a pesar de todo, algo que de ninguna manera podía ser de esperar para alguien como Jean Valjean acontece: el hecho de que otro hombre le conceda el derecho al olvido, el olvido en el arrepentimiento de un pasado. El obispo opta por ver más allá de su estigma, por ver a Jean Valjean más allá del mundo y su situación fáctica, por reconocer una *significación sin contexto* o *Rostro* en Jean Valjean<sup>14</sup>.

El don del obispo no han sido los cubiertos de plata, sino el reconocimiento y el perdón. El mundo de Jean Valjean sufre una conmoción, y este sale corriendo. Con el acontecimiento del perdón, a su vida ha arribado al modo de un exceso la posibilidad de ser algo más que aquello que viene siendo, algo más de lo que el estigma le restringía a ser: la posibilidad de ser otro. El renacimiento de Jean Valjean es, ya, el resto de la historia que todos conocemos.

---

<sup>14</sup> El acontecimiento, el *don*, viene de fuera del mundo, de un *exmundo*. Supone, en estricto sentido fenomenológico, un *milagro* en tanto «ruptura de la cúpula de inmanencia del mundo» (César Moreno Márquez).

La cuestión del reconocimiento es, por otro lado, crucial. Nuestro ad-venir singularmente requiere de la alteridad; el reconocimiento del otro es la posibilidad misma de una singularidad que es siempre singularidad-para-otro. Es, como hemos dicho, a partir de acontecimientos, y en particular a partir de la responsabilidad ante los acontecimientos, como queda puesta en juego la ipseidad del viniente. Dicho de otro modo, en su insustituible orientación, en su ponerme en juego en primera persona, el acontecimiento me brinda constantemente la posibilidad de un *sí mismo*. Ahora bien, el otro se manifiesta primariamente como otro en el acontecimiento. La posibilidad de una identidad personal pasa necesariamente por la posibilidad de una auténtica inter-subjetividad manifiesta en el *reconocimiento*. Romano afirma (2012: 179):

nunca soy yo mismo (singular) sino *para otro*, en una relación absoluta y absolutamente singular de dos absolutos singulares, porque la singularidad, comprendida de forma contenedora, es algo que me adviene desde mis diferentes encuentros con otros [...].

¿Quién es Jean Valjean? Esa es la pregunta que acosa al inspector Javert, ese personaje que tiene por misión vital perseguir y encerrar a Jean Valjean, pues para él, este no es sino un criminal. ¿Quién es Jean Valjean? Es la pregunta que acosa a nuestro propio protagonista justo después de haber recibido el don del perdón. Jean Valjean es *quien* ha advenido a sí a partir de sus acontecimientos, ad-venida que no hubiera sido la que fue sin el *perdón*.

#### **4. Conclusión**

Consideramos que la nueva fenomenología francesa tiene mucho que aportarnos en el debate acerca de cómo pensar una identidad

personal no susceptible de caer en el dogmatismo de la subjetividad metafísica. El problema no es menor, pues pareciera que pasamos de una subjetividad sustancial, inalterable, subyacente, a una ausencia completa de identidad, a la mera ficción o apariencia de identidad. Sin embargo, esta ausencia absoluta de identidad es no menos problemática que la idea de subjetividad sustancial. Quien pretenda que no hay problemática alguna en el desfondamiento absoluto de la identidad personal no es, en nuestra opinión, sino alguien que se hace eco de cierta hipocresía posmoderna que filosofa en desconexión total con las evidencias del vivir.

En particular, la filosofía de Claude Romano ofrece, con su concepto de ipseidad en sentido contcedero, una herramienta sumamente interesante para pensar la posibilidad de la identidad/singularidad personal no sustancial.

La ipseidad como sí mismo funda la posibilidad misma de advenir singularmente en la respuesta-a o responsabilidad-ante los acontecimientos. Acontecimiento e ipseidad se fundan mutuamente, sin que una preceda esencialmente a la otra. A su mutua fundación se debe la posibilidad de un *quien* insustituible, de una primera persona incomparable de forma que pueda sostener, tomando el ejemplo de Ortega y Gasset, que mi dolor de muelas solo a mí me puede doler, o, tomando un ejemplo de Romano, que nadie pueda hacer la experiencia del duelo por mí.

Además, y esta es una de las cuestiones más interesantes de la ipseidad tal como es pensada por Romano, la ipseidad, al mismo tiempo que es fundamento de mi advenir singular, es fundamento de mi ser-otro, de mi poder-ser-de-otro-modo<sup>15</sup>. Efectivamente, si la ipseidad se funda en la mutua fundación del par acontecimiento-ipseidad, y si yo advengo yo mismo en la transformación que en mí

---

<sup>15</sup> Pensemos aquí, en el marco de la tradición fenomenológica, en el concepto de *andersseinskönnen* de Husserl (Moreno Márquez 1989).

ejerce el acontecimiento, la ipseidad es radical exposición a la transformación de mi singularidad, radical exposición a ser de otro modo.

Con el ejemplo del perdón como acontecimiento en la obra de *Los Miserables* de Víctor Hugo hemos querido mostrar no solo cómo el acontecimiento es aquello que permite formular la pregunta por *quién* somos, sino que también permite *re-formular* la pregunta por *quien* somos.

Por último, cabe remarcar que la cuestión de la identidad personal es aún problemática. En nuestra opinión, una cuestión por resolver es la de la implicación de alguien en el *quien* que es. Por un lado, tanto en el paradigma moderno como en el voluntarista, el sujeto tendría completa implicación en quien es, él elige el sentido de quien es. Por otro lado, desde un paradigma especialmente posmoderno, el individuo no está implicado en absoluto en quien es: quien soy no sería sino un gran secreto de estructuras o del subconsciente al que nunca tendré acceso. Un punto intermedio es la cuestión que aún queda por terminar de definir y para cuya respuesta la fenomenología francesa cuenta con herramientas interesantes. Así, el *quien* que nos pertenece sería tanto esa transformación impersonal que el acontecimiento desencadena con nosotros, como la responsabilidad insustituible que ante él asumimos y que nos implica en primera persona.

## Referencias

- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Editorial Siglo XXI
- Heidegger, M. (2018). *Caminos de bosque*. Alianza editorial.
- Hugo, V. (2015). *Los miserables*. Alianza editorial.
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones Cartesianas*. Tecnos.

Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. FCE

Kundera, M. (2012). *El arte de la novela*. Tusquets.

Lévinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre*. Editorial Siglo XXI.

Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon.

Mena Malet, P. (2018). Pathos y phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción. En Felipe Johnson, Patricio Mena, Samuel Herrera (Eds.), *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno* (pp. 217-255). Ediciones Universidad de La Frontera

Mena Malet, P. (2015). El fenómeno de la apelación. *Co-herencia*. Vol. 12. Nº 23; 107-137.

Moreno Márquez, C. (1989). *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Thémata.

Moreno Márquez, C. (2016). Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre Aceptación y Entrega (Husserl/Heidegger). *Studia heideggeriana*. Vol. V. Núm. V; 99-146.

Nietzsche, F. (2010). *La voluntad de poder*. Editorial Edaf.

Ricoeur, P. (2015). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Éditions du Seuil

Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Editorial Sígueme.

Romano, C. (2019). *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. Éditions Gallimard.

Serban, C. (2016). Du possible au transposable. *Philosophie* nº 130. 56-69.