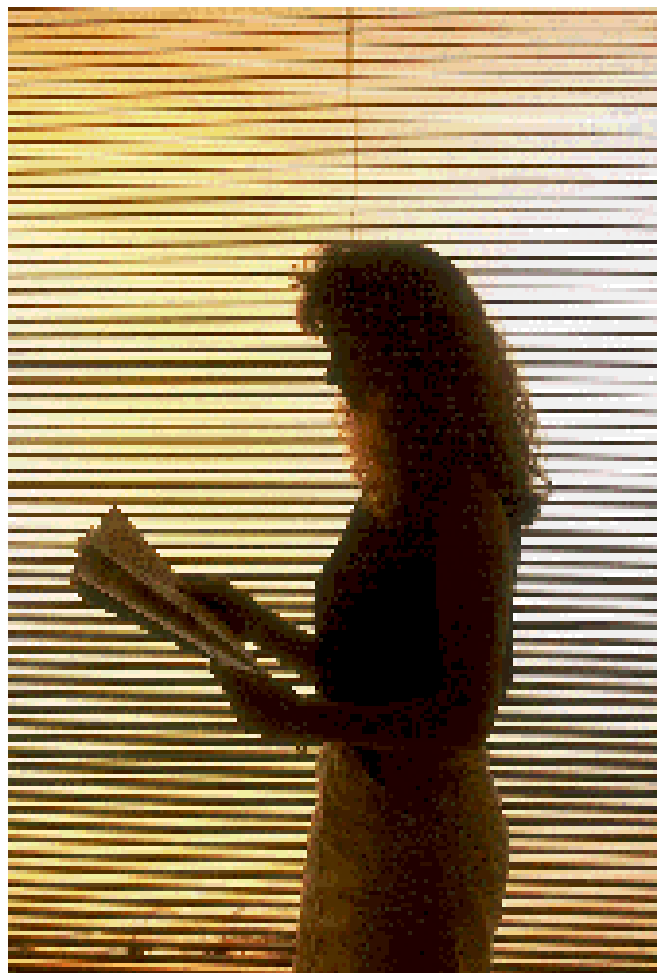


W. R. DAROS



**EN LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD
PERSONAL**

**U C E L
UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO
ROSARIO**

W. R. DAROS

**EN LA BÚSQUEDA DE LA
IDENTIDAD PERSONAL**

Problemática filosófica sobre
la construcción del "yo" y su educación

**U C E L
UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO
ROSARIO**

“La noción de identidad es una de las más controvertidas tanto en el terreno filosófico como psicoanalítico” (GRINBERG, L. *Identidad y cambio*, p. 13).

“Para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma (soul)*, *sí mismo (self)* o *sustancia (substance)* para enmascarar la variación” (HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Book 1, Sec. 6, n° 255).

“La identidad no es una relación inofensiva consigo mismo, sino un estar encadenado a sí mismo... La libertad está limitada inmediatamente por su responsabilidad. En esto reside su enorme paradoja: un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo”(LEVINAS, E. *El tiempo y el otro*. p. 93.

“La palabra *identidad*, pues, implica siempre alguna relación con una *diversidad*, y sin ésta no se pensaría jamás a aquélla”. (ROSMINI, A. *Teosofía*. n° 623).

“Se le viniese sustraído al alma humana el objeto de su intuición primitiva, cesaría su identidad” (ROSMINI, A. *Psicología*. Vol. I, n° 187).

La *filosofía* sería como un taller de reparaciones en el que arreglan los desperfectos causado por la máquina del desarrollo científico y técnico que es como la corona de la racionalidad occidental. No se trata de una función menor pues la tarea que se le asigna es, en realidad, la de suplir serias carencias de la racionalidad triunfadora que afectan al *sentido*, al *sentimiento*, y a la *identidad colectiva*” (MATE, R. *Memoria de Occidente*, p. 81).

La presente publicación expresa ideas que son responsabilidad exclusiva del autor.

Rosario, 2006. Copyright by Editorial UCEL: *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano*.

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. Queda, por esta ley, prohibida y penada su reproducción.

Impreso y armado final en CERIDER.

Impreso en Argentina / Printed in Argentine.

ÍNDICE

EN LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Problemática filosófica sobre la construcción
del "yo" y su educación

PRÓLOGO de Heinrich Beck

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I: *Los avatares de la idea de sujeto e identidad en la Modernidad y en la Posmodernidad.*

- El preludio al tema del sujeto y la identidad en la filología y la filosofía griega y medieval.
- La propuesta moderna de Renato Descartes.
- Las dificultades del empirismo, sobre la identidad y el yo, ante la propuesta de Descartes:
 - a) John Locke.
 - b) David Hume.
- La propuesta del idealismo subjetivo sobre la identidad.
- Algunas secuelas del idealismo subjetivo sobre la identidad y la reacción de Karl Marx.
- El pasaje de la identidad laboriosa de la Modernidad a la identidad *light* en la Posmodernidad.
- Desfundamentar la identidad, en la propuesta del filósofo posmoderno Gianni Vattimo.

CAPÍTULO II: *Identidad corporal.*

- Introducción.
- Breve referencia histórica sobre la filosofía del cuerpo humano.
 - a) El cuerpo humano en la mentalidad primitiva: ¿identidad prelógica?
 - b) La filosofía del cuerpo humano en el pensamiento griego: identidad por distinción dualista y permanencia.
 - c) La filosofía del cuerpo humano en el Renacimiento, Modernidad: el conflicto racional de la identidad corporal.
 - d) Identidad corporal fragmentada y psicologizada en la Posmodernidad.
- Importancia del sentimiento en la filosofía para el tema de la identidad corporal: el sentimiento es vida.

- Identidad subjetiva.
- La existencia del sentimiento fundamental corpóreo.
- Identidad sin conciencia de la identidad.
- Crítica rosminiana a algunas deficientes definiciones del cuerpo humano.

CAPÍTULO III: *La identidad psíquica.*

- Los inicios del concepto de identidad psíquica.
- Origen de la identidad psíquica en el pensamiento de Platón.
- Origen de la identidad psíquica en el pensamiento de Aristóteles.
- La identidad psíquica según Antonio Rosmini:
 - a) Concepto de alma.
 - b) El monosílabo "yo" expresa en puro concepto del alma: el alma en su identidad.
 - c) Los problemas de la unidad permanente del sentimiento y de la multiplicidad de sus objetos sentidos, relacionados con la identidad.
 - d) La generación del "yo", expresión de la propia identidad.
 - e) Identidad real (unidad ontológica permanente) y conciencia de la identidad (yo).
 - f) Identidad psíquica, autoconciencia e identidad personal.

CAPÍTULO IV: *La ontología de la identidad.*

- El principio lógico de identidad expresa la identidad ontológica.
- Identidad esencial y diversidad relativa a las formas de ser.
- Formación de la idea de identidad.
- El concepto de devenir (o de evolución) y el concepto de identidad.
- Concluyendo.

CAPÍTULO V: *La constitución de la identidad sociopolítica.*

- La constitución de la sociedad.
- Derecho personal a la identidad y la sociedad jurídicamente organizada.
- El bien común, fundamento de la sociedad.
- Cuatro fuentes de injusticia social.
- El origen de la sociedad y su historia evolutiva en relación con el uso de la inteligencia.
- Decadencia y pérdida de identidad social.

CAPÍTULO VI: *La construcción del yo y de su identidad en cuanto proceso de aprendizaje.*

- La identidad real y el conocimiento.
- Lenguaje y conocimiento de sí.
- La elaboración de la idea del yo en los niños.
- La imputación moral consecuencia de la toma de conciencia de la identidad propia.

- La educación como un proceso de aprehenderse.
- La autodeterminación como conciencia de sí en el aprendizaje.
- Identidad para el perfeccionamiento moral.

CAPÍTULO VII: *Perspectivas filosóficas actuales sobre el sujeto y su identidad. Desde una mirada filosófico-biológica a una filosófico-social.*

A) El yo como conciencia de sí, una propiedad emergente del cerebro, según John Searle:

- La conciencia en cuanto fenómeno mental central.
- Supuestos de la concepción materialista de la mente y de la conciencia.
- Puntos de partida de la concepción de Searle.
- La conciencia, un hecho físico.
- La emergencia de lo mental y la conciencia.
- Méritos de Searle y observaciones críticas.

B) Desde el yo y el cerebro a aprender a ser un yo, según K. R. Popper:

- De hecho, somos conscientes de nosotros mismos.
- Iniciándonos en el conocimiento de nosotros mismos.
- Individuación, conciencia de sí e identidad propia.
- Funciones del yo y beneficios de la identidad personal.
- Identidad real e idea de la identidad propia.

C) La hermenéutica del sujeto según Michel Foucault: El yo como el cuidado de sí mismo.

- La filosofía clásica fue una reflexión sobre la constitución del sí mismo.
- Conócete a ti mismo y cuídate a ti mismo.
- La búsqueda de sí mismo tiene, en la antigüedad, tres etapas.
- El otro es indispensable en la práctica de uno mismo.

D) Yo y Tú según Martín Buber: El yo como descubrimiento en el otro y por el otro.

- Lo primordial es la relación.
- Relación de amor.

La identidad singular.

Hacia la identidad: el sí mismo.

E) La identidad social del hombre americano y argentino (L. Zea y J. Ortega y Gasset).

- La identidad del ser americano.
- La identidad del ser argentino.

F) La identidad del yo de la posmodernidad pragmática (Richard Rorty): el yo como red contingente de creencias y deseos.

- No hay esencia del yo.

- El yo no es ni mente ni cuerpo.
- Tres modelos de interpretación de la relación yo-mundo.

E) Observaciones finales:

- Sobre John Searle.
- Sobre K. R. Popper.
- Sobre Michel Foucault.
- Sobre M. Buber.
- Sobre L. Zea J. Ortega y Gasset.
- Sobre R. Rorty.

CONCLUSIÓN: *Perspectiva final sobre el sujeto y su identidad.*

- La identidad tras las huellas del lenguaje.
- La identidad en las búsquedas filosóficas: intentos fragmentarios.
- La identidad fragmentaria en las descripciones filosóficas posmodernas.
- Hacia una mayor complejidad en la conceptualización de la identidad personal: la identidad corporal.
- Hacia una fundamentación integral de la identidad: la identidad corporal mediante el sentimiento permanente.
- Atisbos de una fundamentación de la identidad psíquica.
- Fundamentación de la identidad centrada en el estudio del monosílabo "yo", en cuanto expresión de la identidad de la vida propia y permanente.
- Profundización de la idea de identidad: Identidad real y conciencia de la identidad propia.
- Ontología de la identidad: El ser de la identidad.
- La identidad y diversidad social.
- La Constitución en cuanto base de la identidad sociopolítica.
- El yo y su identidad construidos en el aprendizaje:
 - La identidad -permanencia- real y el conocimiento de la identidad en tanto permanencia.
 - La elaboración de la idea del yo en los niños.
 - El yo y la imputación moral, consecuencia de la toma de conciencia de la identidad propia.
 - La construcción de la persona mediante la permanencia de la libertad y la responsabilidad social.
- La identidad personal: algo necesario, como la diversidad.
- La complejidad del concepto de identidad.

BIBLIOGRAFÍA



PRÓLOGO

La potencia innovadora de esta obra, no se puede sobrestimar fácilmente: ella contribuye a marcar aspectos esenciales para una fundación teórico-práctica de la vida humana, y tiene la capacidad de enriquecer creativamente la discusión actual filosófico-pedagógica e incluso política.

Tiene importancia central lograr una vida plenamente personal, el esclarecimiento y la realización del propio "yo" en su sentido ontológico, el encuentro consigo mismo, la auto-aceptación, auto-identificación y el auto-ensimismamiento, sin descuidar la relación con los demás.

La búsqueda de la identidad personal es el fundamento del desarrollo de una relación digna tanto para uno mismo, como para el otro y para la sociedad. Es tarea de un aprendizaje comprensivo.

William Roberto Daros posee la condición de elaborar este tema de una manera lúcida y plástica. Realizó estudios prolongados en filosofía y disciplinas vecinas en su patria y en Europa, los cuales acabó con el doctorado en la Universidad Nacional de Rosario; se comprometió científicamente como investigador en el CONICET, y se desempeñó en instituciones educativas de alta responsabilidad pública. En todos estos ámbitos, se manifestó como una persona muy innovadora y creativa, con capacidad para teorizar sobre los problemas filosóficos y educativos que nos acosan. En este camino, recogió una larga experiencia nacional e internacional y desarrolló una especial perspicacia para confrontarse con los problemas concretos y existenciales del hombre, y de penetrarlos intelectualmente con un pensamiento filosófico que busca las raíces de los mismos. Los efectos de estas capacidades se pueden observar a través de toda la obra. Se advierte en sus abundantes publicaciones, nacionales e internacionales, la planificación de un pensamiento filosófico sistemático y original -tras su aparente y humilde estilo de una investigación minuciosa de autores a los cuales les concede la palabra y dialoga con ellos- que, a través de los años, Daros ha ido conformando: a) un estudio del ser humano -en su perspectiva filosófica histórica y actual-, b) la importancia del proceso educativo que posibilita la construcción del ser humano, c) un estudio de la inserción de ese ser humano en una sociedad humana y socio-política.

La obra, que ahora presentamos, indica en su título una relación explícita con Antonio Rosmini-Serbati, el cual como filósofo y político vivió en la primera parte del siglo XIX en Italia, y manifestó de modo ejemplar la unión de un compromiso teórico-filosófico con uno práctico, pedagógico y político. De este modo,

Rosmini resultó ser casi una guía para el Dr. Daros, quien residió unos años en Italia para estudiar a Rosmini e "interiorizarlo" desde el contexto existencial-cultural de su pensamiento y vida. Sin embargo, no se trata de una obra histórica sobre Rosmini, sino de una obra estrictamente sistemática en su procedimiento, según las exigencias de la cosa misma, desarrollándose en un diálogo continuo con Rosmini y también con otros filósofos recientes de los cuales toma sus aportes y elabora sus propias conclusiones.

Esta relación con Rosmini (que no excluye preguntas críticas cerca de su pensamiento) agrada e inspira a Daros, especialmente su profundo acceso ontológico al tema.

Según Rosmini tenemos en la hondura de nuestra mente la "idea del ser", la cual actúa como una luz, iluminante y dilucidante, tanto para los datos empíricos, percibidos por nuestros sentidos, como para la propia existencia; es decir: alude tanto el objeto como el sujeto, y los distingue y reúne en el ser. En este acto, acontece una correspondencia mutua de objeto y sujeto, y se constituyen la "verdad" y el "bien". Así, la misma "luz del ser" significa no solo una energía intelectual, sino también emocional y afectiva, abriendo el volumen de un amor lúcido, el cual tiene importancia creativa para una realización digna y ética de la vida. En suma, el acto y la luz del ser se actualizan por diferenciación e integración del ente y esto se demuestra en el campo del desarrollo biológico, psíquico y social.

Inspirado por el encuentro dialogante con Rosmini, Daros despliega su pensamiento de manera lógica y orgánica, sin carecer de un enfoque teórico y creativo propio.

Daros comienza presentando el problema y la hipótesis de trabajo que asume; expone los "avatares" de la idea de la subjetividad e identidad, una evaluación de sus raíces históricas, mirando especialmente a la lengua y la filosofía, y a la "época posmoderna". Dirige luego su atención primero al cuerpo y al sentimiento corpóreo del hombre, y a su importancia para la fundamentación de la identidad personal; luego se centra igualmente en la psique como sede del "yo" y su autoconocimiento, el cual se articula especialmente en la percepción de una *permanencia substancial* del propio *ser* dentro de un *cambio continuo accidental* de los propios *hábitos* y *actos* (en las diferentes etapas de vida). Sigue el tratamiento de ambos aspectos en una reflexión en torno a la esencia de la "identidad ontológica", es decir al ser de la unidad, de la identidad individual del "yo", y de la diferencia social.

Se abre luego el horizonte de una "identidad socio-política". Pero esta estructura muy compleja del ser de la identidad, no es entendible como estado fijo y estéril, sino como movimiento y tarea educativa, lo que el autor titula "La constitución del 'yo' y de su identidad como proceso de aprendizaje". Un cierto resumen, que desarrolla el caudal dialógico de esta reflexión en la dimensión histórica, está expresado en el capítulo: "Perspectivas actuales sobre el sujeto y su identidad: desde una mirada filosófico-biológica a una visión filosófico-social", incluyendo críticas y aportes de, por ejemplo, autores como Searle, Popper, Foucault, Buber, Zea, Ortega y Gasset y Rorty. La conclusión, en realidad, es una meditación ontológico-racional sobre el sujeto humano y su identidad, es decir, sobre el 'yo' como expresión de la construcción de la identidad.

Espero que mediante estas pocas líneas, se haya hecho evidente la profundidad y dimensión intelectual especulativa enorme de esta investigación, y su concreto poder impulsor. Seguramente va a inspirar la discusión teórica y la vida práctica, pues su riqueza es casi inagotable. Deseo para esta obra admirable, producto de una seria investigación filosófica, una resonancia eficaz y una amplia difusión entre los investigadores.

Univ. Prof. Dr. Dr.h.c. Heinrich Beck

Profesor emérito de la Universidad Otto Friedrich (Bamberg)

Miembro de la Academia Internacional de Ciencias

Miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes.

INTRODUCCIÓN

1. En épocas de especialización, fragmentación y veloz cambio de valores, hay sed de una equilibración entre la información y los requerimientos de la sabiduría entendida como búsqueda de sensatez social compartida. Frecuentemente las personas tienen la sensación de que la solución al sentido de la vida humana no llegará solamente desde el mundo económico-financiero -aunque necesario-, sino de un horizonte abierto que haga escapar del sinsentido ante las demandas vitales.

2. Mas nuestras preocupaciones tienen supuestos. En Occidente se ha supuesto desde muy antiguo que los seres humanos son personas: son individuales y responsables de sus actos en la medida en que son libres. Estos supuestos han otorgado a la persona un valor particular por su individualidad, por el conocimiento y reconocimiento de su permanencia individual, esto es, por su identidad a través de la variedad diversa de sus actos.

En este contexto, el valor de la identidad se da por obvio. No obstante, Oriente ha asumido, por siglos otros supuestos, donde -en lugar de profundizar la importancia del yo y su perdurabilidad- ha tendido a suprimir la importancia del yo y de su identidad. El sujeto, el yo, no es lo que hay que reforzar y salvar, sino que "hay que salvarse escapando de él"¹.

La temática del "yo" ha hecho surgir dos actitudes igualmente peligrosas: por un lado, la moralista que se centra en el yo y lo introniza y adolatra generando los egoísmos cerrados a la inclusión social; por otro, la ignorancia del "yo" como expresión de la conciencia permanente de la persona, conduce a una infravaloración de la responsabilidad social, abandonando al sujeto en el fraccionamiento de sus actos.

3. Culturalmente, Oriente clásico ha apostado a la *supresión del yo* y ha generado religiones y visiones del mundo que tienden a la inacción, a la indiferencia ante el propio sufrimiento y el ayuno. No sería una hipótesis descabellada suponer que las personas, oprimidas en Oriente, por los déspotas, ha preferido escapar de lo que consideraron un valle de lágrimas, suprimiendo la identidad (nirvana) e integrándose a las fuerzas del cosmos².

Occidente, por el contrario, ha hecho suya la idea de la persona individual, del *sujeto responsable de sus actos* y consciente de su identidad que le da una posición ante sí y ante los demás. La idea de autonomía ha flameado orgullosa en su cielo.

Occidente ve como absurda la propuesta y el intento de Oriente. ¿Cómo podría un yo destruir las ilusiones de un yo? Cualquier intento ya supone una toma de posición de un yo: aun si aspira a emanciparse de todo proyecto ya tiene

¹ FERRY, L. *El hombre-dios o el sentido de la vida*. Barcelona, Tusquet, 1997, p. 28. Cfr. RUY, R. (Ed.) *El libro de la gran extinción de Gotama el Buddha*. Bs. As., Hachette, 1975.

² Cfr. FATONE, V. *El budismo "nihilista"*. Bs. As., EUDEBA, 1971, p. 47.

un proyecto y un yo dispuesto a lograrlo. El intento por suprimir el sentido del yo, o del mundo, ya los implica; y si son ilusorios, lo son desde un yo con el que hay siempre que contar, nos guste o no.

4. Occidente es impensable sin la idea de búsqueda de la identidad y de la correspondiente diversidad o diferencia.

La temática de la identidad, con diversos matices, recorre la preocupación de numerosos autores de la historia de la filosofía occidental, desde el antiguo "conócete a ti mismo" socrático, al moderno "*cogito ergo sum*" cartesiano, a las negaciones acerca de la permanencia sustancial y personal según Locke y Hume, a los condicionamientos socio-económicos de Marx y a las preocupaciones contemporáneas de un posmoderno como Gianni Vattimo. De manera más sistemática aún, en la actualidad, -pasándose de una mirada biologicista a una social- no se deja de considerar "el yo como conciencia de sí, una propiedad emergente del cerebro", según John Searle; las consideraciones acerca de "yo y el cerebro que aprende a ser un yo", según K. R. Popper; se considera también "la hermenéutica del sujeto como el cuidado de sí mismo", según Michel Foucault. No se olvida las consideraciones del "Yo y Tú; el yo como descubrimiento en el otro y por el otro" según Martín Buber. Tampoco se pasa por alto "la identidad social del hombre americano y argentino" (L. Zea y J. Ortega y Gasset) y la identidad del yo de la posmodernidad pragmática (Richard Rorty).

5. Mas para no permanecer en la dispersión anecdótica, era necesario darle a la investigación sobre la identidad personal un eje de referencia. Para esto, nos ha resultado de utilidad tener presente las ideas del filósofo Antonio Rosmini. Este autor, en efecto, ha tratado el tema de la identidad desde diversos aspectos: desde la ontología, la psicología, el derecho, la ética, la educación.

Por otra parte, las mismas ideas del este autor son confrontadas con las de otros, del pasado y del presente, a fin de que lector pueda hacer una idea más cabal de la importancia de la defensa de la identidad personal y, al mismo tiempo, de sus límites que requieren ser completados con la idea de la diversidad. La diversidad no tiene solo un valor cultural, sino, ante todo, ontológico. Los autores que se aferran a una ontología monista exageran necesaria, pero falsamente, la idea y el valor de la identidad, como lo han hecho algunos filósofos idealistas, infravaloradores de la complejidad de lo real (desde Parménides a Fichte). Por el contrario, quienes no tienen una ontología que integre la pluralidad del ser en la unidad del ser, no tuvieron otra salida que refugiarse en un empirismo que terminó negando el valor de toda sustancia o esencia (indicadora de unidad) y, finalmente, de la persona y del yo.

6. Enfocar la cuestión de la identidad (y diversidad) personal, en forma adecuada y filosófica, implica un planteamiento inevitablemente ontológico, cuestión que en la posmodernidad no se está dispuesto a realizar, sino más bien a abandonar.

Las explicaciones posmodernas no pueden menos de ser *light*, atractivas por su presencia sensible, pragmática; pero de un carente de sentido que trascienda los hechos sociológicos.

7. Después de aclarar el significado de los términos que se han utilizado para expresar la identidad, será necesario investigar los elementos que se incluyen en esta idea.

Al final de nuestra investigación filosófica quedará claro que la *identidad*

personal refiere, en particular, al conocimiento que tiene como objeto al sujeto humano actual y a su actuar en el pasado. Requiere, pues, además, *la autoconciencia del sujeto personal permanente*, esto es, de un sujeto que aunque cambian sus acciones, él permanece como sujeto, como el yo que se constata con un ser permanente y responsable de sus acciones libres, o sea, como persona, y diversa de cualquier otra. La persona es definida por Rosmini, como "un sujeto intelectual en cuanto contiene un principio activo supremo"³, independiente en su ser de todo otro sujeto⁴ y, por lo mismo, responsable de sus actos libres. Sólo la persona humana es un ser completo (esto es, real, con ideas y moralidad). La persona es lo que mejor explica lo que es "ser". El ser, en efecto, puede ser solo una realidad (sentimiento, acción), una idealidad (o idea), o bien, además, un ser moral (un ser real que se atiene a las ideas, que es consciente y libre, capaz de reconocer lo justo). En este sentido, Rosmini afirma: "No se da ser completo, si no es persona; la persona es condición ontológica del ser"⁵.

8. El concepto de identidad personal deberá ser distinguido de otros afines. La *identidad como identificación*, por ejemplo, es un proceso de atribución de la igualdad del sujeto con aquello con lo cual se compara y con lo que se advierte poseyendo un mismo ser permanente, total o parcialmente igual. Se trata de un proceso de objetivación del sujeto en otro ente (persona o cosa), en el cual, como en un espejo, el sujeto se encuentra -o estima encontrarse- a sí mismo. De este modo, algunos autores identifican el yo con el cerebro o con un grupo social, con las creencias o recuerdos que el sujeto tiene de del sujeto o sí mismo.

La identidad parece ser un problema de conocimiento, pero remite también a la realidad que parece ser, al menos en cierto tiempo, la misma o igual. ¿Mismidad, igualdad son sinónimos de identidad? ¿La *identidad* es el *resultado de la comparación*, esto es, como resultado de una idea previa y una idea posterior; o bien, de la comparación de las características de un ente con otro ente? ¿O bien la identidad es real?

La identidad no hace referencia solo al individuo, sino a la sociedad. La *identidad social*, entendida, impropriamente, como igualdad, como la concepción de sí mismo en el contexto social (provinciano o globalizado), donde la diversidad implica y supone: 1) la referencia inexcusable a sí mismo, a la vez como idéntico en sí e individuante y 2) diverso de los demás en un contexto social y cultural, real o virtualizado. La igualdad ¿es una igualdad total o identidad? ¿La igualdad implica, en sí misma, lo diverso, una cierta confrontación interna? O más bien, la igualdad parece ser, primeramente, una confrontación *ad intra* y luego *ad extra*, implicando el concepto de diversidad, como el de identidad?

9. El concepto de identidad y la realidad de la identidad personal tienen consecuencias sociales, especialmente jurídicas. La identidad, jurídicamente considerada, parece consistir en el conjunto de atributos, de cualidades, tanto de carácter biológico como referidos al desarrollo de la persona (personalidad) que permiten individualizar, con precisión, a un sujeto de derecho en una sociedad. Se estima que todo socio tiene derecho, en una sociedad, a tener un trato igualitario ante la ley, pero, al mismo tiempo, a ser él mismo, con sus propias diferencias⁶. El dere-

³ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., n° 769.

⁴ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., n° 835.

⁵ ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. II, p. 60, n. 876.

⁶ Cfr. TRAVIESO, J. A. *El derecho a la identidad. Un enfoque jurídico en Encrucijadas UBA*, 2002, n°

cho a la identidad no puede separarse del derecho a las diferencias, porque la identidad implica, al mismo tiempo, la permanencia idéntica y cambios posibles, sin la pérdida de la identidad y, en consecuencia, de la responsabilidad sobre sus actos libres.

10. El derecho a la propia identidad, a conocer su ser permanente y a ser responsable permanente de sus actos tiene consecuencias sociales serias, que hace que no se tome a la ligera una investigación sobre qué es la identidad personal.

No se trata de un concepto teórico e inofensivo, como lo ha percibido Lévinas, sino que conlleva *responsabilidad moral*. La identidad no es un hecho indiferente. Ella implica una salida de sí, mediante el actuar del sujeto, pero una vuelta a sí, como conocimiento de la responsabilidad de los propios actos. Ser consciente es ocuparse de sí mismo, responder por los actos de los cuales se es causa. La identidad, al establecer la permanencia del ser personal, le otorga derechos; pero al mismo tiempo lo encadena a la responsabilidad social.

11. El *problema* que motiva, pues, la presente investigación puede resumirse de la siguiente manera: ¿Cómo es posible ubicar, en forma filosóficamente adecuada, la temática de la identidad de la persona; y, al mismo tiempo, valorar la responsabilidad y la diversidad de los actos y de las personas en la cultura actual, que tanto la reivindica?

En este problema, subyacen diversos problemas de importancia para la filosofía. Sabemos que la *conciliación de la permanencia con el cambio* fue el gran tema filosófico de los griegos, desde Parménides a Aristóteles. Mas aunque se deseen soslayar los problemas metafísicos y ontológicos, la identidad conlleva un problema social -urticante actualmente-, donde *se prestigian los valores tanto de la identidad como de la diversidad*, culturalmente puestos de manifiesto tanto mediante la globalización cultural como a través del aporte la regional de las culturas.

En nuestra consideración, el problema de la identidad tiene que ser buceado en el ámbito de la ontología de la persona y de su psicología (donde el tema de la conciencia se hace presente), de la moral, de lo social y lo político. Sin la noción de identidad, las personas y las sociedades o naciones, viven en el presente puntual, no haciéndose cargo del pasado ni del futuro, buscando sólo los intereses del presente. ¿Quién no ha visto a gobernantes intentado cambiar las Constituciones con tal de aventajarse con ello? ¿Quién no ha visto a hijos que se desentienden de sus padres, carentes de todo proyecto para el futuro, viviendo la inmediatez del presente sin sentido alguno de responsabilidad para consigo y para con los demás?

12. La *importancia del acceso a la identidad*, para toda persona, se halla en que sin ella nadie es persona plenamente humana, ni puede lograr una personalidad, *ni ser responsable de sus actos individual y socialmente*.

Metodológicamente, dada la amplitud del tema y la multiplicidad de las filosofías, en la presente investigación nos ceñiremos a considerar la filosofía de A. Rosmini *como punto de referencia* en el estudio filosófico de la identidad personal. Se trata de una presentación que da pie a la confrontación y que se hace crítica al considerar los supuestos filosóficos y epistemológicos de otros pensadores, sin

descuidar la perspectiva histórico-filosófica de los mismos y las consecuencias que se derivan para una filosofía de la educación.

13. El *objeto material* de estudio será, pues, la temática de la identidad que, con diversos matices, recorre la preocupación de numerosos autores de la historia de la filosofía occidental, desde el antiguo “conócete a ti mismo” socrático, al moderno “*cogito ergo sum*” cartesiano, a las negaciones acerca de la permanencia sustancial y personal según Locke y Hume, a los condicionamientos socio-económicos de Marx y a las preocupaciones contemporáneas de un posmoderno como Gianni Vattimo.

Desde un punto de vista más sistemático, se toman los aportes de la filosofía de Antonio Rosmini como una *primera hipótesis de trabajo*: se considerará la identidad en sus aspectos filosóficos ontológicos -la ontología de la identidad- como así también los referidos a la psicología, a la corporeidad, al derecho personal a la identidad y la sociedad jurídicamente organizada. La construcción del yo y de su identidad como un proceso de aprendizaje remite a dar un cierre en relación con el problema de la identidad y la educación.

14. La presente investigación filosófica tomará, como marco teórico de referencia, la concepción rosminiana de la identidad; por ello, la *perspectiva propia* de la investigación se hallará en sondear la concepción sobre la identidad que se halla en la filosofía de A. Rosmini, (autor poco conocido en Argentina, pero de gran presencia en Italia, cuya posición nos servirá como hipótesis de trabajo), y en relacionar esta perspectiva con la de autores contemporáneos que nos harán ver *las limitaciones de la hipótesis de trabajo asumida*, haciendo relevantes también aspectos importantes para una filosofía actual de la educación.

El estudio de la identidad tiene capital importancia en nuestros días. En efecto, sin el estudio filosófico del sujeto, de la subjetividad y de la permanencia de los mismos, tiene poco sentido *la defensa de los derechos humanos y de las responsabilidades sociales*.

La importancia de la temática se manifiesta también en los estudios recientes, de los que sólo mencionaremos algunos, y para una referencia más amplia se puede recurrir a la bibliografía presenta al final de esta investigación⁷.

⁷ ARFUCH, L. (Comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Bs. As., Prometeo, 2002. CARRASCO-SO, J. *Alegato a favor de la subjetividad en El Fanal. Revista del Centro de Estudios para la Sociedad, la Educación y la Cultura (CESEC)*. Bs. As., 2002, n° 1, p. 143-160. DOLDI, M. *Biología ed etica: L'unitotalità della persona en Rivista Rosminiana*, 2002, F. IV, p. 409-419. FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*. Bs. As., FCE, 2002. GUERRERO ALVES, J. *El individuo y sus vínculos: más allá del individualismo liberal y del comunitarismo en Miscelánea Comillas*, 2002, Vol. 60, n° 116, p. 7-44. JACOBSON, E. *The self and the object world*. New York, International Universities Press, 1999. PETRESCU, O. *Identidad europea versus identidad americana en El Fanal. Revista del Centro de Estudios para la Sociedad, la Educación y la Cultura (CESEC)*. Bs. As., 2002, n° 1, p. 199-222. SANTORSOLA, L. *Il principio di persona in Rosmini en el personalismo contemporaneo en Rivista Rosminiana*, 2002, fasc. II-III, p. 293-316. SCANNONE, J. C. *Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa. Aporte filosófico en Stromata*, 2002, n° 3-4, p. 249-262. SCHNITMAN, D. *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Madrid, Paidós, 1995. SCHWALBE, M. *The Autogenesis of the Self en Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1991, n. 3, 269-294. EGUÍBAR, M. *La nueva identidad femenina*. Madrid, La Palabrra, 2003. MARTIN, R. – BARRESI, J. (Eds.). *Personal Identity*. Oxford, Blackwell, 2003. MODUGNO, A. *Identità culturale e diritti della persona en Filosofia Oggi*, 2003, n° 101, p. 3-16. MORIN, E. *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Cátedra, 2003. PETERSON, B. – CLARK, E. (Eds.) *Identity Dynamics and the Construction of Boundaries*. Lund, Nordic Academic Press, 2003.

15. La *hipótesis de trabajo* que se asume es la siguiente: la temática de la identidad personal ha sido fundamental en la reflexión filosófica y lo es, en particular, para la elaboración de una teoría sobre la educación, en la que se considera al yo y a su identidad, como una construcción, sobre una base ontológica, psicológica, y socio-política, donde toma valor constitutivo tanto la permanencia como la diversidad, tanto la variación y evolución, como el cambio de la persona en su autovaloración individual y social.

La identidad posee un valor primeramente gnoseológico, en cuanto posibilita el conocimiento conceptual de una permanencia real de personas, sucesos objetos) o mediante una atribución mental de dicha permanencia. En segundo lugar, la identidad en cuanto es la conciencia de la permanencia personal (propia -autoidentidad- o ajena y compartida mediante símbolos -identidad social-) posee un valor fundamental para el desarrollo y autoestima de la personalidad y de la comunidad.

Ser consciente de la identidad propia es ser consciente de la propia responsabilidad personal y social.

En el trayecto de la investigación, haremos relevante la distinción entre a) *identidad real* (que implica la permanencia del ser viviente y la pertenencia de sus actos al sujeto), y b) la *idea de identidad* y de la *autoidentidad* (que conlleva la toma de conciencia de dicha permanencia, y de la pertinencia de esa identidad al sujeto que la descubre). De hecho, puede darse, y suele darse, la identidad real sin que necesariamente se haga presente, conscientemente, la idea de identidad y la conciencia de la autoidentidad.

En el transcurso de esta investigación, capítulo tras capítulo, se darán las razones y supuestos que avalan la importancia de la búsqueda de la identidad individual y social.

CAPÍTULO I

LOS AVATARES DE LA IDEA DE SUJETO E IDENTIDAD EN LA MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

*“Supongo que una respuesta al problema de la identidad personal intenta especificar los diversos criterios (por ejemplo, los criterios psicológicos de los recuerdos y la continuidad física del cuerpo, o alguna parte de esto) según los cuales dos diferentes estados psicológicos o acciones, que ocurren en dos tiempos diferentes, pueden considerar estados o acciones de la misma persona, que sigue siendo la misma... o como una identidad *continuada* de alguna clase”⁸.*

El preludio al tema del sujeto y la identidad en la filología y en la filosofía griega y medieval

1. Suponemos que el hombre, desde su remoto origen, ha expresado lo que percibía mediante signos, primeramente como interjecciones; y que esas interjecciones y expresiones, a las que el oyente prestó atención e interpretación, fueron constituyendo lentamente un lenguaje. Constituido ese puente de comunicación, el niño que nace en una comunidad con lenguaje halla, en el lenguaje, una forma explícita para encontrar su yo: una forma de prestar atención a las acciones y al sujeto que las hace. Lo que podríamos llamar, pues, la “teoría del sujeto y de la identidad personal” tiene sus raíces apoyadas en la cultura, y las lenguas constituyen el documento más antiguo de esta teoría. Para nosotros, latinos, la lengua indoeuropea -de la que derivan tanto el griego como el latín y nuestras lenguas romances- encierra, entonces, una información importante.

En la lengua griega ha quedado patente que la mentalidad de los hombres que hablaban esa lengua suponían que la realidad era lo que estaba allí presente: “Él es” significaba que él estaba presente en un lugar. El “es (εστιν)” significa él existe en el sentido de “él vive aquí y ahora”, lo mismo que el indoeuropeo *es⁹.

⁸ RAWLS, J. *Liberalismo político*. México, FCE, 2003, p. 53.

⁹ KAHN, C. *The Verbe “Be” and Its Synonyms. Philosophical and Grammatical Studies*. Holland, Dordrecht, 1993, p. 373. We first attempted to explain the various uses of εστιν as developments from a hypothetical original sense: ‘is present’, ‘is located somewhere’ (p. 394). Cfr. BENVENISTE,

Luego esta realidad presente pasó a componerse de dos grandes aspectos. Uno era *el aspecto de lo que aparece*, de lo que se hace patente, con solo ver, tocar, oír, sentir, olfatear: es el mundo de las apariencias (justamente de lo que aparece), del fenómeno (φαινειν: brillar; verbo del que nos ha quedado en nuestro fluido castellano: fanal, diáfano); es el cosmos visible o “cosmético” (κόσμος, κοσμέω) entendido como el conjunto naturalmente ordenado y bello de las cosas, de los días, las estaciones y las esferas celestes. El otro aspecto del cosmos era *el oculto, supuesto o subyacente* (υπό κείμενον que los latinos traducirán como *subjectum*: sujeto, lo que subyaciendo sostiene firmemente a las apariencias o manifestaciones). De este modo, *conocer verdaderamente* era ir de lo aparente a lo oculto develándolo, a lo cual se le llamaba desocultar o verificar (ἀ-λήθειω).

El sujeto nos acerca al tema de la identidad, pues ésta es impensable sin algo (sujeto) que es permanente.

2. La identidad, por su parte, en el griego clásico, se expresaba mediante el adjetivo y pronombre (αυτο: mismo, lo mismo; το αυτο con crasis: αυτο) con función de demostrativo, lo que equivale, en latín a *ipse (él mismo)*; o bien a *idem (is-dem: éste precisamente, éste al que estoy indicando, éste y no otro)*. Incluso existió en sánscrito el demostrativo *im-ám*: aquél allí. En estos casos, el demostrativo aparece utilizado para indicar que un sujeto o un objeto es el mismo: 1) sea porque está allí (no confundido con otro) y es *recordado de la misma manera* ahora respecto de su presencia anterior; 2) sea porque *es en sí*¹⁰, siendo por sí mismo o causa de sí, de su ser, de modo que algunos decían (como Aristóteles sostiene que afirmaba Platón) que existía “el hombre en sí o de por sí, el caballo en sí, la salud en sí”, como idea, con un ser propio, siempre igual y no cambiante como las sensaciones¹¹. En esta concepción de origen platónico, la “autentidad” o *autenticidad* estaba dada por la misma entidad en cuanto era ella misma, no teniendo motivo para cambiar en su esencia, en lo que era, como sucedía con las cosas sensibles, finitas, temporales.

3. Desde el punto de vista de la etimología latina, la identidad (*idem, is-dem: éste aquí* y no otro) aparece como un adjetivo o pronombre demostrativo, como en la lengua griega, por medio del cual se insiste en indicar algo con precisión diferenciándolo de otra cosa. La expresión *identidad* es una forma latina tardía (*identitas*), que sugiere la idea de la misma entidad: *idem entitas*.

En forma análoga se dice *ibidem* (en ese mismo lugar, allí mismo), *indidem* (de allí mismo, de ese mismo lugar), *itidem* (de la misma manera). La partícula *-dem* indica insistencia, precisión; ella respondería a la expresión del sánscrito *id-am* (éste aquí), *im-ám* (aquél allí). En castellano, utilizamos el adjetivo *mismo/a*, el cual procede de contracciones de la expresión latina *medipsimus*, el cual a su vez

É. *Problemas de lingüística general*. México, Siglo XXI, 1974, p. 63-74.

¹⁰ ARISTÓTELES *Metaphysicorum Liber II*, 993 b 24. Nos quedan en castellano numerosas palabras que indican ese hecho de la mismidad o identidad: automóvil (que se mueve por sí mismo), autopsia (visión o ver por sí mismo), auténtico (que es él mismo sin doblez o engaño en lo que es, *autobiografía* (vida de la persona escrita por ella misma), *autógrafo* (escrito por el autor mismo), *autónomo* (que se rige por las propias leyes, por la ley que él crea o reconoce por sí mismo), *tautología* (decir lo mismo), etc. Cfr. ERNOUT, A. – MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1959, p. 306.

¹¹ ARISTÓTELES *Metaphysicorum Liber III* (Metafísica. Libro III), 2, 997 b 8; 22 a 26, 30: αυτο γαρ ανθρωπον φασιν ειναι.

procede de la forma vulgar latina *ipsimus* (del original *ipse*), donde el *met* (*med* documentado en el Cantar de Mío Cid) se añadía para reforzar el sentido de los pronombres personales: *egomet*, *tumet* (yo mismo en persona, tú mismo en persona). En castellano antiguo encontramos *meísmo*, *misme*, *mesmo* y finalmente *mismo*. En francés antiguo ha quedado la expresión *medesme*, luego convertida en *même* y en italiano *medesimo*. Las expresiones, pues, *yo mismo* o *tú mismo* no son más que *enfanzadoras o reforzativas* de la identidad que se atribuye a un sujeto u objeto¹².

4. La teoría, entonces, de la *identidad* se refiere tanto a los sujetos como a los objetos en cuanto son "este mismo o aquel mismo", con una consideración que prescinde del sujeto que los contempla, por lo que se sugiere que son en sí mismos. Cuando se habla de la "identidad del sujeto" se considera -tanto en la mentalidad griega como en la latina- que el sujeto (*subjicere*: yacer debajo o poner debajo) es lo que permanece -y es el mismo- debajo de los accidentes; pero permanece -al menos en parte, con identidad parcial- siempre igual, de modo que lo que era antes lo es ahora, aunque cambian los accidentes o apariencias. Y se lo puede *recordar* así, y llamar así, porque *es* así. Hay "autentidad" o autenticidad o identidad, porque se da un sujeto que es y es *relativamente permanente* en su sustancia o esencia o ser, aunque realice actos por los cuales se modifica en su parte accidental.

Dicho en otras palabras, el enfoque de *explicación del sujeto y de la identidad* -aunque parte de una experiencia cotidiana- es fuertemente filosófico y metafísico en la elaboración que recibe de parte de los filósofos de la Grecia clásica. No obstante cabe, recordar que los primeros indicios griegos de la identidad se halla en la idea jurídica de *causa* (!αιτια: causa, αιτημα: demanda). La idea de identidad parte del hecho de ser responsable (deber responder) por lo que se dice o hace, lo que supone admitir que el sujeto que realiza una acción es *permanente*, es *el mismo* y es *causa* de la acción, por lo que *debe responder* por ella¹³. No tendría sentido una vida sabia y responsable si el sujeto que realizara una acción dejara de ser ese sujeto al realizarla y se convirtiese totalmente en otro sujeto, sin continuidad con el anterior.

Por ello, no es de extrañar que el ya enigmático Heráclito apelara a la necesidad que tienen los hombres de conocerse a sí mismos para alcanzar la sabiduría en medio del cambio constante: "Anduve buscándome a *mí mismo*" (ἔδιζήσάμην φεμέωυτον, Fr. 101)¹⁴. Afirma, además: "Todos los hombres participan del *conocerse a sí mismos* (ἑαυτους) y del ser sabios"¹⁵. En Heráclito, está claramente expresado el problema de la identidad -entendida como igual perma-

¹² Cfr. RICOEUR, P. *Individuo e identidad personal* en VEYNE, P. y otros. *Sobre el individuo*. Paidós, Barcelona, 1990, p. 74.

¹³ Cfr. EGGER LAN, C. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Bs. As., Eudeba, 1974, p. 33. MONDOLFO, R. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Bs. As., Eudeba, 1968. JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, F. C. E., 1988 GUTHRIE, W. *Los Sophistas*. Paris, Payot, 1976. RODRIGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1998.

¹⁴ Cfr. PLUTARCO *Adv. Colot.* 20, 1118 c en KIRK, G. Y RAVEN, J. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica y selección de textos*. Madrid, Gredos, 1974, p. 300.

¹⁵ Cfr. ESTOB., *Flor.* 111 5, 6. ARIO DÍD. en EUS., *Prep. Ev.* XV 20: «Sobre quienes se bañan en los mismos ríos afluyen aguas distintas y otras distintas». HIPÓL., IX 10, 4: «El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo». PLUT., *Adv. Colot.*, 1118c: «Me investigué a mí mismo».

nencia (tanto de las cosas como de las personas)- y del cambio, lo que dará motivo de reflexión para toda la filosofía posterior.

5. La experiencia social de "deber responder", de "ser causa" de lo que se hace, puede ser pensada en una forma más universal, y se origina entonces el *principio lógico de identidad*. Y esto es lo que hizo ante todo el filósofo Parménides (en el 500 a. C.) cuando afirmaba que "lo que puede decirse y pensarse debe ser. Hay en efecto ser y la nada no es"¹⁶; o dicho más brevemente, *lo que es, es*, (principio de identidad) y no puede pensarse como no siendo al mismo tiempo (principio de no contradicción).

Aristóteles -aun asumiendo, en muchos aspectos, una actitud empírica ante la vida- admitió este principio de identidad: "el ser es el ser"; esto no dice nada nuevo: es una tautología y solo puede significar que el ser es idéntico a él mismo. Aristóteles estimaba que era más útil expresarlo como principio de no contradicción, llevando el problema ontológico (*el ser es el ser*) al problema lógico y semántico (*es imposible decir* que un ente sea y que -un mismo sujeto y en un mismo sentido- no sea)¹⁷. Dicho en otras palabras, la identidad personal (del ente personal) era lógicamente posible si estaba fundada en la identidad del ser. Si el ser era necesariamente pensado como idéntico a sí mismo, también los entes lo debían ser; pero aún no aparecía en la filosofía griega el problema explícito de la identidad del sujeto personal, de la toma de conciencia de su ser.

6. La sabiduría de la religión órfica -anterior a Sócrates- conducía a la búsqueda expresa de la propia identidad. En este sentido, es conocido el precepto de Delfos: "Conócete a ti mismo (γνώσθι σε ἑαυτόν)"¹⁸, que significaba: aprende a conocerte a ti mismo en tus limitaciones y sabrás que eres un mortal (βροτός) y no un (dios) inmortal (ἄβροτός)¹⁹.

Sócrates, antes que Aristóteles, había hecho un llamado a la reflexión sobre el propio saber y a la interioridad, afirmando que solo sabía que no sabía nada, lo cual significaba ya una toma de posición sobre el sujeto y su saber. Por otra parte, Sócrates asume la sabiduría de la cultura religiosa (órfica) de su tiempo, e incita al hombre a la búsqueda expresa de la propia identidad, en el interior del hombre ocupado en la verdad y preocupado por ella. El "Conócete a ti mismo" del precepto de Delfos se convierte entonces, gracias a Sócrates, en *un llamado a la interioridad para buscar allí la verdad sobre el ser humano y su conducta*. En el interior del hombre, y en particular de Sócrates, habitaba un δαιμόνιον (demonio: genio, voz interior) que asesora al hombre en la búsqueda del bien vivir²⁰. Sócrates afirma, en la apología de su estilo de vida, ante los jueces, que después de

¹⁶ Cfr. DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Krantz, 1934, Fr. 6. SIMPLICIO, *Fis.* 117, 4. KIRK, G. – RAVEN, J. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1974, p. 379. La expresión indica que es necesario (-χρησιμ) con una fuerza superior al hombre (con la fuerza del destino o hado)- decir que el ente es, aunque no sea del agrado de algunos hombres.

¹⁷ ARISTÓTELES *Metaphysicorum Liber IV*, 1005 b 19-20.

¹⁸ PLATÓN, *Teeteto*, 149a, 150b, 210b. Cfr. BILBENY, N. *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona, Península, 1998, p. 57.

¹⁹ Algo semejante significaban los medievales -aunque con un trasfondo bíblico y moral- cuando afirmaban: *Memento homo et ad humum reverteris* (Recuerda que eres hombre y te volverás a convertir en humus o tierra).

²⁰ PLATÓN. *Apología de Sócrates*. 40 a; 24 b; 27 c.

haber defendido a la patria con honor como soldado, ahora pasa su vida filosofando (φιλοσοφούντα), examinándose a fondo a sí mismo (εξεταζοντα εμαυτον)²¹.

Esta búsqueda interior será explotada por Platón y es posible de que ella elaborara su innatismo filosófico. La identidad del hombre se alcanza, pues, según Platón al reconocer la permanente presencia de la Idea del Bien, innata en el hombre, luz de la inteligencia, que hace posible que el hombre que la intuye sea él y siga siendo el mismo²².

7. En la versión de la filosofía estoica (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio), se da también la búsqueda de sí mismo. Ellos aconsejan el "*Scito te ipsum*" (Sábetete a ti mismo): el hombre es sagrado para el hombre, pues un dios habita en el interior del hombre "aunque quien sea es incierto"²³. El emperador Marco Aurelio hizo de la meditación -vuelta sobre a sí mismo (τα εις εαυτον: del soliloquio)- una tarea filosófica, donde importaba:

"El dominio de sí mismo, el no ser versátil, el coraje moral en todas las circunstancias de la vida, sobre todo durante las enfermedades, la feliz armonía de un carácter dulce y grave, el cumplimiento sin disgusto de las tareas y obligaciones"²⁴.

En suma, la búsqueda de identidad se dirige, con el estoicismo, hacia la vida interior en sentido moral: sabio es aquel que es patrón de sus deseos, que ha optado por una vida simple, interiormente libre: "Mejor es morir de hambre después de haber vivido una vida libre de temores, que vivir con inquietudes en medio de una gran abundancia de bienes"²⁵.

Esta *búsqueda del saber acerca de sí mismo se ha convertido de hecho en uno de los ejes de la filosofía*, no solo desde el punto de vista gnoseológico (saber qué sé yo y qué no sé) sino también del moral (saber quien soy yo, si soy el mismo, responsable de mis acciones y si lo seré después de muerto). La búsqueda de qué es el conocimiento, la virtud, el alma o el cuerpo, responden, en última instancia, a una inquietud profunda: ¿Qué es el sí mismo del hombre, el yo de cada uno; cuál es su *contenido permanente* más allá de los cambios que padece?, hasta el punto de que se haga la hipótesis filosófica de que algo de sí mismo puede *sobrevivir*, en el más allá, después de la muerte.

8. La temática de la identidad personal está, pues, presente en la filosofía clásica, si bien no siempre aparece como expresa búsqueda del sí mismo personal, sino envuelta en otros ropajes, metáforas o temas, como -por ejemplo- el de la inmortalidad del alma, o el de la posibilidad del conocimiento a pesar del

²¹ PLATÓN. *Apología de Sócrates*, 28 e.

²² PLATÓN, *República*, 508 e; 517 c-e. JOLY, N. *Le reversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*. Paris, Vrin, 1980, p. 201.

²³ SÉNECA, L. *Cartas morales a Lucilio*. Carta XLI. Cfr. ELOURDUY, E. *El Estoicismo*. Madrid, Gredos, 1972, Vol. II, p. 93.

²⁴ AURELIO, M. *Soliloquios*, Libro I, nº 15.

²⁵ EPICETETO. *Manual de Epicteto*. Torino, SEI, 1925, nº 12, p. 16. Cfr. RIST, J. *La filosofía estoica*. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1995, p. 265-280.

constante cambio que suponen las sensaciones, o del hombre que lucha, en sí mismo, con fuerzas morales contrarias²⁶.

Cerrando la época clásica y casi abriendo la época medieval, Agustín, obispo de Hipona, se halla preocupado del sí mismo, de la identidad personal, en un sentido ético y teológico. Agustín repiensa al pensamiento de Platón, en lo que tiene de interioridad, pero lo inscribe en un contexto cristiano. En él, la búsqueda de lo que somos se transforma en la búsqueda de lo que es nuestra alma. Para saber qué es el hombre, éste debe volverse, con la reflexión, sobre sí mismo (*Seipsum in semetipsum colligit*)²⁷. Por ello, aconsejaba no buscar nuestra identidad fuera de nosotros, como si dependiese del espejo o de lo que los demás reflejan sobre nosotros: "No quieras salir fuera de ti; vuelve a lo interior de ti mismo (*in te ipsum redi*); en el interior del hombre habita la verdad y si encuentras tu naturaleza mutable trasciéndete a ti mismo"²⁸. Hay en el hombre una Verdad siempre presente (y trascendente) que impide que el hombre, aun siendo cambiante, pierda su identidad. La *identidad, entonces, no es impedida por los cambios* que el sujeto humano va produciendo o sufriendo; porque cambia el sujeto en cuanto realiza actos (de conocer, de querer, etc.); pero, aún así, *el sujeto no se pierde en cada acto*, sino que se está presente ante el objeto de la mente humana (la Verdad inmutable) que no cambia. Para Agustín es un hecho de que el hombre (o más precisamente, el alma) se conoce a sí mismo, y ese conocimiento directo de sí es lo que le da la identidad y permanencia al hombre. Se da una *autoconciencia o conciencia de sí*: el alma se conoce a sí misma por sí misma (*et semetipsam per seipsam novit*)²⁹. En resumen, para Agustín, se da un conocimiento de sí mismo, porque el hombre implica ese conocimiento del alma acerca de sí misma (*Scit se ipsam*), de la identidad de sí (que no otra cosa significa "sí misma" o ella idéntica a sí), hasta el punto que es imposible que se desconozca totalmente (*non potest omnino nescire se*)³⁰, aunque cambien sus actos o estados de ánimo.

9. No obstante estos acercamientos al problema de la identidad del sujeto humano, el problema de la *persona*, en un sentido cercano al de la mentalidad moderna, no aparece presentado en forma explícita hasta el surgimiento del *problema teológico de la persona de Cristo*, en el ámbito teológico, para cuya solución se recurrió a las meditaciones metafísicas, propias de la filosofía griega. Esto sucedió en el concilio católico de Nicea (año 325), donde se estableció que Dios Padre y Dios Hijo eran de la misma naturaleza o esencia (ὁμοουσιος), quedando aclarado luego en el sínodo de Alejandría (año 362) y luego en el concilio de Constantinopla (año 381) que, sin embargo, Padre e Hijo no eran la misma persona (ὁποστασιος que los latinos tradujeron como *suppositum*). La única e idéntica naturaleza de Dios implicaba tres personas.

De este modo, se distinguía conceptualmente, por un lado, la *identidad de naturaleza* y, por otro, la *diversidad de las personas*, las cuales eran idénticas a sí mismas, pero no eran las mismas si se las pensaba a una en relación con otra.

²⁶ Cfr. ALBY, Juan. *El cuerpo y la identidad antropológica en el siglo II en Vera Humanitas*, 2005, nº 40, pp. 153-182.

²⁷ AGUSTÍN. *Contra Academicos*: L. I, c. 8, nº 23.

²⁸ AGUSTÍN. *De Vera Religione*. C. 39, nº 72. Cfr. SCIACCA, M. F. *San Agustín*. Barcelona, Miracle, 1954, p. 152.

²⁹ AGUSTÍN. *De Trinitate*. L. IX, c. 3, nº 3; L. X, c. 10, nº 14.

³⁰ AGUSTÍN. *De Trinitate*. L. X, c. 3, nº 5.

Sujeto (sub-jectum) indicaba la permanencia que posibilitaba la identidad de la sustancia, aun cuando ella -siendo la misma- era la que recibía y cambiaba con todos los actos accidentales que ella realizaba o padecía; pero la persona (*suppositum*) indicaba *además la permanencia de ese sujeto inteligente y libre, y la permanente responsabilidad moral y, en consecuencia, su diversidad respecto de otro.*

La *persona* quedaba, pues, pensada como un sujeto permanente y moralmente responsable, en relación con los demás; como *una forma esencialmente relacional de ser*, de asumir una naturaleza. La persona humana no era pensada como participable, pero sí lo era la naturaleza, la cual podía ser participada por muchas personas. Aplicadas estas nociones a Dios, en la misma naturaleza divina, existían tres personas; en la misma naturaleza humana existían muchísimas personas humanas, idénticas en sí mismas pero diversas de las demás.

10. Si ahora nos referimos a algunos de los documentos históricos que nos quedan de la Edad Media, en el ámbito de la filosofía, éstos nos hacen constatar que, en general, ha sido una época estática, fundada políticamente sobre feudos, centrada -desde el punto de vista de las preocupaciones teóricas-, principalmente en los problemas religiosos. La concepción del sujeto y de la identidad fue realizada entonces, principalmente, en esa perspectiva religiosa.

En este contexto religioso, el hombre estaba -mediante sus creencias y concretamente mediante las instituciones eclesásticas- sujeto a Dios. Con el término "religión" (*re-ligare*), según Cicerón, se significa, en efecto, el hecho por el cual el hombre se halla ligado o unido en forma dependiente de Dios, y de las ideas y valores derivados de una revelación, que regían la vida del creyente³¹. Análogamente *islam* significa sometimiento (a Dios)³². La vida del más acá estaba fundamentalmente orientada hacia el más allá. La inmanencia de este mundo estaba abierta y se trascendía en el otro.

En este clima, la filosofía medieval trataba de clarificar con la razón lo que creía por revelación. Según ésta, Dios había creado al mundo y al hombre, y había dado al hombre -con el alma- la inteligencia, esto es, una luz del espíritu que era el signo de la luz del rostro o presencia de Dios (*Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*)³³. Con esta expresión del salmo, era interpretada la famosa metáfora de *la luz del intelecto* (οιον το φώς) de la cual había hablado Aristóteles³⁴. De esta primera luz, que en la Edad Media se la consideraba participada de Dios, y siempre en acto, se derivaban los primeros principios (el de no contradicción, de causalidad, etc.), por lo que la inteligencia y luego la razón (o sea, la misma inteligencia en cuanto discurre) *tenían aseguradas una cierta objetividad en su forma de ser razón y de conocer*, aunque el hombre podía errar en cuanto a lo que conocía (materia del conocer).

Era esa luz la que hacía del sujeto viviente un sujeto humano y le daba la *permanencia como sujeto*, condición fundamental para posibilitar la idea de identidad del sujeto. Se es sujeto -y sujeto permanente- frente a algo (la luz permanente

³¹ FABRIS, A. *Introduzione alla filosofia della religione*. Bari, Laterza, 1996, p. 52.

³² Cfr. PAREJA, F. *La religiosidad musulmana*. Madrid, BAC, 1995, p. 47.

³³ AQUINAS, Th. *De Veritate*, q. 16. S. Th. I-II, q. 91, a. 2; q.110, a. 3 y 4. *In Psalmum* 35, n. 5. *De Mente*, q. 7, ad 2.

³⁴ ARISTOTELES *De Anima*, III, c. V, 15.

de la inteligencia) que, al ser permanente, permite un punto de referencia constante para el sujeto.

11. En la filosofía medieval, la idea de *sujeto* remitía, ante todo, a dos aspectos fundamentales según nos referimos: A) al *sujeto en la naturaleza real* de un ente existente (y así, el *sujeto es sustancia primera*: lo que subyace a los accidentes); o B) al *sujeto de una locución* o expresión (y en este caso, el sujeto de la locución -sustancia segunda- es el que recibe o realiza una acción expresada en el predicado de la expresión)³⁵.

Más el sujeto era considerado -siguiéndose en esto a la mentalidad griega- no solo como lo que sub-yace o sub-está (*sub-jectum, substat*) a los accidentes, de modo que lo que se ve, se siente o toca son los accidentes a los que subyace la sustancia; sino que el sujeto era, además, considerado como la causa de los accidentes que realiza. Por otra parte, el sujeto como tal no es objeto de los sentidos, pues no se manifiesta por sí mismo; sino por medio de los accidentes, los cuales no agotan todo lo que es el sujeto, sino que solo expresan sus manifestaciones.

12. El *sujeto* no posee, pues, principalmente un sentido peyorativo, como de quien es dependiente o está atado a algo; sino que adquiere ante todo un sentido activo: el sujeto es la causa y la potencia (activa o receptiva) de lo que él realiza o de lo que él padece³⁶.

Según esta concepción, la *identidad* es, entonces, considerada en la Edad Media como la *unidad permanente* o de la sustancia, en relación a sus articulaciones o partes que la componen y que pueden variar. En este contexto, *un sujeto humano es idéntico* por poseer la unidad y permanencia de la persona, no la permanencia perfecta de todas sus partes. La persona (sobre todo las tres personas divinas, en las cuales pensaron tanto los escolásticos), en cuanto a su identidad, en cuanto a lo que cada una es y no otra, expresa una relación constitutiva de origen respecto de quien la originó (*Nomen personale importa relationem originis ad originantem*)³⁷. Alguien es él y no otro, por lo que es; pero, al mismo tiempo, es él porque se distingue de otro que lo origina. Por esto, una *persona es "indivisa y divisa"*: es individuo (no dividido en sí, uno en sí y él mismo), pero dividido y distinto de todo otro individuo. En la concepción cristiana, Dios crea a cada alma y ella es irrepetible, solo ella y no otra en cuanto permanece: es idéntica a sí misma.

13. La identidad, en el hombre, es *lo propio de cada uno*, en cuanto: a) el sujeto, que se apropia de su ser (toma conciencia), se constata como no cambiando en su sí mismo sustancial (su ser sujeto), aunque cambie en sus actos y acciones; b) en cuanto a que lo propio asumido por uno no es de otro. Esa apropiación de la naturaleza humana, por parte de un sujeto, es una relación única que constituye a la persona, la identifica, la hace distinta -en sí y para los otros- de toda otra persona. La persona es el primer, fundante y constante propietario de la propiedad que es ella; y -apropiada por el sujeto- se distingue de toda otra³⁸. Se podría decir

³⁵ Cfr. DAROS, W. *Significado y conocimiento en Juan de Santo Tomás en Rivista Rosminiana*, Stresa, Italia, F. IV, 1980, p. 371-392. GUTIÉRREZ LÓPEZ, G. *Estructura de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica*. Madrid, Fragua, 1975.

³⁶ AQUINAS, Th. S. Th. II-II, q.77, a. 6, ad 3.

³⁷ AQUINAS, *De Potentia*, q. 10, a. 4. *In I Sent.* D. II, q. I, a. 5.

³⁸ AQUINAS, Th. S. Th. I, q. 40, a. 1: "Proprietas in divinis est idem cum persona": En Dios, lo propio

que nuestra identidad está constituida por la forma personal de apropiarnos de la naturaleza humana. Muchos pueden tener la misma naturaleza humana que yo tengo; pero nadie puede sustituirme en el ser mi persona: personalmente soy y tengo una forma única o propia de ser sujeto y -al mismo tiempo- me distingo de los otros y me reconozco como relativamente igual en mí mismo, igual en un núcleo o sustancia permanente, aunque constantemente cambiante mediante las acciones. Esto me permite identificarme y que me identifiquen. El fuego sigue siendo -en su ser "fuego"- un único fuego, aunque cambie la forma de la flama y cambien los leños que lo producen; del mismo modo que nuestro cuerpo y nuestro "yo" o alma sigue siendo idéntica aunque cambian las moléculas que asimila el cuerpo o los actos que realiza el alma o el yo.

Una *persona* es la misma e idéntica persona sólo por un núcleo *de su ser permanente, sustancial*, con el cual advierte la responsabilidad de sus diversos actos libres, aun en tiempos diferentes. La idéntica persona es el mismo sujeto inteligente y libre³⁹, en forma permanente y, en consecuencia, responsable por sus actos libres.

La *identidad* se halla en una forma de ser permanente, y la identidad *consciente* está constituida por la toma de conciencia de *una forma de ser permanente*. El concepto de identidad tiene que ver con la permanencia de un ente que es sujeto de sí. Por el contrario, el concepto de *igualdad* implica relación con lo que cambia en algún aspecto o forma (y produce diversidad): "*Idem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est*" (lo idéntico no se adecua a sí mismo, pero la igualdad es de cosas diversas)⁴⁰.

14. En cuanto al conocimiento de sí mismo, Tomás de Aquino distinguía -lo mismo que Agustín de Hipona- tres aspectos. Una cosa es 1) discernir (*discernere*): esto implica conocerse distinguiéndose de los otros. 2) Otra cosa es considerarse (*se cogitare*): tenerse presente con las partes o propiedades. 3) Finalmente otra cosa es entenderse (*se intelligere*): esto es, tener la simple intuición de sí presente. En las dos primeras formas, se da una intención del cognoscente; el sujeto es tomado como objeto de conocimiento (*sit sibi in ratione objecti*) y existe conciencia. En la tercera forma, sólo se da el conocimiento de sí; pero éste no es consciente. "Si por 'entender' no se comprende más que una simple intuición, la cual no es más que la presencia de algún modo de lo inteligible al intelecto, entonces el alma siempre se entiende (*sic anima semper intelligit se*)" y se quiere con un amor indeterminado⁴¹. Se da, pues, siempre un cierto y *indeterminado conocimiento habitual de sí y amor a sí*, base de la propia identidad, sin que por ello se dé una *explícita conciencia* de sí y un expreso y preferente amor de sí. En el origen de la identidad personal, parece darse, pues, un indeterminado (y por ello no consciente) pero permanente conocimiento de sí y un aprecio de sí. La real permanencia del sujeto cognoscente (aunque no consciente de sí) posibilita luego la toma de conciencia de la propia identidad, la idea de la propia identidad.

-no lo común o naturaleza- es lo que hace a la persona; hay identidad entre el ser propio y la persona.

³⁹ "In personis autem dicuntur esse *per modum tantum identitatis*, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito". AQUINAS, Th. S. Th. I, q. 40, a. 1, ad 2. Cfr. Q. 119, a. 1, ad 5.

⁴⁰ AQUINAS, Th. *De Veritate*, q. 1, a. 3.

⁴¹ AQUINAS Th. *In Sent.* D. III, q. IV, a.5. S. Th. I, q.93, a. 7 ad 4.

En el contexto en que nos venimos ubicando, lo que distingue a un animal respecto del hombre, se halla en que éste se conoce: a) conoce y b) *se* conoce. El hombre, en tanto sujeto, puede realizar la acción de conocer, tomándose como objeto de conocimiento, reflexionando (*re-flectere*: “doblándose”) sobre sí en tanto sujeto de sus actos, y así teniendo un expreso conocimiento de sí mismo. Por el contrario, no se da ninguna posibilidad, en el animal que solo siente, de *poder reflexionar o volverse sobre sí mismo*⁴². La sensación termina en el objeto que cambia la sensibilidad general del sujeto; pero sin conocimiento reflejo no hay conciencia de la sensación, como tampoco se da “un sí mismo” para el que sólo siente y actúa para evitar el dolor.

La propuesta moderna de Renato Descartes

15. Mas diversos y confluentes fueron los hechos que hicieron dudar y luego cambiar -en un par de siglos- la visión de las cosas. Nuevos mundos descubiertos, nuevas culturas, nuevas religiones, nuevas ciencias ponen en duda los conocimientos hasta entonces evidentes y seguros, transmitidos por los griegos o por la Biblia.

De hecho, Descartes refleja una actitud de duda ante toda la cultura anterior. Este filósofo comienza, en efecto, dudando de los sentidos, de la razón incluso matemática, de los datos transmitidos culturalmente por sus mayores. Pero al generalizar la duda advierte que no puede dudar que él -mientras duda- existe.

El punto de *certeza*, pues, en la Modernidad, *se centrará en el yo* (en el sujeto) como existente individual, y la identidad tendrá sentido en la conciencia. Se trata, en efecto, de un yo cartesiano que perdura, que es él mismo (como niño escuchando las fábulas de sus familiares, como estudiante en el colegio jesuita, como adulto que recorre Europa, como filósofo pensante junto a una estufa), al menos mientras tiene conciencia de sí.

16. Descartes no desea edificar la filosofía sobre cimientos viejos y dudosos; por ello, se dedicó a repensar la filosofía, y advirtiendo que aun cuando quería pensar que todo era falso, era necesario, afirmaba, que “yo que lo pensaba fuese alguna cosa”. Resumió, pues, Descartes en la expresión “pienso luego soy” el principio de su filosofía, lo cual era equivalente a *fundar la filosofía moderna sobre el sujeto y su identidad*. Descartes, aunque dudara de todo, no podía dudar de que fuese; incluso cuanto más dudaba, más se persuadía “muy cierta y evidentemente” de ser él⁴³.

Aunque tuviésemos la desgracia de perder un pie o un brazo, seguiríamos siendo el mismo yo. Descartes advertía que el pensar era lo único que no podía separarse de él. Mas el concepto de identidad requiere no solo la conciencia de existir, sino la conciencia de ser en forma perdurable.

“Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al mismo tiempo de existir”⁴⁴.

⁴² AQUINAS Th. S. C. G. IV, cap. 11: “Non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur”.

⁴³ Cfr. DESCARTES. *Discurso del método*. Parte 4ª. Cfr. MACHUGA, d. *La substancia y el yo en Descartes* en *ADEF. Revista de Filosofía*, 2001, nº 1, pp. 57-78.

⁴⁴ DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. 2ª.

Ese "yo" de Descartes, era de hecho un sujeto, una sustancia pensante, permanente e idéntica en su núcleo. De la duda surgía, entonces, una verdad de la que estaba cierto Descartes; pero de esa verdad deducía otra verdad universal: el principio de no contradicción, sin el cual es imposible la identidad.

"A mi juicio, es menester que empecéis a ver que, si alguien sabe usar correctamente de su duda, puede deducir de ella conocimientos muy ciertos, más ciertos y útiles que todos los que comúnmente levantamos sobre ese gran principio, base de todos y centro al que todos se reducen y en que todos terminan: *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*"⁴⁵.

Descartes establecía, pues, -como por otra parte lo había hecho toda la filosofía clásica- que *la identidad fundamental se halla en el ser*, tomado en toda su universalidad: *el ser es idéntico a sí mismo* y, en consecuencia, la mente reconocía que no puede ser y no ser al mismo tiempo⁴⁶.

Las dificultades del empirismo, sobre la identidad y el yo, ante la propuesta de Descartes:

a) *John Locke*

17. Lo que el empirismo va a poner en duda se halla en lo que Descartes creía que era una deducción: él estimaba, en efecto, que de la idea del yo perdurable se deduce la idea del ser perdurable y, con ésta, se fundaba la idea de identidad.

El filósofo empirista John Locke (1632-1704), en su célebre *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, sostenía que la idea de identidad nos la formamos porque ubicamos a un ente en un lugar y en un tiempo, y nos resulta imposible admitir otro ente en ese *mismo lugar* y en ese *mismo tiempo*. De este modo, el principio de identidad no es propiamente una cuestión del ser de las cosas, sino de nuestras formas de conocerlas.

"Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosa que vemos, y no otra que, al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los otros aspectos. Y en esto consiste la *identidad (identity)*, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente"⁴⁷.

⁴⁵ DESCARTES, R. *Investigación de la verdad por la luz natural en Dos opúsculos*. México, Dirección General de Publicaciones, 1972, p. 80. Cfr. BRAILOVSKY, A. *Identidad*. Bs. As., Sudamericana, 1980.

⁴⁶ Cfr. LAZZERONI, V. *La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica*. Padova, CEDAM, 1940, p. 135-160. HAMELIN, O. *El sistema de Descartes*. Bs. As., Losada, 1949, p. 129.

⁴⁷ LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Collins, 1964. L. II, Cap. 27, p. 206.

La *identidad* no surge entonces de la unidad y permanencia real de un ente en sí mismo; sino que aparece, al mismo tiempo que la idea de *diversidad*: de la *comparación* de un ente en un tiempo y lugar determinado, con la idea que tenemos de él mismo, -o comparado con otro existente- en otro tiempo y lugar. En realidad, cuando hablamos de identidad, lo que no varía no es propiamente el ente real; sino la *idea* con la que *atribuimos* cualidades permanentes a un ente. La idea de identidad consiste en *la atribución de la misma existencia continuada* a un ente o persona, atribución que realizamos mediante la reflexión sobre un ente que percibimos en el mismo lugar durante diversos tiempos: no percibimos propiamente una existencia continuada, sino sus manifestaciones accidentales. Por esta atribución, un ente es el mismo en nuestra consideración. No hay nada real permanente e idéntico; sino que nosotros creamos la idea de realidad permanente e idéntica y se la atribuimos a las cosas o personas.

La idea de identidad se sustenta en la idea de sustancia permanente; pero la sustancia no es objeto de percepción, sino solo los accidentes. "De la sustancia no tenemos ninguna idea de lo que sea, y solo tenemos una idea confusa y oscura de lo que hace"⁴⁸. Atribuimos con la reflexión, a una idea que nos hacemos de la sustancia, la permanencia respecto de los accidentes que ella tiene y que los puede cambiar, sin cambiar ella misma. Como la sustancia no se percibe, tampoco se percibe la identidad de la misma; solo la reflexión la puede suponer.

18. La *identidad* de un ente es pues *la idea de ese ente relacionada* con un tiempo y un lugar.

Ahora bien, la *existencia* de un ente no es algo metafísico; no es un ser esencial invisible; por el contrario, la existencia de un ente es su duración en el tiempo y ésta establece su identidad. "Durar" (*durare: durum esse*) indica una *continuidad de una existencia* (una especie de fuerza de resistencia a toda fuerza destructiva), casi una continuidad sólida o dura⁴⁹.

19. "Conocer" propiamente implica advertir la identidad de un ente (qué es cada ente) y distinguirlo de todo otro ente (por sus diferencias). Esto es tan necesario, según Locke, que, sin ello, "no podría haber conocimiento, ni raciocinio".

En consecuencia, el principio de no contradicción no surge del ser, sino de la forma humana de conocer. La mente humana percibe claramente "que cada idea está de acuerdo consigo misma, y que es lo que es; y percibe también que todas las ideas distintas están en desacuerdo, es decir, que una no es la otra"⁵⁰.

Locke admitía sin más, -y sin creer que debía dar explicación alguna-, que la mente humana posee una "natural potencia de percepción y distinción". Si bien los lógicos reducen esta potencia a reglas afirmando "que lo que es, es" y "que es imposible que la misma cosa sea y no sea"; y si bien los hombres discuten acerca de los nombres, la mente "sabe infaliblemente (*infallibly knows*) qué son las ideas: qué son, y que no son las otras ideas". Dicho de otro modo:

⁴⁸ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 13, nº 19.

⁴⁹ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 15, nº 4. Cfr. GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal* en *Theoria*, 1996, n. 26, p. 163-189.

⁵⁰ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 1, nº 4. Cfr. HARRIS, J. *Leibniz y Locke sobre las ideas innatas* en TIPTON, I. *Locke y el entendimiento humano*. México, F. C. E., 1981, p. 62-63.

“La identidad y diversidad será siempre percibida, tan pronto y tan claramente como se perciben las ideas mismas; ni podría ser de otro modo”⁵¹.

20. Sin una existencia durable no habría posibilidad de conocer la identidad de un ente. ¿Pero cómo conocemos nuestra propia identidad? Locke distingue *tres* modos de conocer: Las cosas son conocidas por sensación; la existencia de Dios es conocida por demostración, y “poseemos un conocimiento de *nuestra propia existencia, por intuición (by intuition)*”⁵².

Conocemos nuestro propio ser, no mediante un razonamiento, sino en forma directa, de modo que no se requiere ni puede haber prueba alguna de él: “nada puede ser para nosotros más evidente que nuestra propia existencia”⁵³. En este punto, el empirismo de Locke coincide con el racionalismo de Descartes: en el hecho de pensar, constato directamente mi existencia sin necesidad de otra prueba o razonamiento. “El hombre... sabe con certeza que existe y que es algo”⁵⁴.

21. El hombre intuye su existencia; luego elabora sobre ella un concepto abstracto de identidad. El hombre, comparando dos o más intuiciones de sí, y abstra-yéndolas luego del tiempo y lugar, se queda con una idea general o abstracta de la identidad de él mismo. Mas la identidad expresada en esa idea general es pura creación del hombre, como suelen ser todas las ideas genéricas.

“Lo *general* y lo *universal* no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y creaturas del entendimiento (*inventions and creatures of the understanding*), fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan solo a los signos, ya se trate de palabras o ideas”⁵⁵.

22. La memoria es la facultad necesaria para hacer surgir la idea de identidad personal⁵⁶. La identidad, en efecto, requiere la unión de una intuición o percepción directa pasada de nuestra existencia con la percepción actual, admitiéndose que el contenido fundamental de esa percepción es el mismo. Pero, si bien se advierte, ni la memoria sola, ni las solas percepciones (la pasada y la presente) son suficientes para producir la idea de identidad. Se requiere, además, una comparación que realiza la mente y que advierte que el contenido fundamental, en ambas, es igual, y genera así la idea de identidad del sujeto a pesar de sus variaciones accidentales de lugar y tiempo.

⁵¹ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 1, n° 4.

⁵² LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 9, n° 2. Cfr. Cfr. MACKIE, J. *Problemas en torno a Locke*. México, Universidad Autónoma, 1988, p. 49.

⁵³ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 9, n° 3.

⁵⁴ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 10, n° 2.

⁵⁵ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. III, Cap. 3, n° 11. Cfr. GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona. Península, 1997.

⁵⁶ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 10, n° 11.

23. Mas Locke no veía que la búsqueda de la identidad personal -lo mismo que la búsqueda de proposiciones tautológicas- podía ser de utilidad. Que “yo soy yo” o que “el ser es el ser”, no ofrecían gran avance a una investigación. Más bien se trataba de una búsqueda frívola que debía ser abandonada⁵⁷.

Pero cabe distinguir, según Locke, al menos dos grandes categorías de identidades:

1) Una podría llamarse *identidad ideal*, lograda mediante una idea idéntica -como ya lo consideramos- y, en este sentido, *yo puedo considerarme idéntico a mí mismo*, aunque he envejecido o he cambiado en mi forma de ser (puedo ser más instruido, más o menos pobre, etc.). En realidad, se trata de una identidad ideal o de *una idea de mi identidad* con la que retengo rasgos generales y no considero los rasgos cambiantes.

2) Otra *identidad (real)* es pensable si se *supone* que existe una vida perdurable (como suponemos que existe una sustancia que sustenta los accidentes). En este sentido, la identidad del mismo hombre “consiste en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado”⁵⁸. En el hombre, como en el animal, lo que otorga identidad al viviente es la vida; por ello no hay dificultad en admitir la identidad en un embrión de hombre y en ese embrión desarrollado hasta ser el hombre maduro.

Ahora bien, si se admite que el hombre está compuesto por cuerpo organizado y por el alma que lo mantiene organizado dándole vida, entonces la identidad humana no se halla ni en el solo cuerpo ni en la sola alma. Si la identidad del hombre estuviese dada por la sola alma (o principio que vivifica al cuerpo), entonces no habría dificultad en admitir la *transmigración* del alma a distintos cuerpos, o sea, la reencarnación o metemecosis de la misma persona.

24. En este contexto, para Locke, la *identidad personal* es definida como la *conciencia de la persona* sobre la continuidad de su propio cuerpo y de sus propios actos.

Si una persona tuviese siempre conciencia de sí misma, ella sería “evidentemente la misma para sí misma”. Pero sucede que la mayoría de las personas no recuerda todos sus actos, y al estar ocupada por las acciones del presente, o bien por estar dormida, no presta atención al sí mismo pasado. Por esto, puede suscitarse la duda si somos o no, la misma persona: si somos “la misma e idéntica substancia la que piensa siempre en la misma persona (*in the same person*)”⁵⁹.

⁵⁷ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 8, n° 1-4. Cfr. Cfr. LOCKE, J. *Elements of natural philosophy* en LOCKE, J. *Works of John Locke*. Aalen, Scientia Verlag, 1963, Vol. III, p. 329. LOCKE, J. *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Edición bilingüe. Barcelona, MEC-Anthropos, 1992, p. 267-269. Cosa muy parecida afirma ahora Richard Rorty, y prolonga la sugerencia de Locke, abandonando la distinción sujeto-objeto, las afirmaciones tautológicas e incluso el empirismo y el problema de la naturaleza de la referencia, en función de dar importancia a la utilidad. Cfr. RORTY, R. *Verdad, y progreso*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 129, 147, 173, 212, 198.

⁵⁸ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 6.

⁵⁹ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 10. Cfr. GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal* en *Theoria*, 1996, n. 26, p. 169. DAROS, W. *La construcción de los conocimientos*. Rosario, UCEL, 2000, Cap. IV.

Mas adviértase que la identidad personal no es una mera identidad material, sino una identidad de conciencia: “Es un mismo *tener conciencia* lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo (*self to itself*), de eso solamente depende la *identidad personal*”.

En resumen, existe identidad personal por la conciencia que el hombre tiene de sus actos y pensamientos presentes (aunque, por su contenido, algunos pensamientos se refieran al pasado) “por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así será el mismo *sí mismo* (*the same self*) hasta donde la misma conciencia (*the same consciousness*) alcance respecto de sus acciones pasadas o venideras”⁶⁰.

25. Lo que constituye la base material de una persona (su cuerpo, sus actos, etc.) no constituye la identidad formal de esa persona: la identidad de la persona se halla en un acto espiritual de conciencia. Como se ha dicho, siempre que exista *la misma conciencia de lo que somos* (aunque no materialmente todas nuestras partes) perdura la identidad personal.

“Los miembros de su cuerpo, son, para cada quien, una parte de sí mismo: simpatiza con ellos y se preocupa por ellos. Pero si se corta una mano, y de ese modo se la separa de esa conciencia que teníamos acerca del calor, del frío y de las demás afecciones de ese miembro, entonces ha dejado de ser una parte de aquello que es el *sí mismo*, tanto como la más alejada parte de materia”⁶¹.

De este modo, Locke distinguía entre: a) el *contenido* del sí mismo (la sustancia que constituye el sí mismo: el cuerpo y sus partes, los actos pasados del sujeto, etc.); y b) la forma del sí mismo o *conciencia del mismo*: ésta da propiamente la identidad a la persona. Quien no tiene conciencia de quien es, no sabe quien es ni puede tener identidad personal (conciencia de la duración de esa persona).

26. Si una misma conciencia no advierte una parte de ella, como perteneciente a ella, esa parte no pertenece a la identidad personal. Si, por el contrario, dos substancias pensantes pudiesen tener la misma conciencia, constituirían la misma persona. En resumen, si se conserva *el mismo tener conciencia* de un sujeto entonces se conserva la *identidad personal*. “La identidad personal no va más allá del alcance de la conciencia”. Lo que la conciencia de un sujeto asume como su contenido -como perteneciente a él, en forma perdurable- “y que dentro del constante cambio que sufre su cuerpo, es lo que lo mantiene siendo el mismo, es aquello que él llama *sí mismo*”⁶².

⁶⁰ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 10.

⁶¹ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 11. Cfr. Cfr. JOLLEY, N. *Leibniz and Locke*. Oxford, Clarendon Press, 1984. TARCOV, N. *Locke y la educación para la libertad*. Bs. As., Centro Editor Latinoamericano, 1991, p. 116.

⁶² LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 14.

El cuerpo humano también forma parte del hombre, pero en la identidad de la persona. El cuerpo nos identifica desde afuera como la misma persona; pero es la identidad de la conciencia la que constituye a la misma persona, desde ella misma y para sí misma. Se podría suponer que el alma de un príncipe, con conciencia de ser príncipe, entrara e informara el cuerpo de un zapatero, apenas éste haya muerto; pues bien, las acciones que haga el príncipe serán tomadas por los demás como las acciones del zapatero: sería un zapatero para todos, menos para él mismo. La identidad personal es, ante todo, algo que existe para cada uno: "Yo soy yo mismo para mí mismo"⁶³. El sí mismo es un mismo y continuado tener conciencia y no una vana discusión formal.

27. Según Locke, pues, unidad de un sujeto -o su supuesta sustancia- no hace que la persona sea la misma, sino solo *la conciencia de existencia perdurable*. La identidad personal se halla donde se halla la toma de conciencia de la unidad que encuentran los actos en el sujeto perdurable, el cual permanece a pesar de la variedad de los actos.

Es en la identidad personal -en el sujeto perdurable- en donde está fundado el derecho. Admitida la identidad personal, cabe la preocupación por sí mismo, y la responsabilidad del sujeto por sus actos.

La identidad personal se reduce entonces a la "identidad de un tener conciencia" de la perdurabilidad de ese sujeto que se piensa, no obstante sus cambios parciales. Pero, en este caso, ¿qué sucede con alguien que pierda por completo la memoria de algunas partes de su vida, sin que haya posibilidad de recobrarla como una vida perdurable?

Ante tal caso, Locke distingue: a) al "yo" (que designa solamente al hombre), b) de la persona. "Persona" designa el *sí mismo*: es un término forense que remite a la conciencia de un sujeto como un acto del presente vuelto hacia el pasado. Un mismo hombre no es siempre la misma persona. Si un mismo hombre tuviese, en diferentes momentos, distintas e incommunicables conciencias, ese mismo hombre sería "diferentes personas en diferentes momentos". En este sentido, las leyes no penalizan de igual manera al mismo hombre cuando está cuerdo que cuando está loco y se dice que está "fuera de sí mismo", lo que significa que lo que constituye al sí mismo de la misma persona ya no estaba en ese hombre⁶⁴.

La *identidad de la persona* o *identidad personal* se halla en un acto de toma de conciencia con el cual el hombre tiene conciencia de la unidad del contenido (con sus actos realizados en el pasado, con lo que ha sido) de la conciencia, como perteneciente al mismo sujeto que realiza ahora el acto de toma de conciencia en el presente.

⁶³ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, nº 15 y 24. Cfr. LOCKE, J. *Works of John Locke*. Aalen, Scientia Verlag, 1963, Vol. IX. *Some Thoughts Concerning Education*. nº. 189.

⁶⁴ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, nº 20. Cfr. . Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, M. Y GARCÍA MORIYÓN, F. *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1994. COLLIER, G. *Social Origins of Mental Ability*. Chichester (West Sussex), John Wiley, 1993.

En resumen, Locke termina afirmando: "No habiendo conciencia, no hay persona"; por ello un cadáver deja de ser persona⁶⁵.

b) David Hume

28. Con Locke había quedado claro que "la identidad personal no va más allá del alcance de la conciencia". Pero con el empirista David Hume (1711-1776), quedó más claro aún que *la conciencia no es más que un acto accidental*; y que el sujeto o el "yo" *no es propiamente una sustancia*; sino ese acto -en realidad, pasajero- de conciencia o de memoria: "El yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima"⁶⁶.

El yo se forma por "una fuerza suave (*a gentle force*)", que es una "cierta cualidad asociativa (*some associating quality*)" por la que esa fuerza une las ideas o percepciones, según semejanza, contigüidad, causa o efecto. Anteriormente al surgimiento del yo, solo existe una suave fuerza ciega, sin que se dé propiamente un sujeto o un yo.

29. David Hume advertía que se encontraban fuertes dificultades para probar el valor de la idea de "yo". Por un lado, filósofos, tan opuestos como Descartes y Locke, sostenían que el "yo" es aquello de lo cual somos íntimamente conscientes y que está más allá de toda necesidad de demostración. Por otro lado, para un empirista como Hume, si una idea tiene valor -y no es una ilusión- se debe a que existe una impresión que le da origen, pues todos los conocimientos verdaderos se originan en una impresión según el principio fundamental de su empirismo. "Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia"⁶⁷.

Si hubiese una impresión que originara la idea del yo, esa impresión debería seguir siendo inevitablemente idéntica durante toda la vida del sujeto; pero Hume no advierte que exista ese tipo de impresión constante e inevitable. Los placeres y dolores se suceden y cambian sin una permanencia. Hume deduce, pues, que la idea del yo no procede ni de una impresión particular y propia que fundamente la idea del yo ni de otra sensación o idea. "En consecuencia, no existe tal idea" (verdadera del yo); solo puede darse la ilusión de un yo.

Cuando alguien duerme profundamente, no se da cuenta de sí mismo, y puede decirse que verdaderamente no existe. En resumen, según Hume no se da realmente "algo simple y continuo" a lo que pueda llamarse "yo".

⁶⁵ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 23. Cfr. DAROS, W. *La construcción de los conocimientos. Crítica a la concepción empirista del conocimiento de J. Locke desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini*. Rosario, UCEL, 2001.

⁶⁶ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, London, Fontana Librery, 1962, Book 2, Part II, Sec.2, n° 277. Cfr. HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento*. Bs. As, Losada, 1945. BIRO, J. *Hume's new science of the mind* en NORTON, D. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 49.

⁶⁷ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 251.

Hume sostuvo entonces que los seres humanos son "un haz o colección de percepciones diferentes (*a bundle or collection of different perceptions*), que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento". Estas percepciones sucesivas constituyen la mente (*mind*). No hay en ella nada propiamente simple "ni identidad a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural (*natural propensity*) que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad"⁶⁸.

Quedaba claro, pues, que la idea de identidad de una persona supone la idea de su durar o perdurar a lo largo de momentos diferentes.

30. Con el filósofo Hume, -que partía suponiendo que toda idea debe tener tras de sí una impresión que la sustente para ser verdadera- se llegaba a la conclusión, según la cual, la mente es como un teatro en el que se presentan las percepciones en forma sucesivas, pero sin ningún espectador real que le diese unidad, sino solo con la ilusión de un espectador permanente generado por una inclinación natural y ciega que lo llevaba a imaginar una identidad y simplicidad real permanente que no existía.

El origen de la idea identidad no es se halla en el yo; sino, por el contrario, procede de la idea de permanencia e identidad *que le atribuimos* a los objetos, las plantas y animales que percibimos. El hombre *atribuye*, por analogía, esa identidad -que percibe en las cosas-, a sí mismo. La identidad o mismidad (*identity or sameness*) es la idea que tenemos de un objeto invariable en la variación del tiempo; pero no existe en la realidad ningún objeto con estas características. Por ello, solo se debe a la acción de la imaginación (*action of imagination*) que consideremos a un objeto como un continuo e invariable.

31. Lo que se da, en la realidad humana y según la concepción de Hume, son objetos relacionados por el hombre, según la semejanza que poseen. Esta *semejanza* es la causa de la confusión y del error, que nos lleva a confundir la realidad

⁶⁸ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 252. A. Rosmini criticará este *dogma del empirismo* por el que se admite que una percepción tiene sentido *sin alguien* (un sujeto, una causa) que la produce o sustenta. Admitir un accidente sin una sustancia, es tan absurdo como admitir un círculo cuadrado: se trata de una contradicción en los conceptos. Un lío, fardo o ható (*bundle*) de percepciones, es *una imagen tosca y material* que no expresa la unidad de los actos en un mismo sujeto, sino la *yuxtaposición material de objetos*. El empirismo de Hume es ya el inicio de su sistema filosófico, materialista: los objetos materiales son los que pueden ser sentidos y los que dan el sentido del ser de las cosas; lo demás es ilusión o fantasía (segundo dogma del empirismo). Desde estos supuestos empiristas, el yo resulta impensable y la idea de identidad se hace ininteligible. Pero, desde la filosofía rosminiana, cuando alguien percibe diversos actos, éstos no se yuxtaponen sino que inciden en el mismo sujeto permanente que los realiza o padece. El substrato inicial de esos actos es siempre el mismo (el sujeto) aunque los actos sean distintos por los objetos o tiempos diversos en los que terminan. Es justamente el sujeto, no material, sino espiritual o psíquicamente permanente, en su inicio fundamental, el que *da unidad a la diversidad de los actos* (los cuales son diversos por los términos diversos, no por su inicio). Lo que mueve al psiquismo a percibir son los entes sensibles, pero ellos solos no explican el acto de la percepción. No tiene sentido hablar de objetos de las percepciones ni de (actos) percepciones sin alguien para el cual son objetos y del cual son actos. Hay, pues, una exigencia lógica que nos lleva a admitir la existencia del "yo" real, aunque no sea un objeto físico y no tengamos una figura de él ni una ciega propensión natural. Es necesario, pues, distinguir el "yo" de "la idea del yo". ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875, n° 567-569, 980-981.

con la idea de identidad que nos hacemos: idea de "objetos relacionados"⁶⁹ a un imaginado sujeto permanente. Pero de hecho, la idea de identidad es un fingimiento y un absurdo, un "principio ininteligible".

"Para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma (soul)*, *sí mismo (self)* o *sustancia (substance)* para enmascarar la variación"⁷⁰.

La identidad consiste, entonces, en "una sucesión de objetos relacionados", dada una inclinación a tales ficciones que posee la mente humana que confunde la relación que ella crea con la identidad de un objeto o persona. La identidad personal es, pues, en la concepción de Hume, solo una ficción: no hay una realidad, sustancia o yo, única e idéntica a sí misma. No se da una sustancia que es causa de los accidentes (que son efectos de los actos de la misma). Más aún, la misma "unión de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre", y fuertemente ayudada por el lenguaje -que, con palabras, nos posibilita crear ficciones-, hasta el punto que los problemas de la identidad personal bien pueden considerarse más como "dificultades gramaticales que como problemas filosóficos"⁷¹.

También la idea de *ser* indeterminado (no de este o aquel ente determinado) y la idea de *simplicidad* son *ficciones* de la mente: cuando las distintas partes del un objeto están ligadas por una estrecha relación, ese objeto actúa sobre la imaginación como si fuese un objeto simple e indivisible; entonces los hombres se imaginan un *soporte permanente de unión* en esa simplicidad, *centro* de las diferentes partes⁷².

32. Mas el mismo Hume no quedó satisfecho con la solución que ofreció al problema de la identidad personal, sin poder, por otra parte, presentar una solución mejor que lo sacara del escepticismo. Una vez aceptado el principio del empirismo ("*Toda idea se deriva de impresiones precedentes*"), y dado que "todas las percepciones son distintas", y que no tenemos ninguna impresión de un yo o sustancia permanente como algo simple e individual, es fácil deducir que no existe una idea positiva del "yo", fundada en la realidad única y permanente de algo real que se llame "yo".

Hume admitía que dado que cada percepción es distinta de otra, cuando él pasaba a explicar el principio de conexión que enlazaba unas con otras, su explicación era "muy defectuosa". El entendimiento es incapaz de descubrir conexión

⁶⁹ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 254. Cfr. SHAPERRE, D. *Empirismo y búsqueda de conocimiento en Teorema*, 1982, Vol. XII/1-2, p. 5-26.

⁷⁰ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 255. MONGIARDINO, N. *L'aporia epistemologica dell'empirismo secondo Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, II, p. 139-144. HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento*. O. C., p. 95.

⁷¹ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 260, 262.

⁷² HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 263.

alguna entre existencias distintas. "Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento de pasar de un objeto a otro"⁷³.

Por otra parte, la conciencia no es más que "un pensamiento o percepción refleja", la cual no hace surgir nada nuevo, sino solo descubre, o hace consciente, lo que ya previamente conocíamos.

33. Hume se encontraba sitiado por tres principios que él igualmente aceptaba:

- a) El valor, real y verdadero, de todo conocimiento procede de las impresiones de nuestras percepciones.
- b) Todas las percepciones distintas son existencias distintas; y
- c) la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas⁷⁴.

Dado que Hume, por un lado, no admitía ninguna idea innata, común a diversos entes reales; y dado que, por otro lado, todo lo real percibido es diverso (en lugar o tiempo) de todo otro real también percibido, no había forma de poder explicar la identidad (lo común), la unicidad permanente de un ente en medio de sus cambios.

La identidad no tiene, entonces, según Hume, ningún ser que la fundamente, ningún sujeto permanente. La explicación dada a la identidad solo puede ser psicológica: solamente puede explicarse mediante las conductas psicológicas que crean ficciones. De hecho, se dan colecciones de percepciones. El sujeto -y su identidad- es, en su raíz, solo un producto ficticio del hábito de relacionar; es la síntesis en el tiempo de esas percepciones: del presente, del pasado en miras al porvenir⁷⁵.

Para dar una explicación psicológica, era necesario recurrir a dos hechos que -para Hume, no requieren de mayor explicación-: la memoria y la imaginación, esto es, las facultades de reiterar nuestras impresiones en forma vivaz o debilitada. Además, ante lo compuesto, la imaginación tiene la libertad de separar lo simple de lo compuesto, de construir ideas nuevas sin fundamento en la realidad; y así sucede también con la identidad personal⁷⁶. La identidad, en efecto, es considerada por Hume como una cualidad en virtud de la cual dos ideas están conectadas en y por la imaginación, y dado que ésta recuerda en forma difusa a los entes de la memoria, es posible que allí aparezca esta cualidad común, en realidad inventada por la imaginación. La identidad es una relación universal; es el eje ficticio de todos los actos de un supuesto sujeto⁷⁷.

Hume, que había comenzado haciendo un análisis filosófico, esto es, acerca de lo que era (o no era) el problema del conocimiento, terminó dando una explicación solo psicológica del mismo, esto es, a partir de ciertos hechos contin-

⁷³ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 3, Sec. 6, n° 633, 636. Cfr. ROSENBERG, A. *Hume and the Philosophy of Science* en NORTON, D. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.64-89.

⁷⁴ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 1, n° 1; Book 3, Sec. 6, n° 636.

⁷⁵ Cfr. DELEUZE, G. *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*. Barcelona, Gedisa, 1981, p. 101.

⁷⁶ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Seco, 3.

⁷⁷ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Part. 1, Sec, 5, n° 14.

gentes (imaginación, tiempo, hábito, vivacidad) de los que no podía ofrecer ulterior explicación. Sobre la base de admitir "cierta cualidad asociativa" en los objetos, que -de un modo poco predecible- la Naturaleza los aúna, la imaginación aprende primero este modo de proceder, y termina luego el trabajo de relacionarlos⁷⁸.

El resultado final es el *escepticismo acerca de la propia razón* para combatir la fuerza y el hábito de la imaginación que hace a los objetos susceptibles de comparación (semejanza, identidad, espacio y tiempo, cantidad, calidad, contrariedad, causa y efecto, todos los cuales constituían formatos para la comprensión habitual del mundo)⁷⁹.

No había salida del callejón en que Hume se había metido. Solo quedaba la retirada: retroceder a las viejas creencias inseguras. Hume consideraba, por otra parte, que estos principios-creencias, que los hombres habitualmente utilizan de modo irreflexivo, eran después de todo, dignos de confianza: no eran lógicamente justificables, pero constituían necesidades psicológicas para imponer orden e inteligibilidad al mundo, para un hombre que precisaba pensar para sobrevivir⁸⁰.

La propuesta del idealismo subjetivo sobre la identidad

34. Emanuel Kant (1724-1804) intentó salir del escepticismo al que llevaban los supuestos admitidos por el empirismo inglés. En su búsqueda, advirtió que si los conocimientos se regían por las percepciones -siendo las percepciones actos de los sujetos- *el conocimiento no podía ser menos que subjetivo*: el conocimiento era lo que el sujeto sentía como modificación de alguno de sus sentidos. Kant decidió, entonces, *hacer una revolución copernicana en filosofía* y no admitir que solo los datos de los sentidos eran los que regulaban el conocimiento (como pretendía el empirismo); sino que además se requerían, como *condiciones de posibilidad* para que existiera el conocimiento: formas, categorías e ideas que trascendían la experiencia sensible.

Kant fue consciente de las necesidades tanto del empirismo como del racionalismo y llamó a su sistema filosófico *idealismo trascendental*, pues incluía principios (formas, categorías, ideas) que, al ser innatas, trascendían la experiencia sensible. Esos principios (o formas de percibir, conocer y pensar) constituían lo innato (o *a priori*) que era diverso de lo dado en los sentidos (lo *a posteriori*, lo que conocemos o materia del conocimiento). De este modo, las sensaciones eran trascendidas mediante estas categorías del conocer y éste adquiría un valor transubjetivo. Si se quería trascender el escepticismo era necesario admitir que todos los hombres, en efecto, nacían con las mismas condiciones de posibilidad de conocer (con las mismas formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento e ideas trascendentales de la razón).

⁷⁸ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Part. 1, Sec, 4, nº 10-11.

⁷⁹ Cfr. NOXON, J. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid, Alianza, 1997, p. 170.

⁸⁰ NOXON, J. *La evolución de la filosofía de Hume*. O. C., p. 24-25.

Todo conocimiento era, para Kant, un juicio, donde lo conocido del conocimiento era dado por los sentidos (lo que conocemos); pero las formas de percibirlo, conocerlo y pensarlo, eran innatas. Por ejemplo, en este juicio, "me parece que este hombre es morocho", la ubicación de "este" hombre la ofrece la percepción que actúa con las formas del tiempo y espacio y permite distinguir este hombre de otro. Que el hombre "me parezca morocho" o, por el contrario, rubio es un dato que lo ofrece un juicio de percepción subjetiva y no es innato. Pero la idea de "hombre" en cuanto es un (y no dos) sujeto (esto es, con permanencia) que sustenta (o sustancia) el color morocho es una categoría del conocer que el intelecto le añade al dato de la percepción. El intelecto, en efecto, no puede conocer a un hombre sin añadirle una categoría de cantidad (uno, varios o todos), de relación (sustancia, causa, etc.) y de modalidad (por lo que este hombre aparece no solo como posible sino también como real). La *identidad* de este hombre será posible gracias a la categoría de sustancia permanente (y a la toma de conciencia de esta permanencia), porque el cambio en el tiempo no podría percibirse sin la captación de la permanencia (esto es, sin la categoría de algo permanente que se aplica a este hombre). Su permanencia como sustancia es la que permitirá la fijación de la constancia del tiempo como supuesto de toda sucesión y simultaneidad.

De este modo, se puede afirmar que, para Kant, el entendimiento es la facultad de conocer poniendo bajo reglas las representaciones de los sentidos⁸¹.

35. Pero estas reglas (formas, categorías e ideas trascendentales), si bien eran transubjetivas (en el sentido de que eran las condiciones necesarias y universales para conocer, propias de toda la especie humana y no propias de una persona y no de otra), sin embargo, no se fundaban en los objetos o en la realidad. La realidad existe, para Kant, pero en sí misma no es cognoscible, sino más bien una incógnita. Ni los objetos ni la realidad imponen las formas o dan las formas al conocer de la mente humana. Por ello, se puede decir con razón que *estas formas de conocer* -aunque se las llame trascendentales- *son subjetivas*: esto es, propias de los sujetos humanos (no de los objetos), aunque iguales para todos y para cada uno de los hombres.

Las formas son las condiciones que todo sujeto humano impone a las cosas que conoce. Los conocimientos poseen dos aspectos unidos que no deben confundirse: a) los *contenidos* que proceden de los sentidos, b) pero conocidos en *formas* que no proceden de ese contenido. Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo sin embargo procede de ella: "*Wenn aber gleich alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung*"⁸².

36. Admitió Kant, pues, como innato no solo las *formas* de la *sensibilidad* llamadas *espacio y tiempo*; sino *doce categorías* del intelecto que daban fundamento a lo que Hume había constatado no lo tenían en la realidad y que atribuía a los trabajos de la imaginación: unidad, pluralidad, realidad, la relación de causa y

⁸¹ Cfr. PALACIOS, J. *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*. Madrid, Gredos, 1989, p. 108. MONTERO MOLINER, F. *El empirismo kantiano*. Valencia, Universidad de Valencia, 1973.

⁸² KANT, M. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, Band IV, 1977, Introd. n° 27, 15-17. Cfr. TORRETTI, R. *Kant*. Bs. As., Charcas, 1980. VILLACAÑAS, J. *La formación de la crítica de la razón pura*. Valencia, Universidad, 1980. MOLINER, F. *El empirismo kantiano*. Valencia, Universidad, 1983. ROSA, L. *La síntesis a priori. S. Tommaso e Kant*. Roma, Belardetti, 1970.

efecto, de sustancia y accidente, de posibilidad e imposibilidad, etc. Pero además de las formas de la sensibilidad con la cual percibimos y de categorías del entendimiento con las cuales conocemos, Kant creyó necesario admitir como *ideas innatas* de la razón pura (esto es, antes de que ella conozca algo de la realidad): la de alma (o idea-síntesis de los sucesos internos), el mundo (idea-síntesis de los sucesos externos) y Dios (idea-síntesis, suprema unificadora de la unidad, que otorga sentido a todo lo que se puede pensar).

37. Kant admitía que los objetos de las percepciones son diversos, distintos. En consecuencia, la idea del "yo" no podía surgir de la diversidad de los objetos de las percepciones. Postuló, pues, que el "yo" o "conciencia" es una condición trascendental para conocer; no es una percepción sino una "*apercepción*" o *condición de posibilidad de la unidad de lo diverso* de las percepciones.

"La conciencia es lo único que hace pensamientos de todas nuestras representaciones, y es en ella, por lo tanto, donde todas nuestras percepciones deben encontrarse en el sujeto trascendental; fuera de esta representación lógica no tenemos ninguna otra del sujeto en sí mismo, que es la base del yo, como de todos los pensamientos en calidad de *substratum*"⁸³.

De la experiencia no es posible derivar la *unidad necesaria del sujeto*, como la condición de posibilidad de todo pensamiento. El yo aparece en todo pensamiento, como sujeto de los actos de conocer, como *condición anterior* a todo pensamiento, pues todo pensamiento supone alguien que lo piense. Sin la unidad del sujeto no podríamos decir "yo pienso". "Ese yo lo suponemos en todo pensamiento".

El *sujeto trascendental (o conciencia trascendental)* no es una constatación empírica del yo (no es una experiencia, sino que "antecede" a toda experiencia que podamos hacer sobre nosotros, como "una condición simplemente subjetiva", esto es, como un sujeto pensante en general, que luego, con los objetos de las percepciones se cargará de contenido empírico. "Yo" (del yo pienso o conciencia) es una expresión "vacía de todo contenido y que puedo aplicar a todo sujeto pensante"⁸⁴.

"La conciencia de sí mismo en general es, por tanto, la representación de lo que es la condición de toda unidad, siendo incondicionada en sí misma... En lugar de conocerse el yo por las categorías, aquél conoce a éstas, y por ellas todos los objetos en la unidad absoluta de la *apercepción*, y en consecuencia, *por él mismo*"⁸⁵.

⁸³ KANT, M. *Kritik der reinen Vernunft*. Parte II, Libro II, Cap. I, n° 221, 20. Cfr. MARTINS, C. *O conceito de sujeito em Kant* en *Veritas*, 2004, n° 2, p. 195-204.

⁸⁴ KANT, M. *Kritik der reinen Vernunft*. Parte II, Libro II, Cap. I, n° 223, 30-38. Cfr. SEGURA, A. "Identidad y relación en Kant". *Los juicios sintéticos a priori como principios. Einleitung n. 5* en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, n. 199, 1995, p. 43-68.

⁸⁵ KANT, M. *Kritik der reinen Vernunft*. Parte II, Libro II, Cap. I, n° 250, 27-35.

38. Para Kant, es persona quien tiene *conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos*. Esto hace a la persona un ser moral, responsable de sus actos en diversos tiempos y lugares. La identidad de la persona se encuentra, pues, en su propia conciencia. La identidad de la conciencia de sí mismo, en diferentes tiempos, es una condición formal de los pensamientos de esa persona y su encadenamiento natural; pero no prueba la identidad numérica del sujeto: éste puede cambiar y, sin embargo, podrá seguir llamándose “yo”, esto es, conservar el pensamiento del sujeto precedente. El fundamento del yo se halla en la unidad sintético-originaria de la apercepción y, en ese sentido, el yo refiere a la unidad pura que se refiere a sí misma, como el yo pienso que acompaña a todas las representaciones; pero ello no quita que se dé también la experiencia de la identidad del yo en la autorreflexión, como experiencia empírica del sujeto cognoscente, que se abstrae de los posibles objetos del mundo y se vuelve sobre sí mismo como objeto único⁸⁶.

La identidad, la permanencia del sujeto libre y responsable, nos posibilita hablar de persona y de moralidad, de la imputación consecuente por las acciones que previamente realiza la misma persona. En efecto, “la personalidad psicológica no es más que la facultad del ser que tiene la conciencia de sí mismo en los diferentes estados de la identidad de su existencia”⁸⁷.

Algunas secuelas del idealismo subjetivo sobre la identidad y la reacción de Karl Marx

39. Nos ocuparía mucho espacio avanzar sobre las numerosas secuelas de la concepción idealista de la identidad. Permítasenos mencionar, solamente y brevemente, algunas ideas del idealista subjetivo -sucesor de las ideas de Kant- Johann G. Fichte y la reacción de Carlos Marx al idealismo, respecto de la concepción de la identidad personal.

Fichte (1762-1814) intentó avanzar en la línea de pensamiento iniciada por Kant. Reconoció que admitir con Kant que, por un lado, existe la realidad y, por otro, que ella es, en sí misma, incognoscible, era algo inútil y hasta contradictorio: Si se sabe y afirma que existe ¿cómo puede afirmarse luego que es incognoscible? Fichte propuso admitir que la verdadera realidad es el “yo” que conoce. *El mundo tiene sentido desde el yo*: el yo da el sentido a los objetos, al mundo; y *este dar sentido es hacerlo ser*. Por ello, Fichte intentó avanzar en el estudio del yo y reducir las numerosas categorías kantianas a un solo *fundamento*: el “yo”, considerado como “autogénesis”. La filosofía no puede comenzar sino suponiendo al yo, como de algún modo lo había establecido Descartes. Pero el “yo” no es un hecho (*Tat*), o sea, lo que necesita que lo funda-

⁸⁶ Cfr. HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid, Tecnos, 1992, p. 14.

⁸⁷ KANT, I. *Principios metafísicos del derecho*. (2ª parte de la *Metafísica de las costumbres*). Bs. As., Amiracle, 1974, p. 32.

menten; sino un principio (*Tathandung*: un hecho palmario, originario, una acción productiva, una autogénesis)⁸⁸.

40. Fichte admite que el *yo* "no está fundado en nada más alto". El *yo* es la actividad en sí. Todo lo que se conozca lo supone y lo supone activo: si no fuese activo no se sabría *yo*, no sería *yo*; pues ser *yo* supone saberse.

"Así, para el *yo*, ponerse a sí mismo es una pura actividad. El *yo se pone a sí mismo*, y es en virtud de este simple poner por sí mismo; e inversamente: el *yo es y pone su ser*, en virtud de su puro ser. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción y hecho son una sola y misma cosa; y por esto, "yo soy" es la expresión de una autogénesis"⁸⁹.

Existe ante todo un *yo* indivisible, puro sujeto (aún no empírico, sin conciencia de sí). El sujeto puro, o conciencia pura o absoluta, es *el mero poder conocer*, pero que aún no conoce nada conscientemente. Fichte afirma casi paradójicamente: "La conciencia pura nunca llega a la conciencia". Para conocer de hecho y tomar conciencia de sí, el *yo* necesita poner algo contrario al *yo*: un no-*yo* u objeto. A partir de esta contraposición, surge la posibilidad de un *yo* divisible, la posibilidad de la conciencia del *yo* empírico, de su identidad, en cuanto opuesto al mundo.

En este contexto, *la identidad del yo se funda en la conciencia*, conciencia que el *yo* (primero absoluto, inconsciente, con identidad fundamental) hace surgir generando, al mismo tiempo, una dupla: 1) un no-*yo* u objeto y 2) el *yo* o sujeto consciente, con identidad empírica.

"¿Qué era *yo* antes de llegar a tener conciencia de mí mismo? La respuesta natural a esto es: Yo no era en absoluto; pues *yo* no era *yo*. El *yo* es en la medida en que tiene conciencia de sí"⁹⁰.

Fichte estima fundar todo su sistema filosófico en principios lógicos fundamentales: "El principio de identidad, que fundamenta todo lo demás"; y luego el principio de oposición. Fichte cree que todos admiten el principio " $A=A$ ", como una proposición absolutamente cierta e indudable. En realidad Fichte no justifica la identidad, sino que la supone como el modo de ser fundamental del *yo*.

⁸⁸ Cfr. FIGHTE, J. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. En *Johann Gottlieb Fichtes-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich V. Verlag, 1964-1972. En español seguimos la edición: *Doctrina de la ciencia*. Bs. As., Aguilar, 1975, p. 13, nota. FIGHTE, J. *El destino del hombre*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976. FIGHTE, J. *Primera y segunda introducción de la Doctrina de la Ciencia*. México, Universidad Autónoma de México, 1964.

⁸⁹ FIGHTE, J. *Doctrina de la ciencia*. O. C., n.º 6, p. 16. Cfr. ROSMINI, A. *Logica*. Roma, Città Nuova, 1995, n.º 51. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883, p. 217. GUEROULT, M. *Études sur Fichte*. Paris, Aubier, 1974. PAREYSON, L. *Fichte. Il sistema della libertà*. Mursia, Editore Milano, 1976.

⁹⁰ FIGHTE, J. *Doctrina de la ciencia*. O. C., n.º 7, p. 17. Cfr. WAGNER, F. *Der Gedanke der Persönlichkeit der Gottes bei Fichte und Hegel*. München, Gutersloh, 1991.

Como se advierte, se trata de un *idealismo*. El ser es igual o idéntico al ser; pero Fichte aplica ese principio lógico al yo. El "yo" es la "idea del yo" que el yo se hace contraponiéndose a un no-yo. La realidad del yo, y la actividad del yo es dialécticamente integrada en la idea del yo: y esta idea del yo se constituye en el principio de todo el sistema filosófico. *Es propio del idealismo confundir la realidad con la idea de la realidad*; porque el idealismo estima que una realidad que no es conocida no es en absoluto: lo que es, es en una idea (idealismo). En el caso que nos ocupa, el idealismo subjetivo de Fichte confunde la *idea del yo* y la *realidad del yo*, hasta el punto de que ambas cosas resultan ser solo idea, conciencia de ser yo. En el idealismo, la realidad se vuelve lógica y la lógica es realidad.

El *idealismo* puede expresarse con palabras de Fichte: "El yo es fuente de toda realidad"⁹¹, porque es activo; la realidad es la actividad del yo. Esta actividad produce también realidad (por ejemplo, el no-yo) y este no-yo produce a su vez la conciencia de la identidad empírica del yo. El *ser* (todo el ser) se reduce, en el idealismo subjetivo de Fichte, a un *devenir del yo* que nunca puede salir completamente de sí.

Por cierto que Hegel avanzó más aún en esta dirección, más no deseamos extendernos aquí en demasía. La relación entre la diversidad (el diverso, el otro) y la identidad suele implicar un proceso dialéctico que se desarrolla históricamente. Según Hegel, la identidad es autoconciencia de la propia permanencia y requiere de otra autoconciencia, porque "sólo es en cuanto se la reconoce"⁹² ante otra conciencia; cuando se reconoce como distinta. *La identidad requiere la alteridad convertida en diversidad*. La identidad y la diversidad son el resultado de la interacción y, en esa interacción, se constituyen⁹³.

Una primera forma de identidad se da en la autoconciencia estoica, (como libertad de pensamiento encerrado en sí misma); la segunda forma de identidad es la escéptica, propia del amo en relación con el siervo, en la cual, para afirmarse como en sí, se superpone al siervo; la tercera forma de identidad aspira a superar la dualidad y, asumiendo, en una síntesis superior, el en sí y el para sí, se concibe como ella misma, como espíritu. Llegar a la plena identidad es llegar a saberse espíritu, plena libertad.

41. Si Fichte y Hegel redujeron el *ser real del yo* a la *idea del yo en su devenir*, idea que él mismo producía (de modo que el hombre es lo que él piensa de sí: idealismo, aunque lo haga en un devenir histórico), Carlos Marx (1818-1883) trató de explicar la identidad del yo recurriendo a *las fuentes y los medios materiales de producción* que del sujeto hacían un yo en el transcurso de la historia de modo que el hombre termina siendo la concepción de sí mismo, pero mediando su concreción material (materialismo histórico). El hombre no se libera sólo con el pensamiento sino que requiere, además, una libertad real, y esta libertad se va consiguiendo en un proceso dialéctico e histórico, que es lento, y es una lucha por el poder sustentado en las fuentes económicas.

Carlos Marx y Federico Engels fueron conscientes de las premisas de las que partían. Ellos partían de: 1) hombres reales, 2) con organización corpórea, 3)

⁹¹ FICHTE, J. *Doctrina de la ciencia*. O. C., Segunda parte: *Fundamento del saber teórico*, n.º 4, C, 4, p. 44.

⁹² HEGEL, G. *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1973, p. 113. UGARTE, A. – HERNÁNDEZ, A. *Eticidad y saber en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Rosario, UNR, 1997, p. 64.

⁹³ Cfr. HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Op. Cit., p. 15.

que se diferencian de los animales “a partir del momento en que comienzan a producir sus medios de vida”. 4) El modo en que viven los hombres depende tanto de lo producen como del modo cómo lo producen: “Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”. 5) “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”⁹⁴.

42. Según Marx, la *conciencia*, pues, de cada persona, lo que ella es y estima ser (su identidad) no es ante todo una conciencia individual, sino primeramente *social*, determinada *por las condiciones económicas* de la sociedad en la que vive. De esa sociedad surgen los valores (lo que vale) y los anti-valores.

En consecuencia, lo que el individuo piensa de sí, *su propia identidad, tiene sentido desde el ámbito social y económico*, y no desde su yo íntimo individual. Si el individuo estima que su conciencia es algo individual (lo que él piensa de sí mismo, su yo individual y sus actos) se equivoca. Incluso sus actos de acomodación a la situación social o de revolución social, no se originan más que en los conflictos a los que llega la condición económica de cada sociedad en cada época. No se pasó, por ejemplo, de la condición de esclavo a la siervo o de proletario, por un mero cambio de conciencia sobre la condición humana; sino por un cambio en las formas de producción económica: el mantenimiento del esclavo ya no fue económicamente útil a la *sociedad medieval*. No era útil tener al esclavo atado con cadenas y alimentarlo para que trabaje; fue más útil dejarlo sin cadena, pero, como siervo, sin poder abandonar legalmente la tierra de su señor, dándole a éste lo que cosechaba. Tampoco el siervo resultó ser económicamente útil a la *sociedad moderna*, la cual prefirió generar el proletario, pagándole solo las horas de mano de obra al precio que el burgués quería. Cada época generó así la idea de lo que debe ser el trabajador (y su identidad) y lo que era el que poseía (y su idea de clase y dignidad propia), según las fuentes y medios de producción que poseía la clase dominante.

“Del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de la revolución por su conciencia, sino, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción”⁹⁵.

43. “La conciencia es, ya de antemano, un producto social”⁹⁶ y como la identidad no es más que la toma de conciencia de lo que uno es, se sigue como consecuencia que también *la identidad* (la idea que cada uno se hace de sí mismo) *es un producto social*.

La conciencia es primero gregaria o tribal, como lo es la sociedad; pero cuando se privatizan los bienes y medios de producción también *se privatizan las conciencias* y el hombre comienza a tomar conciencia de sí por oposición a los demás. Considera su ser, entonces, como propio y se lo apropia, y cuanto más

⁹⁴ MARX, K. – ENGELS, F. *La ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, p. 26.

⁹⁵ MARX, K. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Bs. As., Pasado y Presente, 1974, p. 36.

⁹⁶ MARX, K. – ENGELS, F. *La ideología alemana*. O. C., p. 30. MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos* en FROMM, E. *Marx y su concepto del hombre*. México, FCE, 1970, p. 127.

apropia su ser más cree ser él mismo. La conciencia de ser humana se convierte entonces en una relación de producción, apropiación y consumo: *se es más cuanto más se tiene y más se consume* ante los demás que no lo pueden hacer en la misma medida. "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época"⁹⁷: esas ideas establecen quien es el tipo o modelo de hombre que hay que ser o aspirar a ser. Quien no se identifica con esas ideas no encuentra sentido ni es apreciado en esa sociedad.

44. En consecuencia, *la idea de identidad no es valiosa en sí misma*. El idealismo nos ha hecho creer que solo existe una identidad personal: la que cada uno se construye. Pero la identidad personal es solo *un instrumento con el cual cada uno se identifica con su clase social*, por obra de la misma clase social. Mas esto resulta ser una *deshumanización* del hombre⁹⁸. Su identidad social impuesta es una *identidad enajenada o alienada*: es la identidad que la clase social dominante hace ideológicamente que surja en él como si fuese la propia y la natural⁹⁹. Ni el individuo ni la sociedad son entidades abstractas contrapuestas: "El individuo es el *ser social*"¹⁰⁰.

La sociedad burguesa es una sociedad fundada sobre la libertad para la posesión privada. El derecho de esta sociedad consagra la separación y el egoísmo. La libertad es concebida como poder hacer lo que no daña al otro, *considera al otro como un extraño*, como un enemigo en potencia, como quien me puede negar mi identidad que consiste en mi posesión privada.

Por el contrario, el hombre es el producto de su trabajo y de su sociedad (de ser socio), y en ellos encuentra su identificación; pero este trabajo y esta identificación no tienen que serles robados, alienándolos, esto es, encontrando una (pretendida y falsa) identidad en la idea de hombre como posible poseedor exclusivo, que los dueños de los bienes y medios de producción establecen e imponen en cada época¹⁰¹.

El pasaje de la identidad laboriosa de la Modernidad a la identidad light en la Posmodernidad

45. Cabe reconocer que actualmente existen problemas sociales propios del pasaje de la mentalidad moderna, (la cual poseía una concepción fuerte del valor de la persona y de la identidad personal) a una concepción *light* de la persona (entendida como máscara) en la mentalidad posmoderna.

La *mentalidad moderna* se gestó en Europa, con instituciones y modos de comportamiento, en las ciudades comerciales y bajo el clima del espíritu de los burgos (burguesía), que *había prestigiado la acumulación del capital, el deseo de conocer científicamente el mundo, el valor del trabajo, del esfuerzo individual y de la autonomía*¹⁰². Entonces tenía mucho sentido y valor ser uno mismo: alguien era

⁹⁷ MARX, K. – ENGELS, F. *La ideología alemana*. O. C., p. 48.

⁹⁸ MARX, K. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid, 1970, p. 125.

⁹⁹ Cfr. FROMM, E. *Marx y su concepto de hombre. Manuscritos económico-filosóficos*. México, FCE, 1970, p. 106.

¹⁰⁰ MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos*. O. C., p. 138.

¹⁰¹ GUIJARRO DÍAZ, G. *La concepción del hombre en Marx*. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 82.

¹⁰² Cfr. GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península, 1994, p. 26.

lo que lograba ser y poseer. En la mentalidad moderna predominaba una *concepción profana de la vida*, antropocéntrica, donde el cuerpo recuperó lentamente su lugar al lado del alma, donde la razón y la observación suplantaron a toda autoridad. La modernidad generó una *concepción optimista* de la historia considerada como progreso indefinido en manos de los hombres. Los filósofos iluministas creían que se podía *lograr un futuro mejor*, más humano (más racional y más libre), más universal, cosmopolita, sobre la base de *hombres con identidad propia, con deseos propios* que indirectamente aportan al bien común. Por ello, los filósofos de la burguesía propusieron (lo que fue el ideal de la revolución francesa) como valores fundamentales, para la sociedad y los individuos, *la libertad, la igualdad y la fraternidad*. Ciertamente era una igualdad entre burgueses o comerciantes y para ellos: el comerciante aparecía como lo típico del ser humano, como aquello a lo que podía llegar a ser todo ser humano para ser humano (inteligente y hábil para los negocios, constructor de su propio destino social).

Los pensadores modernos bogaban por una *ciencia objetiva*, por una *moral universal*, por una ley y un arte *autónomo*, sólo regulados por sus propias leyes, por una *organización racional del estado social y político* que influyera sobre el comportamiento laboral y cotidiano, de modo que éste también se hiciese más racional y menos primitivo.

Estas ideas modernas, sin embargo, se acompañaban de cierto romanticismo en el que *se privilegiaba la aventura de crear*, por contraposición a la tranquilidad del repetir monótonamente; la *identidad personal* a la confusión social o grupal; se apreciaba la pasión como motor de la vida, pero la mentalidad moderna trató de encauzarla bajo el *régimen de la razón*. El culto al héroe, al hombre que vive la vida intensa y arriesgadamente, es encuadrado en el marco de la nacionalidad y este hombre se presentó como modelo para posibilitar la identidad individual y social de los jóvenes.

46. Pero, para no pocos autores, en el siglo XX, después de la segunda guerra mundial hemos entrado en una época con *mentalidad posmoderna*. Con estos términos se está indicando que aún vivimos como una *prolongación* de la mentalidad de la época moderna; pero esta prolongación es interpretada diversamente: como decadencia, como superación, o como abandono de la modernidad¹⁰³.

La posmodernidad se caracteriza por un fuerte desarrollo de las fuerzas productivas (propiciado por entidades anónimas, frecuentemente multinacionales) que, a través de la automatización y la cibernética, producen una ingente riqueza material y una *modificación en las relaciones sociales*: disminución de la cantidad de obreros agrícolas e industriales, aumento de profesionales, técnicos y científicos al servicio de sus intereses. Los artículos en serie se producen en mayor cantidad (pues existe más población y mayor consumo), pero esas series son más cortas: se someten a una constante innovación tecnológica, de modo que los artículos se tornan rápidamente obsoletos¹⁰⁴.

¹⁰³ Cfr. DAROS, W. *La educación integral y la fragmentación posmoderna en Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 1997, n° 171, p. 275-309. DAROS, W. *El saber y el aprender posmoderno en CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania, 1997, n. 31, p. 79-96.

¹⁰⁴ Cfr. OBIOLS, G. *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*. Bs.As., Kapelusz, 1993, p. 15. LYOTARD, J.-F. *La condición postmoderna*. Bs. As., REI, 1987. LIPOVETZKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986. FINKIELKRAUT, A. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1990. SEBRELLI, J. *El asedio a la modernidad*. Bs. As.,

El cambio acelerado y buscado en sí mismo, como un valor, *dificulta la identidad* de los individuos por falta de permanencia y por saturación de modelos que duran breve tiempo.

La aceleración de los tiempos, de las conductas, de los cambios genera inestabilidad psicológica y temor: "La perspectiva de verse abrumado por angustias que afectan a las mismas raíces de nuestro coherente sentido de 'estar en el mundo'"¹⁰⁵.

El conocimiento y los capitales son las fuerzas de producción, pero se requiere que ese conocimiento hecho información *circule rápidamente*, penetre como una *compulsión* y genere *nuevas necesidades y deseos* en los clientes. En el trabajador, se requiere una buena información general e inventiva; también flexibilidad de modo que pueda *adaptarse rápidamente a nuevas tecnologías* durante toda su vida productiva. Resulta cada vez más difícil identificarse (adquirir la propia identidad) mediante una profesión ante exigencias rápidamente cambiantes.

Para algunos autores, la sociedad posmoderna es una prolongación de la moderna, donde la ciencia unida a la técnica, genera *tecnologías posindustriales*, automatizadas.

Otros autores prefieren llamar a esta etapa *capitalismo tardío o avanzado*, donde el capital mueve a la sociedad bajo su aparente forma democrática¹⁰⁶. Por ello, esta sociedad es incompatible con regímenes fuertemente burocratizados o políticamente autoritarios. Requiere, por el contrario, innovación constante, decisiones rápidas y descentralización, en un clima de competitividad y consumo crecientes. El autoritarismo (la autoridad y abuso de autoridad) lo ejerce ahora el capital, aunque bajo un velo democrático de libre oferta y libre demanda. Mas a quien no heredó capital solo le quedó la libre posibilidad de ofrecer las solas fuerzas de trabajar o morir. La libertad (para comerciar), la igualdad (ante la ley), la fraternidad (entre los que comercian) quedó reducida.

47. La *posmodernidad* está, según otros autores, signada por el desencanto: advierte que los ideales de la modernidad no se cumplieron. La misma sociedad, entendida como conjunto de personas unidas al menos por la necesidad de la sobrevivencia, no sabe hacia dónde se dirige, quién la dirige, ni lo que puede lograr.

Aunque se quiere afirmar que se ha llegado al final de las ideologías (tras la caída del muro de Berlín), la sociedad posmoderna es económica y políticamente liberal. Lo que le interesa a los que tienen poder (económico y político) es la libertad (económica y política) para negociar sin límites sociales. La ideología liberal o neoliberal sigue fuertemente vigente imponiendo la idea que la libertad de comprar y vender es lo mejor para todos (poseedores y desposeídos), y no solo para los que tienen (poseedores) para comprar o vender. Para algunos críticos de la posmodernidad, el clima posmoderno sirve para cubrir un *pragmatismo contextual neoconservador*, donde los que más tienen económicamente tendrán más aún, mientras los desposeídos pasarán más horas trabajando para consumir las

Sudamericana, 1991. HABERMAS, J. *La modernidad, un proyecto incompleto* en FOSTER, H. y otros. *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1986. VATTINO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1987. GONZALEZ, H. (Comp.) *Los días de la comuna*. Bs. As., Pontosur, 1987.

¹⁰⁵ GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península, 1994, p. 54. Cfr. DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?* Rosario, CONICET-CERIDER, 1999.

¹⁰⁶ Cfr. HABERMAS, J. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid, Cátedra, 1999. HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999.

necesidades ficticias que las largas horas de televisión le presentan como necesidades imprescindibles para ser humanos¹⁰⁷.

Más lo que ella misma produce (sus bienes materiales) parece fraccionarla más en dos grandes grupos: A) Los que consumen (y para ello deben trabajar siempre más con menos sueldo, y son mayoría) y B) los que generan crecientes ganancias con lo que se produce (y son una minoría anónima) o incluso sin producir (jugando en la bolsa y generando un creciente capital sin producción). En este contexto, conviene que la cultura contemporánea parezca hallarse más allá de los grandes proyectos, de las utopías, de los planteamientos políticos revolucionarios.

Los jóvenes hoy parecen interesarse cada vez menos de los grandes "relatos" o *ideologías de la modernidad*: la ideología de origen hegeliano (la historia humana es una marcha necesaria hacia el espíritu de libertad); la de origen marxista (la emancipación de los trabajadores y la lucha por una sociedad sin clases); y la de origen positivista (bienestar para todos fundado en el saber científico y en el desarrollo industrial).

Este desencanto llegó también a las instituciones escolares: cada vez parece interesar menos la *búsqueda del saber por el saber* (propio de las pedagogías idealistas); la emancipación de la *escuela material y socialmente productiva* (propia de las pedagogías de tendencia socialista); la escuela con conocimientos científicos y técnicos, centrada en la biología y psicología del alumno, despreciadora de todo lo metafísico, amante de lo útil (propio de las tendencias positivistas y liberales). Esta última tendencia, que se corresponde con la mentalidad moderna, aún en boga, tiende a debilitarse. Culturalmente parece no saberse para qué finalidad educar ni cómo: de hecho cada uno se deja impregnar por el narcisismo individualista.

La modernidad se produjo en Europa pero avasalló a las culturas débiles de los demás continentes; mas donde existieron culturas autóctonas fuertes la modernización fue solo exterior y hoy, ante el colapso de la modernidad, *reaparecen los particularismos culturales*, matizados con *protestas ecológicas*. Con frecuencia, en efecto, se ha visto a la modernidad como una tendencia a la destrucción de la naturaleza y como una filosofía de muerte, armamentista y militarizante. En este clima de reacción, tienen cabida los movimientos orientalistas, el encuentro consigo mismo, la liberación personal de toda ideología política o religiosa y la búsqueda de una felicidad, si es posible, inmediata.

Los hombres de la modernidad hablaban de *futuro, de ideales, de proyectos, de progreso, de ciencia*; los hombre de la posmodernidad son jóvenes (dada la explosión demográfica, la mitad de la población tiene menos de 30 años) y hablan de *reciclaje, relax, imagen, consumo, final de la historia, feeling, look, feedback, autosalvación...*

48. La *cultura posmoderna* es una *cultura de la imagen*: la identidad que surge -y que importa- es la *identidad de la imagen siempre joven*. Los medios audiovisuales son un instrumento hegemónico de comunicación masiva. Ellos son omnipresentes. La consigna es: "no lo diga; muéstrese". La imagen no está destinada a perdurar, sino a provocar un impacto y manejar la conducta; por ello la identidad

¹⁰⁷ Cfr. MARDONES, J. *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Editorial Sal Terrae, 1988, p. 75.

por la imagen es una *identidad light*, sujeta al cambio, en constante lucha contra el tiempo.

Para Richard Rorty, la identidad es el fundamento de la solidaridad; pero la identidad es solo "una *identificación imaginativa con los detalles de la vida de los otros*, y no el reconocimiento de algo previamente compartido"¹⁰⁸. Esta identificación combina el *aborrecimiento de la crueldad con el sentimiento de la contingencia del yo y de la historia*. No se da un yo no empírico: un núcleo metafísico o espiritual de la persona¹⁰⁹. El mismo yo no es sustancial ni idéntico, sino contingente. Eso que llamamos "yo" no tiene una esencia fija; sino que es un "poema", una creación, una contingencia, algo que acaece y contingentemente está donde está y habla como lo hace. La identidad del yo no es una identidad en sí misma; ella es relativa a un contexto y a una descripción: el yo es la imagen que cada uno se hace, en un proceso flexible, como ya lo había afirmado Dewey. En la realización de esta imagen ayuda no poco el sentimiento de confianza que el entorno (especialmente el familiar) ofrece a cada uno.

"Cualquier yo puede incluir dentro de sí un número indeterminado de yoes inconsistentes y disposiciones no armonizadas... Freud nos ayudó a percatarnos de que sólo aparecen psicópatas -individuos cuya concepción de sí mismos no incluye consideración alguna por los demás- cuando faltan el amor de los padres y la confianza que este amor despierta en el niño"¹¹⁰.

La identificación que cada uno hace de sí en relación con los demás (con sus inclusiones y exclusiones) es la base de la moral y de los derechos humanos. Éstos constituyen un modo práctico y útil de resumir determinados aspectos de nuestras prácticas reales o propuestas de exclusiones o inclusiones. La fraternidad y la igualdad son la base para la organización social¹¹¹.

En la cultura posmoderna de la imagen, la publicidad misma, por otra parte, es aceptada no ya como transmisora de verdades, sino como arte y ya no escandaliza a nadie. Ella trata de venderse y -para ser ella misma- debe cambiar constantemente sus formas, aunque centrándose en los jóvenes como modelo de lo humano, porque, en realidad, constituyen el mayor número de clientes de la publicidad.

El predominio de la imagen -y el intento que cada uno realiza, para identificarse en ella- se advierte también en la *acentuación por el tiempo presente* y por la *estética superficial del cuerpo físico y su reciclaje*. Todos desean tener veinte años, quitarse por lo menos dos décadas de vida de la superficie de la piel: cirugía plástica, cirugía estética, cirugía reparadora, implantes de cabello, lentes de contacto, opciones para mantenerse siempre jóvenes como saunas, masajes, yoga, jazzdance, workdance. El nudismo, como partida complementaria, se en-

¹⁰⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 208. Cfr. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 272.

¹⁰⁹ RORTY, R. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona, Ariel, 2000, p. 207..

¹¹⁰ RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. O. C., p. 208.

¹¹¹ RORTY, R. *El pragmatismo, una versión*. O. C., p. 65, 218.

cuentra en ascenso: soy mi imagen. Lo que tengo es mi imagen; con ella puedo seducir; y *seducir, fascinar* se convierte en sinónimo de *ser más*.

El individuo posmoderno se concibe y *se identifica como un cuerpo* que necesita constantemente satisfacer sus necesidades, el cual se va consumiendo irremediamente con el tiempo: de ahí el temor a la vejez, a la adultez, a la muerte y la preferencia por la eutanasia. En la modernidad, lo importante era ser persona (profesional, valer por lo que se hace y produce); en la posmodernidad, lo importante es parecer, aparecer, seducir y de la persona solo queda la máscara, la fachada sin un yo idéntico, interior, con sus propias ideas, capaz de ser él mismo y ser feliz siéndolo con esas ideas que eran suyas.

49. La *modernidad* exaltaba la identidad social o de clase, mediante el ahorro, la conciencia de sí, el honor, el cultivo esforzado de la persona para ser competente y ganarse una situación social propia. La sociedad *posmoderna* estima el crédito: incluso, a través de las tarjetas de crédito, éste se vuelve mágico, automático. La persona es ese conjunto de tarjetas, lo que posee. Hoy más que antes, la publicidad le propone al hombre, una vida sin esfuerzo -que ya criticaba Kant-: adelgazar sin esfuerzo, estudiar idiomas sin esfuerzo, dejar de fumar sin esfuerzo, lograr la felicidad en una playa, con bebidas exóticas, cuerpo soleado y atractivas jóvenes.

Antes el individuo valía, y concretaba su identidad, en cuanto se integraba a pautas (culturales, morales, estéticas, sociales) universales, en la voluntad general, hecha propia. En la posmodernidad se exalta la expresión libre sin límites: cada uno expresa sus deseos, sus preferencias, sus gustos, hace expresión corporal. Lo que importa es expresarse: gritar o cantar es lo mismo. Más bien que ser uno mismo, pensarse como uno mismo, cada uno se siente como uno es aquí y ahora. La *identidad del posmoderno* es eso que siente aquí y ahora, sin memoria fuerte por lo que ha sido o será.

La exaltación de los particularismos ha alejado el ideal iluminista de una vida guiada por la racionalidad, la cual se rige por alguna objetividad que puede ser criticada, compartida o no. La posmodernidad se rige por los *feelings*.

"Vivimos en la hora de los *feeling*: ya no existe verdad ni mentira, estereotipo ni invención, belleza o fealdad, sino una paleta infinita de placeres, diferentes e iguales. La democracia que implicaba el acceso de todos a la cultura se define ahora por el derecho de cada cual a la cultura de su elección (o a denominar cultura su pulsión del momento)".¹¹²

Ya no interesa que los hombres sean sujetos autónomos, *sino que satisfagan los placeres inmediatos, con el menor esfuerzo posible*, que den satisfacción a sus pulsiones. Todos quieren *vivir ya, aquí y ahora*, conservarse joven, no esperar el futuro, ni pensar en un hombre nuevo¹¹³. Los deseos y las personas pasan como deslizándose, sin matices, sin ídolos ni tabúes, sin tragedias, por lo que no hay lugar para las revoluciones ni para los compromisos.

¹¹² FINKIELKRAUT, A. Op. cit., p. 121. Cfr. Mc LAREN, P. *Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna* en *Cuadernos*, 1994, n. 1, p. 1-93.

¹¹³ LIPOVETZKY, G. Op. cit.. Prefacio.

En esta *mélange* de sentimientos, el hombre moderno es estimulado a revitalizar las *concepciones orientalistas* que le aseguran una visión naturalista, ecologista y holística de la vida. El hombre encontrará, entonces, su realización renunciando a ella e integrándose a la naturaleza, disolviéndose como individualidad en las fuerzas cósmicas, entrando así en un equilibrio universal con las demás especies, todo lo cual es un signo más de la debilitación del valor de la identidad.

50. La *modernidad* proponía como *modelo social al adulto*: el niño y el adolescente deseaban llegar a ser -cuanto antes- adultos, lo que le posibilitaba influir socialmente, ser independiente, poder obrar como ciudadano, decidir.

La *posmodernidad* propone, por el contrario, *al adolescente como modelo*: hay que llegar a la adolescencia para instalarse en ella para siempre. La adolescencia (sobre todo en los adolescentes de la clase media urbana o rica) no es ya algo incómodo ni algo de paso; no es una crisis sino un estado. Los jóvenes de bajos ingresos quedan fuera de este proceso y deben integrarse rápida y bruscamente a un trabajo o son marginados. Lo hermoso es lo muy *joven* y hay que permanecer en ese estado cuanto se pueda y como se pueda. Los adultos deben aprender de los adolescentes ese *saber ser jóvenes*. La publicidad está dirigida a la adolescencia y a la mentalidad adolescente.

Para el mercado de consumo es bueno que la adolescencia dure mucho tiempo: por una parte, no hay trabajo suficiente para integrar a los jóvenes al mundo del trabajo y para ganar la independencia económica; y, por otra, los jóvenes necesitan divertirse y gastar, mantenidos por padres que aún no han sido excluidos del sistema económico. No pocos utilizan el robo casi sistemático, a pequeña escala, para sostenerse fuera del hogar o para cubrir sus gastos en droga, lo que genera un creciente estado de inseguridad social.

Estos jóvenes *postergan, pues, las responsabilidades* mientras disfrutan de las comodidades, de lo bueno de la infancia y de la libertad (de tiempo, de movimiento, de sexualidad, de defender una ideología si esto le agrada) de los adolescentes. ¿Para qué salir de esa forma de vida? Algunos Estados del Norte de Europa, no pudiendo controlar la corrupción y la droga, proponen legalizar el consumo de droga e incluso regalarla para el consumo diario. Por otra parte, la *creciente frustración sexual* ante el peligro incurable del sida, hace surgir otros medios de evasión como la realidad sexual virtual.

Con la posmodernidad la *adolescencia tiende a prolongarse*: algunas personas a los 30, o más años, no han logrado una independencia económica ni una estabilidad afectiva. Los padres, a los que se les han reducido los sueldos (estatales o privados), y se les ha casi anulado la jubilación digna (a la que habían aportado por 30 ó 40 años), no solo no pueden resistir la situación económica, sino que también ha perdido la confianza en el Estado que los abandona, como abandona para todos los seguros de salud, seguridad social, educación y justicia eficiente. La corrupción y la exclusión parecen crecer mientras continúa la fiesta de unas pocas firmas o empresas anónimas que cotizan en alza en la bolsa de comercio, con ganancias fabulosas más o menos legalmente resguardadas. Se estima que si no se resguarda el capital tampoco se podrá ayudar a las personas.

En la posmodernidad *las cosas parecen hacerse al revés* de lo que se hacía en la modernidad. En la modernidad, el hombre se apresuraba por estudiar con seriedad, por recibir un título, por conseguir luego un trabajo que le diese inde-

pendencia, por ahorrar y comprarse una propiedad; luego pensaba en buscar una novia y después de conocerse mutuamente por algún tiempo, se establecía un compromiso de casamiento y después el casamiento; luego venían los hijos, etc.

En la posmodernidad, los jóvenes forman rápidamente parejas sin estabilidad alguna; si tienen un hijo, van a convivir con los padres que siguen sosteniéndolos económicamente; con el tiempo quizás logran algún trabajo (temporario las más de las veces); luego la pareja se disuelve o cada cual piensa en estudiar, lo que hacen sin continuidad, ni asiduidad, ni vocación o posibilidad de investigación, sino con la esperanza de obtener una mejor situación de empleo, tratando de estudiar en medio del rumor de la atención de los hijos y de los ruidosos programas televisivos. Lo que importa es la sobrevivencia en un clima, en lo posible, siempre joven: el amor al estudio, el amor al saber, la investigación de los hechos, eso "de buscar la verdad" suena como algo muy lejano y pasado, inútil, o en todo caso, imposible.

51. La tesis sostenida por Obiols¹¹⁴ consiste en afirmar que *la falta de identidad de los adultos*, la crisis en los valores, la ambigüedad sexual, el hedonismo, la exaltación del consumo y la falta de trabajo para los jóvenes aún no profesionalizados (que por lo tanto deben ser sostenidos por los padres), llevan a una *ausencia de conflicto* del adolescente para con el medio y con los padres y, por lo tanto, a una ausencia de la superación de la adolescencia para entrar en la edad adulta. En este marco sociológico, la personalidad psicológica no termina de integrarse, *permanece inmadura, sin identidad personal*, sin ideas propias y sin confianza en sí mismo, sin orientación hacia los demás.

"¿Cómo se consigue esa fe desde el punto de vista del desarrollo psicológico del ser humano? ¿Qué es lo que genera una sensación de seguridad ontológica que llevará al individuo a través de los cambios, las crisis y las circunstancias de alto riesgo? La confianza en los anclajes existenciales de la realidad en un sentido emocional y, hasta cierto punto, cognitivo se basa en una certidumbre en la fiabilidad de las personas adquirida en las experiencias tempranas de la niñez... la confianza básica, desarrollada por las atenciones afectuosas de los primeros cuidadores, vincula de manera decisiva la identidad del yo a nuestra estimación de los demás"¹¹⁵.

La "*realidad social*" se construye y con ella, paralelamente, se construye la identidad o yo de la persona. La realidad social es, en última instancia, un conjunto organizado de experiencias del niño con sus cuidadores y del adolescentes con su medio. Cuando la seguridad básica no tiene personas definidas y permanentes en quienes apoyarse, surge la *angustia*: un difuso sentimiento de temor ante la vida y los riesgos, lo que es un signo de una identidad no formada en la confianza básica, en el sentimiento del propio valer y ser. El ideal del yo, -que se construye consciente, inconsciente e históricamente-, es el yo que, como resumen de mis experiencias, yo quiero, deseo, espero que sea; y es *un componente esencial de la identidad del yo*¹¹⁶.

¹¹⁴ Cfr. OBIOLS, G. Op. cit., p. 56-57.

¹¹⁵ GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península, 1994, p. 55.

¹¹⁶ Cfr. FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata, Altamira, 1996, p. 109.

De la confianza básica, fundada en la rutina de los cuidados, apoyada en el no abandono físico y psicológico, surgirá la esperanza y el coraje de vivir. Mas esta confianza no es mecánica; por el contrario, es puesta en duda y entra en crisis, de manera especial en la adolescencia.

A los adolescentes se los ha clasificado¹¹⁷ de diversas formas:

a) Los *convencionalistas* nunca ponen en duda seriamente los valores de los adultos. Se adaptan a la sociedad, sin dramas, como ella es. No se oponen al orden (o desorden) establecido ni se sienten separados de los adultos. Disfrutan la adolescencia sin entrar en conflictos.

b) Los *idealistas* son rebeldes a la situación, insatisfechos con el estado del mundo y desean cambiarlo o bien se retiran a un mundo privado concentrándose en la satisfacción personal. Son iconoclastas, melancólicos y románticos o bien agresivos psíquica y físicamente. Aquí caben tanto los adolescentes reformadores, los defensores de los derechos humanos, como los pacifistas, los ecologistas, los voluntarios de la paz, o los hippies.

c) Los *hedonistas transitorios* se sienten ajenos al mundo, pero en vez de combatirlo lo dejan atrás, confiando que cuando ellos lleguen al poder cambiarán las cosas. Mientras tanto se dedican a gozar de su estado de adolescente; luego asumirán rápida y convencionalmente las obligaciones de los adultos.

d) Los *hedonistas permanentes* se apartan deliberadamente de la sociedad por toda la vida. Dedicar esa vida a la búsqueda constante de excitaciones (surf, esquí, alcohol, drogas, sexo, viajes). Este tipo de adolescentes parece crecer en la posmodernidad. No hay propiamente conflicto generacional. Los jóvenes huyen de los adultos pero no se enfrentan con ellos. Más que rebeldía hay *indiferencia*, incomunicación con los adultos; se cohabita neutralizando las relaciones. El adolescente piensa que no se puede entender al adulto y nada puede hacerse. Se habla entonces pero sin comunicarse, falta interés por entender y acercarse al otro, falta confianza en la razón. El amor y el odio han sido suplantados por la indiferencia, también en las instituciones escolares.¹¹⁸

52. En el pasado, la adolescencia era considerada una *edad crítica*: implicaba duelos o pérdidas que el joven debía lamentar y superar para llegar a la adultez. Con la posmodernidad, esos duelos parecen haber desaparecido. Así, por ejemplo, en la modernidad el *cuerpo* del adolescente no era admirable: la cara cubierta de acné, con brazos y piernas desproporcionados que no sabe donde ubicar. Hoy el cuerpo adolescente se ha idealizado, con piel fresca, sin marcas, cabello abundante cuerpo magro pero fuerte, en estado atlético y con plenitud sexual. Nada debe lamentar por perder el cuerpo de la infancia, ni tampoco debe desear nada del cuerpo de los adultos.

Tampoco hay duelo por *la pérdida de los padres de la infancia*, ni desea ser padre adulto, ni obtener una identificación mediante ellos. Mas bien son los mismos padres los que desean identificarse con los adolescentes: usan ropas de jóvenes, hacen deportes de jóvenes, no aceptan las pautas rígidas que le impusieron cuando fueron adolescentes, no poseen, por otra parte, ideas muy claras como para imponerlas. Esperan que el saber y la creatividad surjan mágicamente en

¹¹⁷ Cfr. STONE, L.-CHURCH, J. *El adolescente de 13 a 20 años*. Bs. As., Paidós, 1988, p.66. FOLLARI, R. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Bs. As., REI, 1990.

¹¹⁸ Cfr. DOLTO, F. *La causa de los adolescentes*. Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 164.

sus hijos adolescentes siempre que no se interfieran con ellos. Fomentan la independencia de sus hijos y buscan siempre más libertades incluso institucionalmente.

53. El fenómeno sociológico de *la posmodernidad genera problemas típicos también en el ámbito educativo*.

El niño, en su indefensión, tiene un sentimiento insatisfactorio de lo que es. Genera entonces un *yo ideal* en el cual refugiarse, omnipotente (con la omnipotencia del pensamiento) con el cual imagina poder satisfacer sus deseos que no pueden esperar. Esta estructura se organiza sobre la imagen infantil de la omnipotencia de los padres y se va acotando en la medida en que la realidad le muestra sus límites¹¹⁹. El niño se siente en el centro de un universo que, en su narcisismo, no admite a otros. Los medios de comunicación y la realidad cibernética virtual prolongan esta ilusión.

Ahora bien, la función de la acción educadora de los padres y maestros tiene la difícil tarea de posibilitar que el joven introyecte, sobre el yo, *el ideal del yo*: un modelo ideal de lo que ve y *de lo que desea ser*. Ese ideal del yo es el que mueve y provoca el esfuerzo, el reconocimiento de los otros, la postergación de los deseos inmediatos y su realización a través de un proyecto social de vida. Al no tener padres o adultos que aprecien la adultez, la responsabilidad, la resistencia a las frustraciones y dolores propios de toda vida, la identidad con el adulto no se logra.

Pues bien, la adolescencia debería terminarse con la *consolidación del ideal del yo*; pero, en la posmodernidad, ni los padres ni los maestros sostienen los valores del ideal del yo. Todo lleva a que se realicen las cosas sin esfuerzos, a que no se posterguen los deseos (para ello está el teléfono, la tarjeta de crédito, el taxi, los pedidos por internet a fin de conseguir inmediatamente lo que se desea). Los *deseos primitivos de la infancia* no se abandonan, sino que se aceptan socialmente en la adolescencia. El adolescente puede seguir actuando y deseando como cuando era niño, sin rebeldía, sin enfrentamientos también en las instituciones escolares. Entre padres e hijos no se discuten ideas, no se cree en la posibilidad de esa comunicación. Los hijos -y los padres cuando pueden- pasan la mayoría de las horas ante programas *light* y frívolos de televisión (con grandes premios debidos a adivinanzas, por quizás embocar con un corcho la boca de una copa), en los que imaginativamente y -por algunos minutos- gozan, *identificándose con el protagonista*, de la posibilidad de obtener lo que solo ven.

54. Este *no enfrentamiento* ni con las ideas, ni con los padres ni con los docentes tiene un cierto reflejo en el *tema religioso*. La modernidad ha sido atea, no ha creído en Dios, pero sí en la razón, en las ciencias, en el progreso, en el superhombre. Ha sido un ateísmo caracterizado por la *muerte de Dios* y por la *restauración del hombre*¹²⁰. El *ateísmo posmoderno* advierte que, al no estar presente Dios, se abre una oportunidad mayor para que el hombre elija y dé sentido a su mundo. No es un ateísmo trágico, sino *indiferente*: Dios no es problema. El hombre con mentalidad posmoderna no siente nostalgia o tristeza por Dios, ni polemi-

¹¹⁹ Cfr. OBIOLS, G. Op. cit. , p. 69.

¹²⁰ MARDONES, J. *Post-modernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988, p. 82.

za con Él para ser más hombre o más libre. Respecto de Dios, no se siente nada¹²¹.

Los creyentes que quedan, salvadas las excepciones, ante tal complejidad social y ante las grandes presiones sociales con ideas inmanentistas, ateas o hedonistas, optan o por *crear grupos sociales de creyentes* (ciudades refugios) relativamente fortificados, o bien por repetir un mensaje religioso *con poco contenido social*, sin injerencia en movimientos revolucionarios, solo superficialmente críticos y comprometidos con el asistencialismo.

55. La adolescencia que para los romanos era un *adolecer*, un *sufrir por ir creciendo*, parece cambiar de significado.

En la modernidad había una *identidad sexual*, respecto a la cual el joven o la joven debían identificarse. En el clima posmoderno, todo tiende a ser unisex. La misma homosexualidad o el lesbianismo no son consideradas manifestaciones de un trastorno psicológico, si quien la posee no siente malestar con ella. No se requiere pues una identificación definida como antaño.¹²²

En la modernidad se buscaba una *madurez afectiva* que se lograba con la independencia afectiva respecto de los padres, suplantando los primeros objetos de amor por otros adultos y heterosexuales, ante los cuales se debía manifestar el amor como *cuidado por el otro, respeto, responsabilidad, productividad para otro, conocimiento del otro*¹²³. Los adultos de la posmodernidad viven la crisis de la inestabilidad de pareja y desarrollan frecuentemente una afectividad superficial, buscando ser amados para no sentirse solos, pero sin desarrollar la capacidad de amar que es capacidad de dar, y de encontrar en ella su identidad y crecimiento.

En la modernidad, se tendía a la madurez de la propia personalidad que consistía en una confianza básica, por la que podía cada uno *confiar en sí* y alcanzar la *autonomía* respecto de las *identificaciones* que había introyectado con anterioridad. De este modo, el ser humano podía cargar con sus propios conflictos y ayudar a los demás en sus conflictos, cumpliendo un papel social de padre, de madre, de maestros, etc. Esta confianza en sí mismo es, en la posmodernidad, más difícil de lograr *pues el adolescente hoy no tiene motivos para identificaciones firmes*: no hay ídolos atractivos y permanentes, no hay utopías, no hay valores permanentes, casi nadie está satisfecho con su propia profesión o realización. Por falta de identificaciones fuertes, no hay un crecimiento hacia la adultez, sino una permanencia en el vacío o en la provisoriedad (una momentánea identificación con un personaje televisivo o deportivo).

56. La *identidad de la mujer* también cambia su sentido. Antes la mujer, casi en su mayoría, encontraba su identidad en el papel de ser madre. Hoy, en el clima posmoderno, ocho de cada diez mujeres europeas encuentran su identidad en una profesión. El ámbito educativo ha sido invadido por las mujeres; y de allí se han posesionado de las cátedras universitarias y continúan capacitándose. La identidad femenina se dirige, ante todo, a la zona de la autonomía económica (para ser agente de su propia vida) y de la libertad reproductiva.

¹²¹ SUAREZ, G. *La postmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana* en *CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 423, 1993, p. 227.

¹²² CASTIGLIONE, J. *Una realidad sociológica moderna: la homosexualidad* en *CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 422, 1993, p. 137.

¹²³ FROMM, E. *El arte de amar*. Bs. As., Paidós, 1987, p. 12.

“En la implicación femenina en el trabajo subyace mucho más que el deseo de escapar del ‘gueto’ doméstico; de hecho, traduce la nueva exigencia de afirmar una identidad como sujeto”¹²⁴.

La mujer quiere que *se reconozca su identidad por lo que hace*, no por el pasivo y tradicional hecho de ser mujer. Se ha dado un cambio esencial: el trabajo fuera del hogar se ha convertido en el soporte primordial de la identidad social y pública de las mujeres. Pero no desea, como sucede con los hombres, obtener una identidad ante todo social por su trabajo; ella *desea una identidad integral* y por ello no abandona tampoco su clásico papel de mujer.

57. La *madurez intelectual* tampoco resulta fácil. Según Piaget, el adolescente elabora teorías y metafísicas que la realidad -sobre todo con el trabajo socialmente pautado y reconocido- hace sensatas y lo convierte en adulto. Pero la sociedad posmoderna no inspira pasión por las teorías ni por las metafísicas. Las cosas son más bien como son, sin grandes diferencias, indiferentemente. El colegio o 'cole' aparece como el lugar más aburrido que existe. Allí fuman y dormitan. El interés está fuera del colegio.

Paradojalmente, no hay trabajo para los que no tienen ya experiencia en el trabajo. Y a éstos se los somete a la dura (y a veces desleal) ley de la competencia y reciclaje permanente, so pena de la exclusión del sistema de producción. Lo humano de la vida (cierta tranquilidad en un hogar, el aprecio de los amigos, la satisfacción por la propia tarea) han quedado atrás y en su lugar se instala el *stress*, la desconfianza, la aceleración y globalización de las conductas¹²⁵.

58. La propia identidad -alcanzada antes también con la ayuda de los consejos, de la palabra reflexionada- es hoy desautorizada y la posmodernidad pone, por encima de todo ello, la *imagen* (lo cual implica, en buena parte, el riesgo de una regresión psicológica a la situación infantil pre-verbal). El adolescente no puede, entonces, leer y elaborar los conceptos de lo leído. El colegio trata con frecuencia al adolescente como a un niño: como a alguien poco capaz de soportar frustraciones y necesitado de motivaciones afectivas. Ni el colegio, ni la cultura de la imagen combaten suficientemente el pensamiento mágico, fomentando, por el contrario, la idea de que aprender es apoderarse de algo sin esfuerzo.

Con frecuencia se le pide a la escuela que *emplee el principio de enseñar a través del placer*; en otros casos se le solicita que *la escuela coloque los límites* que la familia no puede imponer al adolescente, sin los cuales el adolescente no sabe ubicarse socialmente, no puede identificarse y distinguirse de los demás.

59. La identidad a la que se debería tender es a una *identidad objetiva*, y este es quizás el conocimiento más difícil de lograr: que *el sujeto, en la realidad de sus actos, se convierta en objeto del propio conocimiento y de sus valores*.

Pero frecuentemente, la escuela no logra posibilitar confrontar los deseos o fantasías individuales, con la reflexión personal y con la realidad de lo que se es en el contexto social.

La escuela se convierte en un ámbito de socialización, semejante al que cumplen otras instituciones sociales (club, bares), pero perdiendo su especificidad

¹²⁴ LIPOVETSKY, G. *La tercera mujer*. Barcelona, Anagrama, 1999, p. 205.

¹²⁵ Cfr. BECK, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 1999. IANNI, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1998.

de *hacer crecer metódicamente a la persona también en función en su identidad*. El diálogo se utiliza entonces como fin en sí mismo, el cual se convierte sólo en la expresión de sus opiniones; y no en un medio para la comprensión crítica de la realidad.

"Si todo es verdad o nada es verdad, si todo se sabe y todo se siente espontáneamente, el único conocimiento posible es la ilusión del conocimiento. Así a ambos les gusta ilusionarse: el educador opinómano enseña todo o cualquier cosa y el alumno opina sobre todo o sobre cualquier cosa".¹²⁶

El loable ideal de formar la personalidad ha servido frecuentemente como excusa para desjerarquizar la función cognitiva y buscadora de objetividad e identidad, propia de la escuela, para vaciar los contenidos y las formas de reflexión sistematizadas y fundadas.

"Estas formas 'indoloras', 'insensibles' de aprender casi sin darse cuenta, pueden ser eficaces para el desarrollo de la razón instrumental, para el aprendizaje de una técnica o la adquisición de una destreza física o, hasta una habilidad intelectual, pero *no sirven para lograr un sujeto que se cuestione a sí mismo y al mundo* en el que vive y que sea capaz de pensar no sólo sobre la racionalidad de los medios, sino sobre la de los *finés*"¹²⁷.

Desfundamentar la identidad, en la propuesta del filósofo posmoderno Gianni Vattimo

60. Según Gianni Vattimo, el Humanismo ha sido la doctrina que asignaba al hombre el papel de sujeto consciente, de fundamento de sí y de su propia identidad; pero Vattimo estima que cualquier búsqueda de fundamento es metafísica y está cargada de violencia.

En realidad, *el sujeto es una máscara*, una fábula transmitida. La cura contra la búsqueda de identidad está hoy en un "adelgazamiento del sujeto". Este ya no tiene importancia: es presencia-ausencia; es lo que los grandes emisores de mensajes le dicen que es, en una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación¹²⁸.

61. La *Modernidad* llega a su disolución "mediante la radicalización de las mismas tendencias que la constituyen"¹²⁹. En este sentido, la Posmodernidad es una prolongación de la Modernidad pero con disolución de las exigencias de la misma. La identidad es una búsqueda que se pierde; la *verdad* es un valor que se diluye; el *conocimiento* se convierte en metáfora; *justicia* es la palabra impuesta

¹²⁶ MORIN, L. *Los charlatanes de la nueva pedagogía*. Barcelona, Herder, 1975, p. 107. ALVERMANN, D. y otros. *Discutir para comprender. El uso de la discusión en el aula*. Madrid, Visor, 1990.

¹²⁷ OBIOLS, G. Op. cit., p. 123.

¹²⁸ VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Milano, Garzanti, 1985. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Planeta-Di Agostini, 1994, p. 45-46. Cfr. FRANK, M. *La piedra de toque de la individualidad. Reflexiones sobre sujeto, persona e individuo con motivo de su certificado de defunción posmoderno*. Barcelona, Herder, 1995.

¹²⁹ VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. O. C., p. 146. Cfr. ROIG, A. *La filosofía latinoamericana ante el "descentramiento" y la "fragmentación" del sujeto en Intersticios: Filosofía, Arte, Religión* 1996, n. 4, (México), p. 9-33.

por las convenciones sociales; "Dios es un error del que en lo sucesivo se puede prescindir"¹³⁰. En resumen, *la Posmodernidad es la época de la ausencia de fundamento*, sin que nos lamentemos por ello. Por eso, según Vattimo, no se sale de la Modernidad con la crítica, o con un nuevo fundamento o con un nuevo Humanismo; sino con ninguno, prescindiendo de ellos. Ya no hay un mundo verdadero: éste se ha convertido en fábula. En este contexto, el sentido de los modelos sociales, propios de la educación moderna, (autónoma, fundada en el valor del sí mismo y su identidad), pierden su seriedad¹³¹.

Hoy se trata de vivir hasta el fondo la experiencia de la necesidad del error y de vivir el incierto errar con una actitud diferente: como la de un hombre de buen temperamento¹³².

62. Mas el hombre posmoderno *ha dejado de ser un yo idéntico, un sujeto*, se ha vaciado y convertido en máscara.

"*Máscara* es ante todo el mismo 'sujeto' que, aun después de la revelación de sus vínculos con la lógica del dominio, se encuentra en el centro de todo este mundo de los símbolos liberados y del proceso de interpretación infinita... La 'reducción', de hecho a interpretación (todo hecho es una interpretación), se extiende a la noción misma de sujeto (el sujeto no es un hecho sino una interpretación): cuando se muestra el carácter interpretativo que constituye los hechos como tales, la tendencia es decir todo es subjetivo"¹³³.

Todo es subjetivo, pero paradójicamente sin un sujeto definido. El sujeto no cuenta gran cosa, pues no se sabe como sujeto con identidad de sujeto. El sujeto desaparece ante el torbellino de las interpretaciones, las cuales (al no tener referencias objetivas) permanecen en el estamento de meras interpretaciones de interpretaciones. El sujeto es lo que cree ser. Sin verdad, sin valor alguno absoluto, *el hombre queda reducido a comediante* en el gran teatro del mundo; queda casi nulificado; quedan vanalizadas las pretensiones de libertad, de iniciativa, de valor de la historia, de ser sí mismo. Solo permanece una *libertad débil*: la de los mensajes, no tomados con la seriedad de las ideologías, sino como la libertad estética de los símbolos.

63. El hombre posmoderno goza de una nueva movilidad y creatividad que caracteriza el final de la astucia de la razón. Esta movilidad debe pensarse en el marco de la nueva *seguridad precaria que la ciencia y la técnica de la comuni-*

¹³⁰ VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. O. C., p. 147. Cfr. LUETICH, A. *Nietzsche: "Dios ha muerto"* en *Paideia Cristiana*, 1996, n. 22, p. 3-34.

¹³¹ VATTIMO, G. *Ética dell'interpretazione*. Torino, Rosenberg e Sellier, 1989. *Ética de la interpretación*. Bs. As., Paidós, 1992, p. 14. PÉREZ GÓMEZ, A. *La cultura escolar en la sociedad posmoderna* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1994, n. 225, p. 80-85. PEUKERT, H. *Las ciencias de la educación de la modernidad y los desafíos del presente* en revista *Educación* (Tübingen), 1994, n. 49-50, p. 21-41. RENAUT, A. *L'Ére de l'Individu*. Paris, Gallimard, 1989. REVEL, J.F. *El conocimiento inútil*. Bs. As., Planeta, 1989.

¹³² VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. O. C., p. 150. Cfr. PUTMAN, H. *Modelos y realidad* en *Diálogos*, 1994, n. 63, p. 7-39.

¹³³ VATTIMO, G. *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano, Bompiani, 1974. *El sujeto y la máscara*. Barcelona, Península, 1989, p. 286-287. TOURAIN, A. *Crítica de la modernidad*. Bs. As., F.C.E., 1994, p. 116.

cación pone a su disposición. En este clima, surge un hombre diferente del antiguo, el cual fue consciente de sí (de su identidad, de su valor) y de los factores sociales y políticos que estaban en juego.

Vattimo estima que el hombre de la Posmodernidad es un *ultrahombre*: no el superhombre violento de cierta interpretación de Nietzsche; sino el ultrahombre que todo lo reinterpreta desentendiéndose de la violencia, indiferente prácticamente a todo, considerando que no hay ningún fundamento firme para que un hombre tenga derecho a dominar a otro hombre. "El ultrahombre pertenece al mundo técnico-científico", donde "sólo la ciencia y la técnica le garantizan el marco de seguridad externa dentro del cual puede liquidar todas las estructuras, íntimas y externas, del dominio"¹³⁴.

Claro está que la *ciencia* no es un nuevo fetiche que se erige en conocimiento único y definitivo de la realidad, pues en este caso se "caería en los defectos de la metafísica". La ciencia no debe establecer una determinada ficción como realidad, sino ayudarnos a *reconocer que la realidad y la identidad personal son ficciones*.

64. El hombre debe *inventar su sentido*: no debe dejar que el mundo económico lo reduzca a un factor económico. Hay que combatir el *optimismo económico*, incluso bajo el aspecto de consumismo o de globalización. Los gastos de todos totalizan una pérdida: una *pérdida de sentido*. El hombre no sabe para qué sirve este enorme proceso de globalización y, perdiendo su identidad personal, se ha *masificado*. Ya no existe una razón técnico-económica para que sea necesaria la supervivencia del hombre masificado. El hombre posmoderno debe ser un "ultrahombre", como dijimos. "El ultrahombre debe *distinguirse* para poder constituirse"¹³⁵. Pero este distinguirse no se realiza ya -como en la Modernidad- mediante la identidad personal, sino mediante la creación de símbolos (nuevos lenguajes, nuevas formas de verse diferente, de darse sentido).

La forma de distinguirse no consiste en establecer una nueva lógica. "El nihilista no cree en la construcción del ser lógico"¹³⁶, ni de la sustancia, ni del ser idéntico. El ultrahombre es un nihilista que no se queda en la contemplación de la vanidad de las cosas, sino es activo constructor de *un mundo plural de símbolos que es su realidad*¹³⁷. El hombre posmoderno se distingue por ser diferente a los demás, no por ser idéntico a sí mismo.

65. El hombre posmoderno vive una realidad de símbolos (imágenes televisivas, lenguajes cambiantes) y tiene una *moral débil respecto a la verdad* y la ciencia; pero se salva salvando "lo fantástico, lo mítico, lo incierto, lo extremo, el sentido de lo simbólico"¹³⁸. La salvación del hombre se halla en la posibilidad de

¹³⁴ VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*. O. C., p. 297.

¹³⁵ VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*. O. C., p. 304. Cfr. CACCIARI, M. *Tolerancia e in-tolerancia. Diferencia e in-diferencia en Nombres*. *Revista de Filosofía*, 1994, n. 4, p. 7-17. CALVO CUEVAS, T. *Aprender a convivir en la diferencia en Vela Mayor*. *Revista de Anaya Educación*. 1995, n. 5, p. 13-18. BECK, U. *¿Qué es la globalización?* Barcelona, Paidós, 1999.

¹³⁶ VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*. O. C., p. 313. Cfr. GAMARNIK, C. *¿De qué hablamos cuando se habla de recepción crítica?* en *Aula abierta*. *Revista de Educación*. 1994, n. 18, p. 15-20.

¹³⁷ VATTIMO, G. *Le avventure della differenza*. Milano, Garzanti, 1980. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península, 1990, p. 19.

¹³⁸ VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. C., p. 88.

interpretar: eso lo hace diferente¹³⁹. Puede fácilmente distorsionar las interpretaciones sin hacerse un drama por ello.

El ultrahombre no se disciplina ordenándose o estableciendo una jerarquía de valores, los cuales "no son otra cosa que posiciones de la voluntad de poder"¹⁴⁰. El ultrahombre, en un mundo con explosión demográfica, *tiende a la diferencia y a la pluralidad*. Así va surgiendo el *ser* del hombre: porque el ser del hombre posmoderno es su acontecer, "su entretenerse en cada ocasión"¹⁴¹. El hombre no es un ser que piensa y genera, con objetividad, su propia conciencia e identidad: su ser y su pensar no tienen fundamento; su pensar es un hecho y un hecho es una interpretación. "Piensa fuera del dominio del principio de razón suficiente"¹⁴². El ultrahombre no piensa fundamentando, sino rememorando y poniéndose en juego. Esto significa una liberación de las ataduras exclusivas del contexto histórico; y al no haber contexto histórico no se dan tampoco las condiciones mínimas para la identidad real.

Mas, en este contexto de la filosofía de Vattimo, la subjetividad y libertad individual de decisión de los hombres no se compensa como una búsqueda de objetividad, de verdad y de la identidad. Por lo mismo, *decrece la concepción de deber personal (de ser yo mismo) y social*, y se extrapola la concepción de los derechos de ser mi representación. La misma libertad (supremo valor en el sujeto) queda *desvalorizada por falta de referente objetivo* (el ser, la verdad, la identidad, los valores objetivos) en relación a lo cual y para lo cual se es libre. En el juego de una libertad individual sin referentes objetivos y sociales, cada uno se reconoce libre y vive en primer lugar para sí, generándose la época de un *narcisismo* creciente¹⁴³. Ya no se considera valiosa una profesión, el matrimonio, la educación de los hijos, la búsqueda de la verdad; sino la *espontaneidad de la expresión*, que es confundida con la libertad humana.

66. En los juegos sociales y de lenguaje, surge una tradición histórica que constituye el horizonte de sentido y de comunicación del hombre. Ello constituye la base para un improbable retorno a lo absoluto o infinito, de modo que el ser humano aparece como la existencia abismal-infundada, sin necesidad de identidad propia¹⁴⁴. "No se puede decir que haya una esencia del hombre"¹⁴⁵, sino que *el hombre es más bien caos*, ausencia de distinciones. En el ámbito de la muerte de Dios y de la falta de objetividad de los valores, el ultrahombre trata de vivir sin

¹³⁹ VATTIMO, G. *Creer que se cree*. Bs. As., Paidós, 1996, p. 70, 82.

¹⁴⁰ VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. c., p. 93. Cfr. MARÍN, R. *Los valores, un desafío permanente*. Madrid, Cincel, 1993.

¹⁴¹ VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. C., p. 112.

¹⁴² VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*. O. C., p. 115. Cfr. NEGRETTE, P. *Los fundamentos del pensar fragmentario en Filosofía* (Mérida - Venezuela) 1994, Octubre, p. 65-72.

¹⁴³ Cfr. LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 164. LASCH, C. *The Culture of Narcisism*. New York, Norton, 1988. BERNSTEIN, B. *Pedagogía, control simbólico e identidad*. Madrid, Morata, 1998.

¹⁴⁴ VATTIMO, G. *Al di lá del soggetto. Nietzsche, Heidegger, e l'ermeneutica*. Milán, Feltrinelli, 1981. *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós, 1989, p. 97.

¹⁴⁵ VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*. O. c., p. 83. VATTIMO, G. *Creer que se cree*. Bs. As., Paidós, 1996, p. 30.

neurosis este hecho, tratando de sostener su existencia oscilante y su mortalidad con buen carácter¹⁴⁶.

El ultrahombre no necesita *apropiarse* ni de sí (identidad) ni de ideales absolutos, ni *expropiarse* de valores alienantes, sino liberarse *reapropiando* su mundo de símbolos, reinterpretándolos. Claro queda que no se trata de una seria interpretación de la que somos responsables,

"porque debemos darnos cuenta que del sujeto, de la responsabilidad, de las causas, no creemos ya ni una palabra... Se trata de juegos de palabras, un efecto del lenguaje como es el sujeto mismo"¹⁴⁷.

La identidad es, a lo máximo, algo de lo cual se habla; pero no es nada real.

67. El tema de la identidad personal se ha convertido hoy en un problema filosófico que hace aflorar tópicos fundamentales como: ¿Qué es conocer? ¿La persona es el conocimiento que ella tiene de sí misma o la sensación de sí? ¿La identidad es una construcción social de modo que somos o creemos ser lo que los demás nos dicen que somos? ¿Somos efecto y causa de un caos social?

Esta época de debilitación de todo lo humano nos hace reflexionar sobre *el valor de las diferencias culturales y personales*; pero poco se habla del derecho a la *identidad de la persona en su devenir histórico*: el derecho a conocer y reconocer sus orígenes, su género, su historia constitutiva como persona.

¿No estará sucediendo que nuestra época posmoderna, más que buscar la identidad, se concentra en un narcisismo incapaz de crítica, de objetividad, impulsivo que reacciona en dos direcciones opuestas pero igualmente desequilibradas: o bien, un estado depresivo interiormente e impotente hacia el exterior, sujeto a los mensajes anónimos (con jergas como "globalización", "mundialización", "dolarización", de los que se desconoce -o se desea que se desconozca- la finalidad y los actores internacionales), privado de nacionalidad real, de fuerza pública solidaria, y solo custodio del orden establecido; o bien, un estado de cólera, de reproches entre partidos, corrupción y caos, tanto en el nivel económico como en el social y cultural?¹⁴⁸

Ante un estado mundial, que se encamina en esta perspectiva, no pocos estiman que lo único que nos queda es la "ironía", según la expresión de otro posmoderno pragmático.

"Empleo el término 'ironista' para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar. Los ironistas liberales son personas que

¹⁴⁶ VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*. O. c., p. 23. Cfr. BECK, U. *La invención de lo político. Para una teoría de la modernización reflexiva*. Bs. As., FCE, 1999. BRIGGS, J. – PEAT, F. *Las siete leyes del caos. Las ventajas de la vida caótica*. Barcelona, Grijalbo, 1999.

¹⁴⁷ VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*. O. c., p. 31. Cfr. MAYORDOMO DE LA FUENTE, J. *Bioética y tecnología: El reto de la responsabilidad en Estudios Filosóficos*, 1994, n. 124, p. 435-450.

¹⁴⁸ Cfr. IANNI, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1998. CORMAN, L. *Narcisismo y frustración de amor*. Barcelona, 1995, p. 49.

entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir...¹⁴⁹

Ahora bien, si la filosofía surge cuando el hombre carece de sentido y no sabe qué hacer, individual y socialmente, entonces hoy la filosofía se vuelve cada vez más necesaria. Entonces la filosofía nos pone ante la disyuntiva de querer saber quienes somos, qué identidad tenemos (y, por lo tanto, amar saber y hacer, y optar por filosofar) o renunciar a ser humanos.



¹⁴⁹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 17. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999: *Love and Money*, p. 223-228.

CAPÍTULO II

LA IDENTIDAD CORPORAL

Introducción

La filosofía de la identidad del cuerpo implica considerar, al menos, dos aspectos. El primero supone considerar la posibilidad de percibir y describir la permanencia del cuerpo, cosa que no todas las culturas lo han logrado. El segundo aspecto implicado en la filosofía de la identidad del cuerpo humano se halla en ubicarlo no sólo en un tiempo y en un espacio; sino postular el estatuto de ser de su identidad porque es posible concebir su permanencia.

En la presentación de la problemática, indicaremos cómo en algunas culturas, el cuerpo no ha logrado ser pensado como idéntico, por no haberse logrado la concepción de un ser típico y propio. En las culturas llamadas primitivas, el predominio de la imaginación -desde la perspectiva de una cultura positivista occidental- envuelve a todo el ser del hombre: el cuerpo lo es todo aunque, por momento, es invadido por un inexplicable principio vital.

Este elemento importante, pero inexplicable, dará pie a la elaboración de filosofías dualistas y a los posteriores intentos de unificación racional (problema cuerpo-alma, cuerpo-mente) y, -mediante otro intento de solución-, a la supresión por visión fragmentaria posmoderna y psicologizada, de todo otro elemento que no fuese el cuerpo, el cual -tomado como un hecho- no pareció requerir otra explicación.

Breve referencia histórica sobre la filosofía del cuerpo humano.

a) El cuerpo humano en la mentalidad primitiva: ¿identidad prelógica?

1. La mentalidad primitiva, por la que han pasado las sociedades en su inicio, y por la que pasan los hombres en su niñez, se caracteriza por la utilización de una fértil imaginación, no seguida por un análisis conceptual y por una prueba de validación de las imágenes generadas. Estas ausencias hicieron que la mentalidad primitiva le pareciera, al Positivismo, como ingenua y pueril y, sin embargo, ha sido la forma corriente de pensar que más ha predominado en la historia de lo que es el hombre.

Ya Lévi-Strauss, en su *Antropología Estructural*, señalaba que el objeto del mito -como forma de expresión utilizada por la mentalidad primitiva- era el de *suministrar un modelo lógico capaz de vencer la contradicción*, entre lo que existía y su aparente falta de sentido. Por ello, el mito es, -sin descartar otras interpreta-

ciones y valoraciones-, en cierta manera, la expresión de una filosofía de la vida imaginativa, vivida por un pueblo que no ha desarrollado aún una forma de explicación abstracta y probatoria. En este sentido, J. Piaget llamó "filosofías infantiles" a lo que luego tituló la representación del mundo en el niño¹⁵⁰.

Se trata de visiones del mundo donde se fusiona lo que para los adultos (respecto de los niños) o para los modernos (respecto de los pueblos así llamados primitivos) es fantasía. En los primitivos, el mito es una representación egocéntrica (o falta de conciencia de la propia subjetividad) de modo que, en la mentalidad de ellos, el mito es egocentrismo (o falta de conciencia de la propia subjetividad) de modo que, lo que ellos ven es lo que todo el mundo ve y cree. Resulta entonces que lo que para los adultos modernos es cultural o socialmente adquirido, para los primitivos es natural. El primitivo transmite y retransmite las narraciones recibidas, que describen cómo se han originado y cómo son las cosas, desde tiempos inmemoriales.

"En los mitos se decanta una reflexión análoga a la reflexión filosófica, solo que *impersonal y milenaria*"¹⁵¹.

2. Maurice Leenhardt ha señalado cómo entre los melanesios primitivos (Nueva Guinea Oriental), y en particular entre los canacos, el cuerpo humano tomaba las categorías (las palabras, los nombres) del reino vegetal, por lo que el cuerpo humano se hallaba más cerca del ser de los vegetales que el de los animales.

"La envoltura de superficie: la piel, *Kara* (término que designa también la corteza). La masa de carne y músculos: *Pie*, que significa lo consistente o la nudosidad, la pulpa o el carozo del fruto.

Las partes duras del cuerpo: el esqueleto, que comprende los huesos cortos o largos, *ju*, término que designa también el corazón de la madera y los fragmentos de coral...

Los huesos envolventes *pere*, el cráneo y también... la calabaza"¹⁵².

Los canacos no poseían una *identidad* del propio cuerpo a través de un pensamiento abstracto y permanente de lo es el cuerpo¹⁵³. La identificación se daba mediante la *proyección imaginativa del cuerpo en el vegetal y del vegetal al cuerpo humano*. Ante un gendarme que quiere reclutar a un joven, el padre le dice, palpando los brazos del hijo: "Mira estos brazos son agua", esto es, son aún

¹⁵⁰ Cfr. PIAGET, J. *La representación del mundo en el niño*. Madrid, Morata, 1975.

¹⁵¹ CENCILLO, L. *Mito. Semántica y realidad*. Madrid, BAC, 1987, pp. 9, 333, 455. Cfr. GOQUEAUX, E. *Hacia una nueva definición esencial del mito*. Bs. As., Juárez Editor, 1971. ELIADE, M. *Mito y realidad*. Madrid, Guadarrama, 1973. WELTER, G. *L'Amour Chez les Primitifs*. Paris, Pierre Horay et Cie., 1995. FRANFORT, H. *El pensamiento prefilosófico*. México, F.C.E., 1989. IBARRA GRASSO, D. *Cosmogonía y mitología indígena americana*. Bs. As., Kier, 1990. REDFIELD, R. *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México, F. C. E., 1997. CAZENEUVE, J. *La mentalidad arcaica*. Bs. As., Siglo XX, 1987.

¹⁵² LEENHARDT, M. *Do kamo*. Bs. As., Eudeba, 1961, p. 27. Cfr. KIRK, G. *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona, Barral, 1973. FRANKFORT, H. Et. Al. *Before Philosophy: The intellectual adventrue of ancient man*. Vitoria (Australia), Pinguin Books, 1988.

¹⁵³ LE BRETON, D. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Bs. As., Nueva Visión, 1995, p. 18.

acuosos, no aún leñosos, como crece un vegetal. También cuando el cuerpo se vuelve decrepito y toma color amarillo, ve en el cuerpo un vegetal que falto de agua se seca; y por ello también de un niño raquítico se dice que "crece amarillo".

3. Si del extremo oriente pasamos al medio Oriente, el poema de Gilgamesh (del tercer milenio antes de Cristo), se refiere al problema de la mortalidad del hombre, entendido aún como una unidad viviente. La inmortalidad podría ser hallada mediante una planta excepcional (árbol de la vida sin fin). Gilgamesh logra -después de un largo viaje- obtener un gajo de esa planta, pero éste le es arrebatado por una serpiente cuando, cansado Gilgamesh, se duerme junto a un lago¹⁵⁴. La muerte sigue, pues, presente en la vida del hombre como incógnita irresoluble, ante la caducidad y precariedad de la vida humana, toda ella una, idéntica, sin separación de cuerpo y alma.

4. Lo que aparece claramente en los escritos que refieren la mentalidad primitiva es que la oposición entre la *materia* y el *espíritu*, (que nos es tan familiar, hasta el punto de parecernos casi natural), no existe para la mentalidad primitiva.

Para esta mentalidad, no hay una materia o un cuerpo del que surja cierta fuerza mística que nosotros denominaríamos espiritual. Tampoco hay realidad espiritual que no sea algo concreto, con la forma de un cuerpo visible, palpable, con consistencia y sin espesor¹⁵⁵.

En nuestra mentalidad, occidental contemporánea, cada uno de nosotros cree saber *cual es el límite de su cuerpo*: mi cabeza, mis brazos, mis piernas, mis órganos internos, etc. La individualidad de la persona y su identidad se halla aprehendida por su conciencia y circunscripta por la superficie de su cuerpo, y cree que a su vecino le sucede lo mismo.

5. En la mentalidad del primitivo, la individualidad e identidad de la persona no se detienen en la piel y su interior. Las fronteras del yo y de la identidad son indecisas, mal terminadas, variables. *De un modo místico, mágico, todo lo que se pone en contacto con el primitivo, le pertenece en algún grado*, generándose un cierto estado de solidaridad con todo lo que lo circunda: los rastros que deja el cuerpo en el suelo pertenecen al individuo, sus cabellos o uñas cortadas o sus ropas siguen siendo de él y hacen a su identidad. Si alguien se posesiona de estas huellas, se posesiona de él en persona. "Las pertenencias del niño son el niño mismo"¹⁵⁶. No se trata de pensar que la vida del primitivo se *transfiere* a sus pertenencias. Las pertenencias son para el individuo partes integrantes del individuo, mientras que para nosotros no son más que pertenencias. Ellas equivalen "a lo que nosotros llamamos una identidad"¹⁵⁷.

La imagen (en un espejo o en una foto, por ejemplo) no es una relación de semejanza realizada con la intervención del intelecto. Para el primitivo, la semejanza es una participación íntima, "consustancial al individuo".

6. En el primitivo se da una forma mental, mística y mágica, diversa de la mentalidad mecanicista y objetivista del hombre occidental contemporáneo. El primitivo no puede ignorar, por cierto, que sus pertenencias son objetos exteriores a su persona. Pero esto es lo característico de esta *mentalidad*: tener *una forma de ver o pensar* que otorga un sentido diverso (para nosotros) a todo lo que ve o

¹⁵⁴ *Poema de Gilgamesh*. Madrid, Editora Nacional, 1980, Tablilla XI, 280-290.

¹⁵⁵ LÉVY-BRUHL, L. *El alma primitiva*. Barcelona, Península, 1974, p. 93.

¹⁵⁶ LÉVY-BRUHL, L. *El alma primitiva*. O. C., p. 104.

¹⁵⁷ LÉVY-BRUHL, L. *El alma primitiva*. O. C., p. 129.

piensa, de modo que las partes o miembros exteriores son vistos o entendidos en una totalidad, sin que ella misma pueda ser puesta en cuestión¹⁵⁸.

“Pero (a las partes) las siente y las representa como partes integrantes de su individualidad. Ellas son él mismo y sus actos prueban de manera indudable que esta convicción es preponderante en su espíritu. No es del todo combatida por la experiencia objetiva que, por otra parte, no sabría desmentirla. Se puede incluso llegar a decir que en este caso la presencia y la fuerza de los elementos místicos en las representaciones hacen que los primitivos, a pesar de las apariencias, no perciban del mismo modo que nosotros”¹⁵⁹.

7. Para nosotros el uno se distingue netamente del dos, y si los relacionamos hacemos constar los aspectos en los que se parecen y aquellos en los que se distinguen. Para el primitivo, el original y la imagen son dos seres pero al mismo tiempo son un solo ser: es igualmente verdadero que dos sea uno; y que uno sea dos. Se puede ser hombre y lobo, hombre y tigre al mismo tiempo. “Esta creencia se mantiene con terquedad”¹⁶⁰.

“El hombre-leopardo de la costa occidental de África, cuando se envuelve con una piel de leopardo, no está disfrazado de este animal, como suele decirse. *Es verdaderamente un leopardo, sin dejar de ser un hombre.* Desde este momento tiene los instintos, la ferocidad y la fuerza sobrehumana del animal, que perderá así que se arranque su envoltura. Es pues, a la vez, uno y doble”¹⁶¹.

b) *La filosofía del cuerpo humano en el pensamiento griego: identidad por distinción dualista y permanencia.*

8. El pensamiento griego, desde la antigüedad hasta el surgimiento del cristianismo, puede verse como un *intento por racionalizar el mundo*. En este contexto, podía entenderse el esfuerzo por *buscar una causa* (o responsable: αιτια, αιτιος) de lo que sucedía. Cuando no se podía conocer empíricamente el inicio (por ejemplo del universo) se lo *describía* no ya mediante dioses o fuerzas personificadas: el caos, el éter, Eros, la noche, (como en la Ilíada, en el Poema de Hesíodo o en el de Ferécides); sino, mediante un primer principio, buscado por obra de los filósofos: el agua, el aire, lo indeterminado que se determina, supuesto el movimiento eterno. Explicar, lentamente, pasó a significar describir a partir de elementos des-almados o des-animados.

En la Ilíada, en efecto, ya se interpreta que existe una dualidad profunda

¹⁵⁸ KEARNEY, H. *Orígenes de la ciencia moderna, 1500-1700*. Madrid, Guadarrama, 1970, p. 77-186.

¹⁵⁹ LÉVY-BRUHL, L. *El alma primitiva*. O. C., p. 130. Cfr. REDFIELD, R. *El mundo primitivo y sus transformaciones*. Méxioco, FCE, 1997. CAZENEUVE, J. *La mentalidad arcaica*. Bs. As., Siglo XX, 1977. LUBBOCK, J. *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre. Estado intelectual y social de los salvajes*. Madrid, Jorro, 1912.

¹⁶⁰ LÉVY-BRUHL, L. *El alma primitiva*. O. C., p. 138. GIACCARIA, B. *Jerônimo Xavante Conta. Mitos e lendas*. Campo Grande, Casa da Cultura, 1975.

¹⁶¹ LÉVY-BRUHL, L. *El alma primitiva*. O. C., p. 141.

en el hombre: entre lo que él piensa y lo que son sus miembros (brazos, piernas, etc.). Otra dualidad fue la que distinguía el estado de vigilia y el estado de sueño. La psique es esa parte de nosotros que ve en los sueños.

“La idea de la psique fue la primera hipótesis, y la más antigua, lanzada para dar una solución a las visiones que pululan en los sueños, en el letargo y en el éxtasis”¹⁶².

En los escritos homéricos no aparece propiamente el cuerpo humano. El *σῶμα* (*soma*: hoy traducido como *cuerpo*) significaba más bien cadáver. No existía entonces una palabra para indicar la unidad de los miembros corporales. Hoy decimos: “Todo su cuerpo temblaba”. Homero decía. “Sus miembros (*γυῖα*) temblaban”¹⁶³. Pero ya en Homero se da la idea de diferencia entre la piel de Aquiles, vulnerable al bronce, y la psique. Ésta puede vagar mientras el hombre duerme: por ello, se afirma que, en sueños, “vino a encontrarle el alma -psique- del mísero Patroclo, semejante en todo a él cuando vivía”¹⁶⁴.

9. El pensamiento filosófico significó un notable avance en el intento por mantenerse -en una explicación- en el contexto de causas proporcionales a los efectos, lo que suponía la idea de una armonía en el cosmos. Esto llevó a una toma de conciencia de lo subjetivo o antropomórfico que poseían las explicaciones anteriores (como lo expresó Jenófanes en el 540 a. C.) y significó una primera búsqueda de objetividad.

“Si los bueyes, los caballo o los leones tuviesen manos y fueran capaces de pintar con ellas, y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos y los bueyes a las de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo”¹⁶⁵.

Demócrito (470 a. C) no temió hacer derivar todos los cuerpos de partículas primitivas indivisibles (átomos) en eterno movimiento, aunque relativamente estables, constituyendo conjuntos, según las formas afines que poseían. Pero ya antes, Anaxágoras de Clazomene suponía que los cuerpos se componían de partículas semejantes (*homeomerías*), que, a partir de una masa sin límite, se separaban y unían según las semejanzas: lo denso y lo húmedo, lo frío y lo oscuro se juntaron donde ahora está la tierra, lo cálido y lo seco donde está el éter (aire luminoso). Hacía esta hipótesis viendo que el cuerpo humano se formaba a partir de muy pocos alimentos (pan, agua) que tenían el poder de generar el crecimiento¹⁶⁶.

El origen de la concepción acerca de los cuerpos, y del cuerpo humano entre ellos, implicó un largo camino que -podríamos afirmar- comienza en la descripción del escudo de Aquiles en la *Iliada* (donde se representan los cuatro ele-

¹⁶² RHODE, E. *Psique*. Barcelona, labor, 1973, Vol. I, p. 64. Cfr. DAROS, W. R. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 48-50.

¹⁶³ Cfr. SNELL, B. *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Razón y Fe, 1965, p. 22.

¹⁶⁴ HOMERO. *Iliada*. 13, 103.

¹⁶⁵ JENÓFANES DE COLOFÓN en CLEMENTE *Strom.* V, 109, 3.

¹⁶⁶ SIMPLICIUM *De Coelo*, 295, 11. AECIO, I, 3, 5 (DK 59 A 46).

mentos) y se consolidan con Empédocles de Agrigento (480 a. C.), todavía separados por la diosa Discordia o unidos por el dios Amor. Pero esos elementos eran los que daban -según diversos "humores"- la distinta cualidad de los cuerpos humanos. Poco a poco no quedó ninguna realidad que no fuese la Naturaleza (φύω: brotar, hacer nacer; φύσις: naturaleza), esto es, lo que "nacía" de esos elementos¹⁶⁷.

Cabe mencionar aquí -aunque no tratarlo por extenso- que, en el 640 a. C., nace Hipócrates y un grupo de médicos preocupados "por las dolencias"¹⁶⁸, por lo que se padece y sufre. Esta preocupación inició un modo diverso de considerar al hombre que terminará separándolo del enfoque filosófico y generando la medicina como arte de curar.

10. No poco ha influido el *movimiento religioso órfico* en la concepción griega del ser humano. Este movimiento tuvo origen en raíces que se encontraban en el Medio Oriente y quizás también procedentes del norte de India o del Egipto, según las cuales se daban dos fuerzas, las del bien y las de mal, las de luz y las de las tinieblas que luchan entre sí.

Resumiendo mucho las narraciones, cabe recordar el origen de la concepción órfica del hombre. El hombre posee una *parte divina* en su naturaleza (procedente del dios Dionisio); pero también una *parte maligna, insubordinada a la voluntad de Zeus*, el dios máximo. En efecto, el hombre nació de las cenizas de los Titanes que habían matado al infante dios Dionisio y comido su carne.

"En su cólera por el ultraje, Zeus los fulminó (a los Titanes) con su rayo y de los restos humeantes de los Titanes surgió una nueva raza que esa edad no había conocido: la raza de los mortales"¹⁶⁹.

En este contexto, los creyentes órficos, dedicaban plegarias y sacrificios a Dionisio para que se los liberara de su ascendencia culpable, esto es, de la parte titánica e irracional que yacía en el hombre. El orfismo fue una religión con una creencia en la inmortalidad y en las recompensas y castigos póstumos, e incluía un círculo de nacimientos posibles, pudiéndose escapar de esta necesidad de reencarnación si se lograba el estado de divinidad perfecta.

De hecho, con el orfismo, parece haber entrado la idea -en la cultura religiosa de aquel tiempo- de que el principio de vida divino (procedente de las cenizas de Dionisio), quedó *apresado* en el cuerpo humano, procedente éste de las cenizas de los Titanes. El *cuerpo* (σῶμα: *soma*) era *tumba* (σημα: *sema*) de la psique. De hecho, los deseos concupiscibles (como también se advierte en el Induismo) ataban al hombre a la necesidad de reencarnarse hasta liberarse de esos deseos. Si bien estos deseos son del hombre, fácilmente puede acusarse al *cuerpo* (considerado como a la sede de los deseos pasionales, concupiscibles) de ser el encadenante del alma a los deseos del cuerpo.

¹⁶⁷ Cfr. VERNANT, J-P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1973, p. 342.

¹⁶⁸ HIPÓCRATES. *Sobre la medicina antigua en Tratados médicos*. Madrid, Plantea-De Agostini, 1995, p. 41 Cfr. GARCÍA BALLESTER, L. *Galeno en la sociedad y en la ciencia de su tiempo*. Madrid, Guadarrama, 1972. ROSEN, G. *Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*. Madrid, Alianza, 1994.

¹⁶⁹ GUTHRIE, W. *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el "movimiento órfico"*. Bs. As., Eudeba, 1970, p. 86.

11. Pero posiblemente ha sido Platón quien más signó, en forma adversa, lo que Occidente ha pensado sobre lo que es el cuerpo humano. Platón, muy probablemente educado en el pensamiento del movimiento religioso órfico, consideraba al hombre como un compuesto de *dos fuerzas opuestas*. Una buena, llamada *alma* (*Ψυχή*) *Psiqué*, que podía considerarse dotada de tres funciones: a) la de vivificar al cuerpo (originador de voluptuosidad), b) la de dar vigor y valentía (generadora de dominación, fama y ambición), y c), la de pensar (generadora de ciencia)¹⁷⁰. La otra fuerza estaba constituida por el cuerpo. Éste, una vez vivificado, se constituye en una fuerza instintiva, reproductora y buscadora de placer a toda costa, opuesta al alma racional, la cual busca el bien y la armonía.

Como se advierte, entonces, el *origen de lo negativo* no era propiamente hablando el cuerpo, considerado una entidad material o física, sino el cuerpo *vivificado por la vida (o psique concupiscible)*: el cuerpo animado o animal, esto es, con apetitos sin el control del alma en su función racional. Y esta tendencia negativa era emparentada con el pensamiento religioso órfico, y atribuida a una *herencia del mal* (las cenizas de los titanes con las cuales se plasmó el cuerpo humano). Pero en otros textos, como en el diálogo el Fedón, Platón dicotomiza abiertamente al hombre distinguiendo por un lado el cuerpo y por otro el alma, y atribuyendo, al *cuerpo ser la sede de los males, tanto físicos como psíquicos*:

“Mientras tengamos cuerpo y nuestra alma se halle entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El cuerpo, en efecto, nos acarrea incontables distracciones debido a la necesidad de sustento y, como si esto fuera poco, nos lo atacan enfermedades que nos impiden la caza de lo real. Nos llena de amores, deseos y temores, toda clase de imágenes y tonterías... Es por el cuerpo que nos vemos obligados a poseer riquezas, y en su cuidado nos volvemos esclavos”¹⁷¹.

La vida humana era considerada entonces un campo de lucha moral. Y Platón establecía que al morir debía haber un juicio, en un prado, desde donde partían dos caminos: el que conducía a la Isla de los Bienaventurados (hacia la derecha) y el que conducía al Tártaro o abismo de los infiernos (hacia la izquierda)¹⁷² y a la necesidad de reencarnarse.

Platón concebía la naturaleza del ser humano en forma jerárquica: la parte o función vegetativa y reproductiva debía estar sometida a la parte anímica valiente (al corazón y los buenos sentimientos); y ésta parte y función debía someterse a la razón. Solo así -entendida filosóficamente como armonía- era posible la salud física, intelectual y moral.

“Engendrar la salud es establecer entre los diversos elementos del cuerpo una jerarquía que subordine los unos a los otros conforme a la naturaleza. Por el contrario, engendrar la enfermedad es hacer que uno de esos elementos domine a otro o que éste lo domine contrariamente a la naturaleza”¹⁷³

¹⁷⁰ PLATÓN, *República*, 580e-581e.

¹⁷¹ PLATÓN. *Fedón*, nº 66 c - d.

¹⁷² GUTHRIE, W. *Orfeo y la religión griega*. O. C. , p. 177.

¹⁷³ PLATÓN, *República*, 444 d.

Solo en esta visión armónica, el hombre era naturalmente bueno. Pero el alma no podía fácilmente someter la irascibilidad y concupiscencia ciega del cuerpo. De aquí que *el cuerpo tomaba el sentido de un enemigo del alma y del bien*.

12. Algunos escritos de Platón presentan la condición humana admitiendo una tendencia -quizás innata- al mal, como reminiscencia de un pecado en el origen del hombre, cuestión que hizo atractivo el pensamiento platónico para los cristianos.

“Entre los placeres y deseos no necesarios me parece que algunos son ilegítimos, y tal vez sean innatos en todo hombre, pero reprimidos por las leyes y por otros deseos mejores y guiados y dirigidos por la razón, se desvanecen o debilitan en algunos hombres, mientras que en otros subsisten más numerosos y fuertes.

- ¿Y a qué deseos te refieres? -preguntó.

- A los que surgen durante el sueño -respondí-, cuando duerme esa parte del alma que es razonable, tranquila y hecha para mandar, y la parte bestial y feroz, exaltada por el vino o los manjares, se subordina y, rechazando el sueño, trata de abrirse paso y satisfacer sus apetitos. Bien sabes que en esos momentos esa parte del alma a todo se atreve, como si se hubiera desligado y liberado de toda vergüenza y de toda sensatez. No vacila en violar con la imaginación a su madre o a unirse a cualquiera, sea quien fuese, hombre, dios o animal; no hay asesinato que la arredre, ni alimento del cual se abstenga”¹⁷⁴.

Por otra parte, Platón admitía -como los órficos- la teoría de la reencarnación, lo que hacía del cuerpo un lazo que ataba una y otra vez al alma, aunque la felicidad de ésta dependía no ya del cuerpo sino de la elección que el alma hacía, guiada por un “*daimon* o *demon*” o genio que el alma misma elegía. Tal era el Destino: “Almas pasajeras, vais a comenzar una nueva carrera de índole perecedera y de condición mortal”¹⁷⁵, asumiendo un nuevo cuerpo.

En la concepción de Platón, el cuerpo era la condición de la debilidad física y de la mortalidad humana; mientras que el alma poseía un principio de inmortalidad (ἀργή ψυχῆς ἄθανατος)¹⁷⁶.

Los neoplatónicos y los gnósticos prolongaron estas tendencias platónicas, por lo que a esta concepción platónica del cuerpo se refiere.

13. Aristóteles consideró al cuerpo como *la materia organizada capaz* de recibir la forma vital. El cuerpo se hace humano precisamente al ser vivificado por un alma que no solo posee vida, sino una vida racional. Se podría decir que el cuerpo organizado es la posibilidad sobre la cual se puede ejercer la función del alma racional: y esta función consiste en vitalizarlo de modo que con él (y sus órganos: su organización determinada y compleja) pueda sentir, crecer, moverse, pensar humanamente¹⁷⁷.

Este filósofo trató de separarse de la concepción moral negativa que Pla-

¹⁷⁴ PLATÓN. *República*, IX, 571 b-d.

¹⁷⁵ PLATÓN, *República*, X, 617 e.

¹⁷⁶ PLATÓN. *Timeo*, 80 d.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES. *De anima*, II, 1, 412 b 6-8; 2, 414 a 12-19.

tón tenía del cuerpo humano. Estableció, pues, que *el cuerpo humano no era ni bueno ni malo, sino que estas cualidades pertenecen a las acciones del hombre*. Si éstas eran racionalmente realizadas (conforme a la naturaleza racional del hombre) eran naturalmente buenas; si, por el contrario, el hombre las realizaba con exceso o defecto, eran naturalmente malas para la naturaleza racional del hombre¹⁷⁸.

Podría decirse, pues, que estos dos autores -y sus dos concepciones del cuerpo- marcaron el pensamiento filosófico europeo occidental, aunque su influencia, por distintos avatares, fue mayor o menor en distintos períodos históricos, hasta el nacimiento de la Modernidad.

c) *La filosofía del cuerpo humano en el Renacimiento, Modernidad: el conflicto racional de la identidad corporal*

14. De hecho, el conocimiento del pensamiento griego, especialmente el platónico, aportado por estudiosos que huían del decadente Imperio Romano de Oriente amenazado por las fuerzas islámicas, dio origen al *Renacimiento cultural* (o resurgir del arte y filosofía greco-romana) en Europa y trajo de nuevo el tema del lugar del cuerpo en la cultura europea, el sentido humano del cuerpo, considerado como modelo de la hermosura idealizada o platonizada.

En el Renacimiento, lo cortesano y caballeresco matizaron la violencia guerrera feudal heredada, y se hizo objeto de veneración al cuerpo femenino.

Pintores y escultores no temieron presentar los *cuerpos desnudos en toda la pujanza de la vitalidad humana*, pasando a un segundo plano la preocupación por lo religioso recatado y por lo moral¹⁷⁹. Ficino, Pico de la Mirándola, Rafael, Botticelli, Miguel Ángel -por nombrar solo algunos italianos- veían en el cuerpo la encarnación de la belleza, el retrato y la experiencia de una idea divina subyaciendo en la tela o en el mármol.

Por otra parte, el descubrimiento de América con nuevas culturas o formas de vida, donde sus habitantes mostraban sus cuerpos sin vergüenza, hicieron repensar el sentido del cuerpo en el contexto de la creación. Cada vez más, aunque lentamente, aparecía el hombre como rey de la creación, capaz de decidir sobre sus formas de vida¹⁸⁰.

15. El Renacimiento (1200-1500) y luego la Modernidad (1500-1900) marcaron un cambio de actitud ante el cuerpo humano.

Mas con el crecimiento de cierto bienestar, propio de un capitalismo emergente, el sentido del placer comenzó, sin embargo, a tener que *controlarse* con el sentido ahorrativo y calculador del burgués; e incluso se impuso el recato, el ascetismo y la sobriedad para con el cuerpo, cuando éste ayudaba a no dilapidar los bienes materiales. A esto debe añadirse una cierta concepción rigurosa de la vida, metódica, para los elegidos, fomentada por una interpretación teológica de ciertos reformadores religiosos (calvinistas, puritanos, etc.)¹⁸¹.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VII, 4, 148 a, 20-30.

¹⁷⁹ Cfr. DRESDEN, S. *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Guadarrama, 1980, p. 14.

¹⁸⁰ Cfr. VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. México, FCE, 1995. MORO-CAMPANELLA, BACON. *Utopías del Renacimiento*. México, FCE, 1996. WELTER, G. *El amor entre los primitivos*. Barcelona, BUC, 1996.

¹⁸¹ Cfr. WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. México, Premia, 1985.

Es cierto, por otra parte, que los reformadores, ateniéndose más estrechamente a la Biblia, nos hicieron recordar que *el cuerpo -en la antropología bíblica- no es una noción aislada*. El cuerpo, en la concepción bíblica, no tiene nada que se compare con la concepción órfica, platónica o dualista cartesiana. El hebreo es una lengua afirmada en lo concreto, que solo nombra lo que existe. No tiene pues nombres para la "materia" o para el "cuerpo" separado. Estos conceptos son referidos a realidades empíricas. El cuerpo no es algo diverso del hombre mismo. El acto de conocer no está separado de la inteligencia ni del cuerpo. No es el cuerpo el bueno o el malo, sino el hombre en su integridad¹⁸².

16. Pero el Renacimiento aportó otros dos aspectos respecto del cuerpo. Por un lado, una curiosidad anatómica. Contra las prohibiciones de la Iglesia de descuartizar los cuerpos de los difuntos (considerados templos del Espíritu Santo), los estudiosos y artistas no temen desenterrarlos y estudiarlos minuciosamente por las noches¹⁸³. Bastaría para ello recordar a Leonardo da Vinci (que disecó una treintena de cadáveres), y a Andres Vesalio (1514-1564), médico flamenco a servicio de Carlos V, docente en distintas universidades, que dejó la obra *De Humani Corporis Fabrica* (Basilea 1543), en la que protestaba porque "los días transcurren ocupados en absurdas cuestiones, y se enseña de forma confusa a los alumnos menos que lo que un carnicero, desde su banco, podría enseñar al doctor"¹⁸⁴.

Por otro lado, el Renacimiento aportó o acentuó el Carnaval (la *carne vale*: el cuerpo en plena salud). Con esta fiesta, antes de las penurias de la cuaresma, se marcaba el gozo de la vida y del placer corporal, ironizándose la concepción trágica o ascética de la vida.

Lo que el Renacimiento quiere rechazar es la separación de cuerpo (sede del mal) y del alma (sede del bien); y desea integrar al hombre a la naturaleza y a la sociedad, no sin un sesgo secularizante o paganizante. Rabelais, Cervantes, y antes, especialmente Boccaccio, festejaron el cuerpo y sus excesos, en una existencia precaria y con precoz envejecimiento. Mas la risa, la exhibición del cuerpo, incluso grotesco, irá desapareciendo con la llegada del cuerpo moderno, privado, cubierto, distinto el cuerpo del rico del cuerpo del pobre.

Con la llegada de la Modernidad, hasta la presentación del cuerpo se racionaliza; se hace liso, sin protuberancias excesivas, moral, sin asperezas, cubierto y recubierto, separado, pudoroso.

Si la boca era lo relevante del rostro del cuerpo humano renacimiento, con la Modernidad, los ojos comienzan a tomar su lugar, en un cuerpo cada vez más privado e individualizado¹⁸⁵.

17. Renato Descartes pudo expresar una idea que tendría mucha influencia en su tiempo. La realidad posee dos aspectos notablemente diferentes: el *mundo espiritual* en el que reina la Iglesia (pero también la Inquisición), y el *mundo mate-*

¹⁸² TRESMONTANT, C. *Essai sur la pensée hébraïque*. Paris, Cerf, 1953, p. 53.

¹⁸³ MASON, ST. *Historia de las ciencias*. Barcelona, Zeus, 1989, p. 246.

¹⁸⁴ REI, D. *La revolución científica. Ciencia y sociedad en Europa entre los siglos XV y XVII*. Barcelona, Icaria, 1978, p. 55. FRIEDMAN, M. – FIEDLAND, G. *Los diez mayores descubrimientos en medicina*. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 17-30. Cfr. LÖBEL, J. *Historia sucinta de la medicina mundial*. Bs. As., Espasa, 1970. LAIN ENTRALGO, P. *Vida y obra de Guillermo Harvey*. Bs. As., Espasa, 1948. MIELI, A. *Biología y medicina en los siglos XVII y XVIII*. Bs. As., Espasa, 1968.

¹⁸⁵ Cfr. PERRIN, E. *Les cultes du corps*. Lausanne, Favre, 1985, p. 162. CUATRECASAS, J. *El hombre animal óptico*. Bs. As., Eudeba, 1962, p. 366.

rial y corporal, regido por las leyes de la Naturaleza que es necesario investigar.

El hombre, en este contexto, participa de estos dos mundos. Su cuerpo no es más que una "cosa extensa", que se organiza *como una máquina*. Hasta tal punto el cuerpo es autónomo en su funcionamiento, que el gran problema de Descartes ha consistido en ver cómo explicar dónde estaba la sede de la unión del alma y del cuerpo (¿acaso en la glándula pineal?). Pero se da en Descartes una desconfianza con relación al cuerpo y sus sentidos, y una confianza plena en la razón.

"Ahora cerraré los ojos, me taparé las orejas, eliminaré todos mis sentidos, incluso borraré de mi pensamiento todas las imágenes de las cosas corporales o, al menos, porque apenas puedo hacerlo, las consideraré vanas o falsas...Yo soy una cosa que piensa"¹⁸⁶.

De hecho, Descartes inicia una concepción mecanicista de la realidad y del cuerpo humano.

"Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina. Pienso que cuando Dios una un alma racional a esta máquina, le dará como sede principal el cerebro".

"Así como un reloj, (está) compuesto de engranajes y contrapesos... considero el cuerpo del hombre como una máquina construida de tal modo"¹⁸⁷.

18. Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) y Paul Heinrich Dietrich, barón de Holbach (1723-1789) llevaron más lejos la imagen y la concepción del cuerpo como máquina. La Mettrie afirmaba que no solo el cuerpo es una máquina muy compleja, sino que "pone en marcha sus propios mecanismos"¹⁸⁸. El espíritu es la forma de actuar de esa máquina, más estúpido o más penetrante, producto en parte de lo que come y de la herencia. Estas maneras de ser del espíritu tienen sus enfermedades como el cuerpo.

Buena parte de la Modernidad, que se atiene a los datos de los sentidos, terminó afirmando la primacía del cuerpo y sus movimientos maquinarios, en la concepción del hombre, e incluso del universo. "Concluyamos, pues, osadamente -afirmaba La Mettrie- que el hombre es una máquina y que no hay en el Universo más que una sola sustancia con diversas modificaciones"¹⁸⁹.

19. Por cierto que ha habido, en la Modernidad, pensadores espiritualistas que admitían la existencia del alma (y del pensamiento) como irreductible al cuerpo (y sus sensaciones), como ya lo hiciera Platón. Pero ni los espiritualistas ni los materialistas consideraron el valor del sentimiento. Simplemente lo tomaron como un hecho innato que se modulaba según las circunstancias históricas o educativas

¹⁸⁶ DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. (Tercera meditación). Edición de Adam-Tannery, IX, 27. Cfr. ACKERMAN, D. *Una historia natural de los sentidos*. Barcelona, Anagrama, 2000. LE BRETON, D. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Bs. As., Nueva Visión, 1999.

¹⁸⁷ DESCARTES, R. *Tratado del hombre*. Madrid, Editora Nacional, 1980, p. 50, 72. Cfr. DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*, Vol. X, Meditación VI, 67.

¹⁸⁸ LA METTRIE. *El hombre máquina*. Bs. As., Eudeba, 19962, p. 39. FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975, p. 138.

¹⁸⁹ LA METTRIE. *El hombre máquina*. O. C., p. 102. Cfr. HOLBACH. *Sistema de la Naturaleza*. La Habana, Ciencias Sociales, 1989, p. 25.

que cada uno vivía.

El Marqués de Sade fue incluso más lejos en sus afirmaciones y dudó también del valor de la educación sobre *el sentimiento constitucional* de las personas.

“La educación, por más que haga, no cambia nada, y aquel que debe ser un malvado lo será con toda seguridad, por buena que sea la educación que le hayan dado, al igual que aquel cuyos órganos han sido dispuestos para el bien volará seguramente hacia la virtud, pese a que no haya tenido maestro. Los dos han actuado según su constitución, según las impresiones que habían recibido de la naturaleza, y el uno y el otro no es más digno de castigo que lo es el otro de recompensa”¹⁹⁰.

20. La época Moderna puede resumirse -hablando del tema del cuerpo- a un punto de partida empírico sensible, marcado con fuerza por J. Locke (Empirismo) y por Condillac (Sensismo), y aceptado casi dogmáticamente por los Iluministas. Los pensamientos y el alma o espíritu quedaron reducidos a las sensaciones, para -a partir de ellas- explicar el pensamiento, la vida moral y social.

“Todos nuestros conocimientos directos se reducen a los que recibimos por los sentidos de donde se deduce que todas nuestras ideas las debemos a nuestras sensaciones”¹⁹¹.

Pero aunque el origen de las facultades del hombre fuera reducido a las sensaciones, *el sentimiento no tomó por ello importancia en la filosofía*. El sentimiento egoísta solo llegó a ser una pauta, culturalmente plasmable y útil, -pero lógicamente absurda- de la conducta moral¹⁹².

Por ello cabe afirmar que si bien la Edad Moderna no inventó el ideal de austeridad y la represión de la carne (ya presente desde la influencia órfica), la democracia moderna siguió siendo recelosa de todo lo que pudiese significar una *pública exaltación del sentimiento corporal placentero*: siguió castigando el beso en público, reprimió el adulterio y el concubinato, y proscribió las imágenes “impuras” tapando con hojas de parras los genitales de las grandes obras de arte. “A partir del siglo XVI Occidente ha estado marcado por la hostilidad hacia la sexualidad y por un celo moralizador creciente”¹⁹³. La era victoriana, cuando Inglaterra domina, en el siglo XIX, sobre una cuarta parte de la humanidad, seguirá la misma tendencia. Esta hostilidad, no sirvió, sin embargo, para impedir el surgimiento del idiota moral en el siglo XX, esto es, de quien censura las películas pornográfica mientras reprime la libertad social; de una moral que permite la pauperización de gran parte de la población mundial y produce matanzas, con sus demagogos y guerras en masa en nombre de una moral superior, o de una mano invisible, sis-

¹⁹⁰ SADE. *Sistema de la agresión. Textos filosóficos y políticos*. Barcelona, Tusquets, 1979, p. 102.

¹⁹¹ D´ALEMBERT. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Bs. As., Aguilar, 1974, p. 33.

¹⁹² Cfr. HUME, D. *Investigación sobre los principios de la moral*. Bs. As., Aguilar, 1968, p. 24, 82. NOXON, J. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid, Alianza, 1987.

¹⁹³ LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 36.

temática e institucionalizada, donde no hay culpables¹⁹⁴.

21. Mas la Modernidad ha llevado a la alienación del cuerpo. El dinero se ha convertido en el valor supremo y todo puede venderse y comprarse. Por cierto que el cuerpo fue objeto de compra y venta momentánea desde que existe la prostitución; pero en la época moderna, superada la esclavitud física de las cadenas, el hombre quedó atado al valor de sus propias fuerzas. El proletario, que solo poseía hijos que alimentar, debió vender su fuerza de trabajo. Para la mayoría, el cuerpo ya no fue una esfera de placer autónomo, sino un instrumento o herramienta de producción. La búsqueda de productividad de las sociedades industrializadas condujo a someter al cuerpo a la fuerza del rendimiento, a hacerlo una máquina del sistema económico. El cuerpo, fatigado, quedó deserotizado, alienado, embrutecido, al servicio del rendimiento industrial. De ahí que fue necesario *el erotismo publicitario* para darle al hombre nuevas esperanzas ante la frustración real de su vida afectiva. El cuerpo, fácilmente erotizable, se fue convirtiendo en la vidriera de la seducción y de la propaganda, para unos; y el lugar de evasión utópica (y hoy virtual) para otros.

La civilización, al parecer, se había construido, en su inicio, mediante la renuncia a las pulsiones (sobre todo sexuales) del cuerpo, pero luego se transformó en una cultura del cuerpo. Hoy "en todas partes se reivindica el derecho del cuerpo, el derecho al ejercicio físico, el derecho a cultivar el cuerpo, el derecho al bienestar físico, el derecho a desarrollar el cuerpo"¹⁹⁵.

d) *Identidad corporal fragmentada y psicologizada en la Posmodernidad*

22. Nuestra Edad, así llamada Posmoderna, prolonga, en este punto, la vacuidad del sentimiento, pero exalta el valor del cuerpo hasta convertirlo en la totalidad de la persona.

En la Posmodernidad, la persona, psicologizada, se reduce al *cuerpo* y a su imagen, esto es, a lo que siente y ve de sí. En consecuencia, vivir socialmente se convierte en un logro del dominio del cuerpo (gimnasia, danza) y conservación de la imagen (*lifting*), exhibición de las formas físicas del mismo.

"De este modo, se produce un sujeto, ya no por disciplina, sino por personalización del cuerpo bajo la égida del sexo. Su cuerpo es usted; existe para cuidarlo, amarlo exhibirlo, nada que ver con la máquina. La seducción amplía el ser-sujeto dando una dignidad y una integridad al cuerpo antes ocultado: nudismo, senos desnudos son los síntomas espectaculares de esa mutación por la que el cuerpo se convierte en *persona* a respetar, a mimar al sol"¹⁹⁶.

De este modo, la Posmodernidad, reduciendo la persona al cuerpo, culmina el proceso iniciado por el *sensismo* que reducía el conocer al sentir. Se trata de vivir el propio cuerpo: sentir y dejarse sentir, reciclarlo quirúrgica, deportiva y die-

¹⁹⁴ BILBENY, N. *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1993, p. 21.

¹⁹⁵ BERNARD, M. *El cuerpo*. Bs. As., Paidós, 1990, p. 20.

¹⁹⁶ LIPOVETSKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 30. LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber*. O. C., p. 92-93.

téticamente, en función de la autoseducción. El cuerpo psicológico ha sustituido al cuerpo objetivo. El propio cuerpo se convierte en el sujeto¹⁹⁷.

23. Pero la "idiotez moral", en buena parte continúa, porque si bien se desea vivir sin tabúes respecto del cuerpo, el hambre sigue castigando a un tercio de los cuerpos humanos, en una era que se jacta de los derechos humanos y de haber abandonado los grandes discursos.

Mientras buena parte de la población planetaria padece aún necesidades básicas insatisfechas, los países del primer mundo gozan un clima posmoderno de relativa expresión no censurada de los sentimientos placenteros, con la única condición de no perjudicar al otro. El placer corporal ha adquirido un valor intensamente central: juega el papel de equilibrador en el *stress* agobiante del ritmo posmoderno y en el pleno desarrollo íntimo de los individuos. En la actualidad, casi todos los placeres, incluidos los corporales poseen igual valor. No hay valores superiores o del espíritu; solo hay diferencias de gustos, preferencias subjetivas; solo se da sexo acosado por la rutina o el *stress*, y por lo tanto, un nuevo equilibrio erótico, más lleno de fantasía que de posibilidades reales, donde, en el nivel masivo, ante el sida, parece vivirse una fidelidad sin virtud o una evasión en la erótica virtual.

No todo, sin embargo, es admisible, en la posmodernidad, en relación con el cuerpo. Se da cierto número de comportamientos que constituyen motivos de condena en la conciencia social posmoderna: el incesto, la perversión de los menores, la prostitución, la zoofilia, el sadomasoquismo, etc¹⁹⁸.

El cuerpo y el sentimiento del cuerpo parecen haber llegado ahora, momentáneamente, a un nuevo equilibrio apacible. Las mujeres, en la cultura posmoderna, se niegan a ser esclavas de la píldora y la vasectomía comienza a ser una práctica aceptada que da libertad y autonomía al hombre. Los medios masivos de comunicación (diarios, revistas, internet) exhiben, sin drama, la oferta apacible e higiénica de placer para ambos sexos, o sin distinción de género.

"Después del imperialismo secularista de las décadas de 1960 y 1970, nuestras sociedades, cansadas de la orgasmolatría y preocupadas por los virus estarían a punto para la rehabilitación del `amor a distancia´... No ya las aventuras repetidas sino la higiene de vida, no ya la revolución sexual, sino la `sexualidad apacible´"¹⁹⁹.

24. Es más, el sentimiento afectivo -no tanto o tan solo corporal- "permanece como una pieza constitutiva de la identidad femenina". Entre los hombres más proclives al sentimiento corporal directo, y las mujeres propensas preponderantemente al afecto, la relación con el cuerpo, aún en la época Posmoderna, sigue siendo nuclear.

¹⁹⁷ LIPOVETSKY, G. *La era del vacío*. O. C., p. 62. Cfr. SUAREZ, G. *La posmodernidad y sus desafíos a la conciencia y vida cristiana* en *CIAS Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 423, 1993, p. 227.

¹⁹⁸ LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber*. O. C., p. 60. Cfr. LE BRETON, D. *Essai de sociologie et d'anthropologie du corp*. Paris, Méridiens-Klincsieck, 1985.

1- ¹⁹⁹ LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber*. O. C., p. 71. Cfr. DAROS, W. R. *La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 1999, n° 92, p. 229-238.

“Los hombres siguen considerando a las mujeres enigmáticas y contradictorias, imprevisibles y ‘complicadas’, impulsivas e ‘invasoras’; las mujeres reprochan a los hombres su falta de psicología y de sentimentalidad, su egoísmo, su ‘mutilación’ afectiva”²⁰⁰.

Estos problemas psicosociales son el reflejo de la escisión operada en el Occidente Moderno. En las sociedades tradicionales, holísticas, comunitarias, el cuerpo individual no juega un papel importante, porque el hombre se siente unido al cosmos, a la naturaleza, a la comunidad. Por el contrario, en la sociedad Occidental Moderna, el cuerpo comenzó a ser sentido y pensado por el hombre como un elemento aislable, dentro de estructuras sociales individualistas, relativamente autónomas en sus iniciativas y en sus valores. Entonces, “el cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto”²⁰¹.

En el neoconductismo de B. Skinner, el cuerpo ha quedado reducido a ser un organismo cuyo límite es su piel, controlado por las contingencias del ambiente. En este caso, el sí mismo y la identidad han quedado reducidos a un conjunto sistematizado de respuestas estimuladas por el medio circundante. El interior y la identidad existen -sería estúpido negarlo (*foolish to deny*)-, pero no poseen ningún control interno o autónomo: la conciencia del yo es un producto social (*Consciousness is a social product*)²⁰².

25. El cuerpo, en nuestra sociedad Occidental Moderna y Posmoderna, es el factor de individuación y de personalización: el hombre se va convirtiendo en su cuerpo y en los reflejos que le da el entorno social. En sociedades donde existir es ser visto (en televisión o medios masivos de comunicación), el cuerpo y su reciclaje se convierten en lo más importante. El cuerpo y sus cualidades se convierten entonces en el origen de un vocabulario cotidianamente usado, independientemente de cualquier otra referencia, lo que marca también la ruptura de la solidaridad con el cosmos y con los demás.

El *aislamiento del cuerpo*, en nuestras sociedades, hace mención a la *ruptura de la trama social solidaria*, a una separación narcisista del individuo, respecto del cosmos y de los otros. El cuerpo humano se deshumaniza en cuanto se *separa del sujeto y ya no lo representa, sino que lo suplanta*. El cuerpo ha pasado de ser una posesión a ser el poseedor de la persona en su unidad y totalidad, con un enemigo implacable y cruel: el tiempo y el deterioro que él conlleva.

El aprecio por el cuerpo culmina, de este modo, el retroceso de las tradiciones populares, y culmina la llegada del individualismo occidental, del repliegue del individuo sobre sí mismo, paseándose en la pasarela y -sin sonrisa alguna-, para terminar hablando solo en la vejez, donde el anciano ya es objeto de su cuerpo y no sujeto completo. El “anciano se ve reducido al cuerpo que lo abandona poco a poco”, cuando todos los sentidos se apagan lentamente y las

²⁰⁰ LIPOVETSKY, G. *La tercera mujer*. Barcelona, Anagrama, 1999, p. 34. Cfr. LÓPEZ GIL, M. *El cuerpo, el sujeto, la condición de la mujer*. Bs .As., Biblos, 1999. BOURDIEU, P. *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000.

²⁰¹ LE BRETON, D. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. O. C., p. 22. Cfr. DOLTO, F. *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona, Paidós, 1999.

²⁰² SKINNER, B. *Ciencia y conducta humana*. Barcelona, Fontanella, 1977, p. 309-319. SKINNER, B. *Beyond Freedom and Dignity*. New York, Bantam, 1980, p. 182, 183.

causas ordinarias de las sensaciones pasan sobre él ya sin afectarlo²⁰³.

Sin embargo, la multiplicidad de saberes e intereses hacen que ninguna teoría del cuerpo sea objeto de unanimidad. Cada individuo tiene la posibilidad de elegir, a la carta, entre una gran variedad de saberes posibles, o de oscilar entre uno y otro sin encontrar nunca una visión definitiva, dada la fragmentación y desfundamentación del saber posmoderno²⁰⁴.

Importancia del sentimiento en la filosofía para el tema de la identidad corporal: el sentimiento es vida

26. Uno de los méritos de la filosofía de Antonio Rosmini (1797-1855)²⁰⁵ ha consistido en reivindicar, tanto ante el racionalismo cartesiano, como ante el empirismo inglés y el idealismo alemán, el *sentimiento* como constitutivo fundamental del ser humano.

Muchas definiciones o delimitaciones se han hecho del ser humano. Pero desde una perspectiva rosminiana, el hombre no es una caña pensante (Pascal), ni una cosa pensante (Descartes); ni un manojo de percepciones atado por la imaginación (Hume), ni una pura razón (Kant); ni un cuerpo con instintos que se vuelven hacia adentro y que generan un alma o un yo (Nietzsche); ni su propia interpretación conscientemente distorsionada de modo que el hombre sabe que es un soñador, pero que -sin drama ni angustia- debe seguir soñando (Vattimo); ni su propia, pragmática e irónica interpretación en función de sus intereses, un conjunto de contingencias sin "un yo nuclear" (Rorty).

27. Rosmini concibió al hombre como compuesto de tres formas de ser, porque el ser mismo es *uno en su ser* y *trino en sus formas* de ser. El hombre (y el ser, hablando en general) es *real* (real es una vida que siente y lo que siente), *ideal* (conoce y luego se conoce, se hace una idea de lo que es), y *moral* (realiza actos reales de manera acordes o discordes con lo que conoce que debe hacer o no debe hacer, haciéndose justo o injusto).

Real es una vida humana que siente y lo que siente; en su dimensión *ideal* conoce y luego se conoce, se hace una idea de lo que es; y en el aspecto *moral* realiza actos reales de manera acordes o discordes con lo que conoce que debe hacer o no debe hacer, haciéndose justo o injusto.

La *vida* del hombre es, pues, ante todo, una realidad: un *sentimiento*. La vida y el sentimiento constituyen el *criterio de lo real*²⁰⁶.

²⁰³ LE BRETON, D. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. O. C., p. 143. Cfr. GURVITCH, G. *Los marcos sociales del conocimiento*. Caracas, Monte Ávila, 1999.

²⁰⁴ Cfr. DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?* Rosario, CONICET-CERIDER, 1999. TAVELLA, Ana M. – DAROS, W. *Valores Modernos y Posmodernos en las Expectativas de Vida de los Jóvenes*. Rosario, UCEL, 2002, p. 68. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania, 1997, n. 31, p. 79-96. DAROS, W. *La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 1999, n° 92, p. 229-238.

²⁰⁵ Cfr. BERGEY, M.-C. *El manto de púrpura. Vida de Antonio Rosmini*. Madrid, Cristiandad, 2004.

²⁰⁶ ROSMINI, A. *Sistema filosofico* en ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova, 1979, n° 167, 169, 170. ROSMINI, A. *Teosofía*. Firenze, Edizione Roma, 1938, Vol. I, n. 148, 174, 177; "Come l'essere reale si riduca sempre ad un sentimento": Vol VI, p. 208, 213. Como luego diremos, el sentimiento no es solo sentimiento de lo corporal; también existe un sentimiento espiritual, procedente de lo que se conoce. Por esto, Rosmini no teme afirmar que "siendo Dios realísimo, es un sentimiento máximo" (*Teosofía*, Vol. III, n° 1032), con lo que aplica también en Dios el criterio de que

Ahora bien, el sentimiento, simple en sí mismo, implica ante la mente, si se lo analiza: a) a alguien (*principio* del sentir) que siente, b) el *acto inicial* de sentir, c) el *término* del acto de sentir (o sentimiento), y d) algo sentido.

28. Según Rosmini, la vida es lo que ya tiene alguien que se pregunta por lo que es la vida. Quien se hace esta pregunta ya posee la materia del conocimiento, el objeto que desea conceptualizar.

Ahora bien, *el sentimiento no es un conocimiento*. Cuando se duerme abrigado, se puede sentir calor y el cuerpo puede transpirar, sin que el hombre advierta que siente calor. El término sentido no hace conocer, sino que hace (como causa material) sentir al sujeto: hace que termine el acto de sentir del sujeto en lo sentido. El *sentir* es un acto pleno del sujeto cuando este acto termina, constituyéndose entonces en un acto del sujeto: el acto de sentir recibe ese nombre cuando termina y, en su término se llama *sentimiento*. Luego volveremos a tratar este tema.

El sentimiento, para Rosmini, es un acto que principia en y con un sujeto y termina en lo que siente, sin conocer lo que siente (de otro modo estaríamos identificando el acto de sentir con el acto de conocer). El sentimiento, en su simplicidad, posee, entonces -como dijimos- un *principio* que siente y un *término* sentido.

Cuando el acto de sentir termina en algo extenso, con ciertos límites (aunque éstos no estén bien determinados en el primer acto de sentir), entonces esa extensión es llamada por Rosmini, *cuerpo*. Pero el cuerpo es concausa del sentir: el sentimiento es producido por el principio que siente, pero dada la presencia del cuerpo que es lo sentido. Por ello, Rosmini afirma que en la idea que los hombres se hacen del *cuerpo* se incluye la idea de *causa (material) de las sensaciones*²⁰⁷.

Ahora bien, si lo que sentimos es un cuerpo (una extensión en el espacio, donde una parte es distinta de otra), ese sentimiento se llama *sentimiento corpóreo* (esto es, sentimiento del cuerpo); pero si sintiésemos emoción ante una noticia que se nos comunica, ante una idea que entendemos, entonces el sentimiento se llama *sentimiento espiritual* (o eidético: sentimiento surgido ante el contenido comprendido de una idea). El sentimiento corporal es sentimiento pero sin que se requiera necesariamente entender lo que sentimos; el sentimiento espiritual es sentimiento pero de algo que entendemos. Para Rosmini, era un hecho que el alma (el principio de vida, o sea, de sentimiento y de entendimiento) tenía capacidad para mover a todo el cuerpo.

“Llega al hombre una carta que le trae una noticia gratísima: ciertamente es el alma, es su entendimiento y no su cuerpo el que percibe el acontecimiento grato; pero el alma no retiene en sí su alegría sino que expande sus efectos a todo el cuerpo. ¿Quién es sino el alma, consciente del inesperado

lo real es sentimiento. Lo que no es sentimiento es real en la medida en que es sentido por alguien que posee sentimiento; o es pensado como real en la medida en que es pensado en relación con quien siente o puede sentirlo. Lo sentido es real en relación con quien lo siente. Abstraído de esta relación, nos queda *la idea de una realidad pura*. Una especie de esta idea de realidad pura es la idea de materia corpórea (*Teosofía*, Vol. IV, 1444).

²⁰⁷ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876. n° 668, 754. Cfr. OTTONELLO, P. *Rosmini "inattuale"*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1991.

acontecimiento, que obrando sobre el corazón y sobre sus vasos acelera la circulación de la sangre?²⁰⁸

Pero sea lo que fuere lo que sentimos, el sentir -el inicio o principio del sentir, el acto de sentir, en cuanto es un acto permanente o sustancial-, se llama, según Rosmini, *vida*. La vida, definida en general, "es el acto de un sentimiento sustancial". La vida es la incesante producción del sentimiento, el acto de producir sentimiento, la aptitud para producirlo. El "sentimiento es la vida en acto" y la producción del sentimiento es la vida en potencia, la potencia de producir vida²⁰⁹.

En este sentido, el hombre en cuanto vive, es un *sentimiento sustancial* o sea, el propio de un sujeto que siente permanentemente, en cuanto vive; porque vivir, en el hombre es, cuanto menos, sentir.

29. El ser o "esencia de la vida consiste en el sentimiento" y es la esencia del placer, al punto que el dolor es la lucha de la vida o del sentimiento contra las causas que desean destruirlo²¹⁰.

Mas el principio de vida, el inicio del acto de sentir, vitaliza el término sentido extenso (el cual encierra el concepto de *cuerpo*) de diversas maneras, de modo que el concepto de "vida", termina siendo *un concepto análogo*, esto es, en parte igual (se da siempre un inicio o principio vitalizador) y, en parte diverso: en la vida vegetal, el principio solo hace crecer al cuerpo que vivifica; en la vida animal, lo hace también mover; en la vida humana el principio de vida es el que vivifica, mueve y siente términos corpóreos (el propio cuerpo y el de otros) y no corpóreos (como los sonidos) como, cuando tras una noticia, sentimos dolor o alegría. "La vida, pues, en sentido propio y completo es sentimiento" y en sí, un sentimiento placentero difuso²¹¹.

30. La vida animal es suscitada como sentimiento por un término sentido (llamado por Rosmini *cuerpo*). El sujeto que siente es el principio (principio vivificador o vitalizador que Rosmini llama *alma*). "El alma no es más que el principio que siente (*principio senziente*)"²¹². Abstraído de lo que siente, el alma es un concepto abstracto: es el concepto de una pura posibilidad de sentir.

Como el principio llamado "vida" recibe y siente a diversos términos, la *limitación de la vida* misma procede del término que vitaliza. De aquí que haya -según la hipótesis filosófica de Rosmini- diversos grados de vida.

Primeramente Rosmini supone que la vida es un principio que siente, pero que no puede manifestarse externamente como viviente (esto es, con un término corpóreo creciendo, moviéndose, reproduciéndose, o descomponiéndose lo que equivale a morir). La vida es primeramente latente a nuestros ojos.

Brevemente dicho, "la vida es una constante producción de sentimiento", la "incesante actualidad del sentimiento"²¹³, pero esa vida no siempre es manifiesta, frecuentemente se halla en estado de *latencia*.

²⁰⁸ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 352.

²⁰⁹ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 45.

²¹⁰ ROSMINI, A. *Teosofia*. O. C., Vol. III, n. 1032. Cfr. ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Casale Monferrato, G. Pane, 1884, Vol. I, p. 75.

²¹¹ ROSMINI, A. *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966. Lec. XLV, p. 111. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 725.

²¹² ROSMINI, A. *L'Introduzione del Vangelo*. O. C., Lec. XLV, p. 111. ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. I, n° 92

²¹³ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 264.

31. Rosmini, admitiendo que la vida es un principio de sentir, distinto del término en que siente), hizo la hipótesis filosófica de que posiblemente *"todos los elementos de la materia sean animados"*²¹⁴.

Mas él era plenamente consciente del carácter hipotético de esta afirmación y sostenía que ésta no debía sostenerse si no se hallaban indicadores empíricos que la hiciesen razonablemente sensata. Según su modo de pensar, el admitir que todos los elementos de la materia eran animados no era una hipótesis repugnante, ni favorecía el materialismo (pues no confundía la vida con la materia), ni el panteísmo (pues él admitía la idea de un Creador distinto de lo creado); no se oponía al sentido común, ni a los progresos de la ciencia de su tiempo; era acorde con la opinión de filósofos indios, griegos, italianos y de otras naciones, incluso con Padres de la Iglesia Cristiana que admitieron la animación primitiva de ciertas moléculas corpóreas²¹⁵.

32. La vida es, según esta hipótesis rosmíniana, ante todo:

A), *Latente*: se compone de principios que sienten, con continuidad, términos extensos elementales y aislados. Mas la vida no se manifiesta, no da signos de vida, mientras carece de un organismo, esto es, de una organización material adecuada²¹⁶.

B) La vida puede luego comenzar a manifestarse en tanto y en cuanto el término sentido ya no es elemental, sino que posee *cierta agregación* de elementos, por lo que puede dar ciertos signos de vida expresados mediante la complejidad. Sin embargo, esta agregación puede parecer estática, como la estructura de una cristalización, y en cuanto el principio de vida no se manifiesta haciendo crecer o moviendo al cuerpo o término que vivifica.

C) La vida entendida, finalmente, como un principio que siente a un término extenso organizado que se manifiesta como viviente²¹⁷.

La *diversa organización* del término sentido hace que haya *diversas formas de vida exteriormente manifiesta*. Los cuerpos organizados por pocos elementos no pueden manifestar otras fuerzas que las mecánicas, físicas y químicas. Algo más organizados están los cristales y los metales; pero una organización más complicada se halla en los vegetales, a los cuales *les faltan los órganos con los cuales los hombres expresan el placer o el dolor*. En los vegetales ya se encuentran sistemas de estímulos que se reproducen, mas no se puede conocer en ellos el grado de unidad o de excitación de los sentimientos. Algunos de ellos manifiestan un cierto grado de irritabilidad, de distensión o contracción.

"Las tres vidas, pues, que se quieren distinguir con cuidado, son:

1º Aquella de los elementos singulares, uno separado del otro.

2º Aquella de los elementos unidos, agregados, pero no organizados.

3º Finalmente aquella que presenta exteriormente sus fenómenos propios, la cual tiene necesidad de una organización completa"²¹⁸.

²¹⁴ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 500.

²¹⁵ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 501-519, 666.

²¹⁶ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 531, 547-553. Rosmini habla de una "teoría de la sentimentalidad que es también teoría de la animación universal": Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*, Vol. IV, 1444. FRANCHI, A. *Teoría del sentimiento fundamentale in A. Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1954, n. 4, p. 316.

²¹⁷ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 543.

En este contexto, el *animal* es definido como un ser individual, materialmente sensitivo e instintivo (el instinto es la vida misma que tiende a conservarse), con organización y movimientos moleculares, eléctricos, químicos y orgánicos, capaces de excitar o estimular al principio que siente.

El *hombre*, por su parte, es definido como un acto inicial y permanente de vida, que termina: a) en la idea innata e indeterminada del ser (lo que le otorga un sentimiento espiritual y una capacidad para conocer) y b) en el cuerpo organizado y propio (lo que le otorga un sentimiento fundamental corpóreo y capacidad para sentir a otros entes a través de sus órganos corporales)²¹⁹.

“Explicar” va a suponer, en la filosofía rosminiana, llevar lo ignorado a la idea del ser (afirmar qué es, que límites del ser posee), y al sentimiento (indicar los límites sentidos de los entes). Si alguien no supiese lo que es: a) sentir o b) ser, entonces nadie se lo podría enseñar. Conocer la idea del ser indeterminado y sentir un cuerpo son los *dos postulados o supuestos* de los que parte la filosofía rosminiana. El sentimiento (a través de los sentidos) nos ofrece la *materia* para conocer; la idea de ser nos da la *forma* para conocer lo que sentimos. *Conocer* es saber qué es algo; es lo sentido, pero además lo conocido bajo la forma de ser, de lo que es. Lo que sentimos constituye al sujeto humano; por el contrario, lo que conocemos constituye a la inteligencia objetiva humana; lo que simplemente afirmamos constituye la opinión sobre lo que conocemos.

33. Las vidas de las creaturas son notablemente diversas; cada una tiene sus grados y matices si es comparada con otras formas de vida.

En el mismo hombre, si bien su vida es *una sola* en cuanto al principio vital, se da, sin embargo, una forma de vida *múltiple* en cuanto a los términos que excitan ese principio.

“Encontramos primeramente la *vida animal*, que consiste en el sentimiento animal, que da vida al principio sensitivo. Esta vida es únicamente subjetiva, ya que no tiene un *objeto* (entendido, idea) en el cual se complazca, dado que ese objeto es el término solamente del entendimiento.

En segundo lugar se da una *vida intelectual* o racional, que consiste en el sentimiento intelectual que nace al contemplar la verdad y la belleza, o se encuentra en la investigación y en la posesión del conocimiento. Esta es *vida objetiva*, porque se complace en el objeto conocido; y esta vida en la presente condición se inserta sobre la primera, ya que en el hombre lógicamente precede la animalidad, que lo constituye sujeto, a la intelectualidad que lo constituye persona.

Finalmente se da la *vida moral*, la cual consiste en el sentimiento moral, esto es, en los deleites que produce al hombre la virtud por él practicada”²²⁰.

²¹⁸ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 534. ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. O. C., nº 321,

²¹⁹ ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. O. C., nº 45, 16. Cfr. DOLTO, F. *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona, Paidós, 1999. EILAN, N. *Consciousness and the Self* en BERMÚDEZ, J. Et al. (Ed.) *The Body and the Self*. Cambridge, MA, MIT Press, 1995, pp. 337-357.

²²⁰ ROSMINI, A. *L'Introduzione del Vangelo*. O. C., Cap. XLVII, p. 113.

Identidad subjetiva

34. La vida del sentimiento es una *vida subjetiva* (sin conocimiento de sí): es la vida misma del sujeto que produce un sentimiento permanente o que modifica el sentir según los términos que siente.

Hay dos series de fenómenos en la naturaleza: los subjetivos y los extrasubjetivos.

A) La serie de fenómenos que produce las sensaciones, la que causa exteriormente las sensaciones (causa que Rosmini llama *sensífera*) es *extrasubjetiva*; y esta causa externa se llama *cuerpo*. Cuerpo no es, pues, el acto de sentir (la sensación), sino la causa (material) que posibilita al principio que siente (y este principio es llamado *alma*).

B) La serie de fenómenos -que consisten en sentir- son *subjetivos* "porque nacen y se consuman en el sujeto sensitivo". Por el contrario, los cuerpos son *extrasubjetivos*, pues nacen y se consuman fuera del sujeto sensitivo.

En este contexto, Rosmini admitía como válidas dos formas de observación (de prestar atención): la *observación interna* (la reflexión sobre lo que se siente interiormente, sobre el sentimiento fundamental y sus cambios) y la *observación externa*, esto es, con atención vuelta sobre los entes captados por los órganos de los sentidos (tacto, vista, oído, gusto, olfato).

Rosmini se propuso hablar del cuerpo, de cómo el hombre común se forma el concepto del mismo y lo expresa en palabras. En coherencia con lo dicho, nuestro filósofo ha definido al cuerpo como "la causa (material) próxima de las sensaciones y el sujeto de las cualidades sensibles" del mismo, especialmente la extensión²²¹.

En la *idea de cuerpo*, se encierra la idea de una fuerza con una acción que termina siendo sentida tridimensionalmente por el alma. Lo que el alma siente (generando el sentimiento fundamental) es la fuerza extraña al alma, sin sentir el principio corpóreo externo, el cual produce esa fuerza. Si alguien piensa a este principio corpóreo como independiente del alma, entonces el cuerpo es pensado como una *sustancia*, como algo que puede existir independientemente del alma que lo siente²²².

35. El sentir -y su acto consumado: el sentimiento- no es un acto objetivo (esto es, que termine en algo conocido), según Rosmini, sino *subjetivo* con un término sensífero extrasubjetivo. Sujeto es todo ente sensitivo en cuanto contiene un principio activo; por ello, el principio activo de sentir es lo que constituye a un ente en sujeto. Un acto del sujeto, como el sentir, en cuanto es iniciado o principiado por él, es del sujeto, es subjetivo.

El acto de conocer, en su inicio, es un acto del sujeto; pero, en cuanto que termina y se forma en un objeto inteligible o idea, no es subjetivo sino *objetivo*, aunque lo realice un sujeto. "No hay conocimiento donde no hay distinción entre sujeto y objeto"²²³. En el conocimiento, está presente lo subjetivo y lo obje-

²²¹ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. II, n° 775.

²²² Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Edizione Nazionale. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. VII, *Il Reale*, Cap. III, art. II, n° 4, p. 280-281. ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. O. C., n° 177.

²²³ ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966, p. 51. Cfr. RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L' Aquila - Roma, Japadre, 1987, p. 230.

tivo; el principio y el término, el sujeto y el objeto no solo están relacionados, sino también distinguidos en el acto de conocer. El objeto del conocimiento es un medio y una forma para conocer un contenido: es como una luz para el sujeto.

Según Rosmini, el objeto fundante de la inteligencia es el *ser ideal* o *idea del ser*; las demás ideas son solo una participación de la idea del ser más alguna otra limitación que ofrecen los datos de los sentidos. Rosmini parte del supuesto que *el ser es lo más cognoscible: es lo cognoscible de por sí*, pues no se da otra cosa o noción más universal que la idea del ser²²⁴. Si alguien -por una hipótesis absurda- no conociese el ser, nadie ni nada lo podría hacer conocer, pues la nada, nada hace conocer. Rosmini postula, pues, que para que se pueda admitir el concepto de inteligencia, se debe previamente admitir un sujeto y un objeto, y este objeto debe ser la *idea innata del ser indeterminado*. Esta idea es la condición de posibilidad para que exista la inteligencia o el hombre inteligente.

Por el contrario, el sensífero extrasubjetivo (el estímulo sensible exterior) es ciego: solo hace sentir. Si alguien solamente sintiese (sin conocer al mismo tiempo), no se preguntaría "qué es" lo que siente o conoce. El *ser del sentir* queda cerrado en el sujeto; pero el *ser del conocer* lleva al sujeto a preguntarse ¿qué es? El sujeto considera entonces al ser como un objeto-ser, por medio del cual se pueden conocer los entes (o sea, las limitaciones del ser) y preguntarse por lo que son, como son, etc.

El término del sentir sensible es *extenso* (tiene partes), es *finito*; pero no hace conocer; no hace preguntarse por "el ser de". Por el contrario, el término del conocer es *infinito*, no tiene partes ni límites (es el ser-indeterminado) e ilumina la mente con la presencia del ser y da sentido a la cuestión del ser de las cosas. Conocer es tener presente al ser, es una intuición y una patencia o manifestación del ser; y si un ente no aparece como autosuficiente, entonces conocer supone preguntarse por las causas de ese ente.

¿Por qué Rosmini postula la *innata idea del ser* como *fundante de la inteligencia*? Este principio de su filosofía surge del hecho de que si se analiza cualquier conocimiento se halla implícito en él la idea del ser, sin la cual no se puede conocer. Al conocer este árbol, o esta piedra, debe admitirse que *son* (que allí está el ser) aunque sean entes limitados en su forma real de ser. Incluso conocer el contenido de una idea, supone admitir que la idea es (al menos en la mente). Conocer algo -y suponer que *no es-*, ni siquiera pensable, es un absurdo, una contradicción. Conocer algo y al mismo tiempo no conocer nada, es una contradicción. En consecuencia, conocer supone previamente la admisión del *ser* (aunque más no sea en *forma de idea innata de ser indeterminado*, o dicho brevemente, en la forma de *ser ideal indeterminado*). Rosmini, define, entonces, al intelecto como "el sujeto hombre en cuanto intuye el ser ideal indeterminado"²²⁵.

36. El cuerpo, por su parte, puede ser: a) viviente o muerto; b) propio o ajeno.
a) Cuando se siente un *cuerpo viviente*, la actividad interna de ese cuerpo obra directamente sobre el principio que lo siente (alma) y genera (como causa material compleja) lo que Rosmini llama *sentimiento de vida*. Cuando un cuerpo extrasubjetivo está *muerto*, no hay actividad en él; y solo es sentido, por otro hombre, como un cuerpo extrasubjetivo inerte.

²²⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 398-399,

²²⁵ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 499.

b) Cuando el cuerpo es sentido en forma *permanente* por un sujeto o principio que lo siente, (sentido como una fuerza que no es el alma o principio), entonces ese cuerpo se llama *su cuerpo, mi cuerpo*, etc. Es cuerpo *propio*, el cuerpo del cual el que siente se ha apropiado permanentemente al sentirlo permanentemente. El cuerpo no es probado por Rosmini, mediante un razonamiento: el cuerpo es el real. La observación lo revela como real: como una cierta energía o fuerza; "lo sentimos obrar en nosotros mismos, y de la cual somos conscientes de no ser nosotros mismos los autores"²²⁶.

El *sentimiento* es una relación vital entre el principio que siente y el término sentido. En consecuencia, se da una vida del principio (o alma) y puede darse una vida que vivifica el cuerpo (lo que es sentido como agente sobre la actividad del alma: cuerpo que es mantenido en su organización ayudado por la actividad del alma).

"Finalmente, de todo esto resulta que la *vida* se refiere siempre a la sensación, y reside propiamente en el *alma*, donde solo hay sensación. Sin embargo, se da vida también al cuerpo, entendiéndose por vida del cuerpo, su unión con el alma sensitiva. En una palabra, se llama vida al *sentimiento*; pero se dice vida también *al término y causa próxima del sentimiento*"²²⁷.

El alma es, pues, un principio simple de vida, pensado prescindiendo del término (o cuerpo) que vivifica. En este sentido, el alma es un concepto abstracto; en la realidad no existen almas separadas de todo término sentido. Lo que llamamos *muerte* es la separación: a) del principio de sentir, b) de su término sentido y organizado, por lo que la vida o alma se hace latente: ya no puede manifestarse en un cuerpo organizado.

37. El *sentimiento fundamental corpóreo* es el *nexo físico, sustancial*, permanente, entre el alma sensitiva y el propio cuerpo. El principio sensitivo, con aquella actividad suya que se llama vida, enviste el cuerpo en forma permanente y lo hace propio. El cuerpo así vivificado reacciona a su vez sobre el principio sensitivo trayéndolo al acto del sentimiento fundamental corpóreo²²⁸. El sentimiento fundamental es un acto sustancial; es el acto primero de un sujeto que se constituye sujeto en ese acto²²⁹.

De esta manera, Rosmini daba una explicación a lo que clásicamente se llamó el problema de la *relación y unión entre cuerpo* (o término sentido) y *alma* (o principio viviente).

Sobre esta cuestión de la unión del alma y del cuerpo, hubo pensadores que trataron de negar la existencia ya del alma, *reduciendo todo al cuerpo* (mate-

²²⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 708.

²²⁷ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 74.

²²⁸ Cfr. BRUGIATELLI, V. *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2.000, F. I, p. 39.

²²⁹ *Sustancia* es aquel primer acto de un ente, que lo constituye, por lo cual puede concebirse sin que la mente necesite colocarlo en otra entidad (como sucede con el accidente). En el hombre, la sustancia hombre está constituida por un solo principio de vida pero que posee dos términos constituyentes: el cuerpo y la idea del ser. El hombre es *una sola sustancia, una sola vida, una sola alma* en cuanto, es a la vez, principio intelectual-sensitivo. Cfr. ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 52-53, 767. ROSMINI, A. *Teosofia*. O. C. Vol. IV, n° 1287. SCIACCA, M. F. *Interpretazioni Rosminiane*. Milano, Marzorati, 1963, p.110.

rialistas); ya dejando entre ellos un hiato insalvable entre *dos sustancias heterogéneas* (Descartes), que solo tenían algún contacto en uno u otro punto glandular o cerebral.

Según Rosmini, en cada ente viviente, se da *un solo sujeto sustancial permanente* y ese sujeto es el sujeto que inicia el acto de sentir con un sentimiento fundamental cuyo término es llamado, por este filósofo, cuerpo. El viviente es pues un ser simple como el sentimiento, pero en el cual se pueden distinguir (no separar) dos elementos: el inicio (llamado alma) y el término (llamado cuerpo).

“El cuerpo y el alma están unidos por el camino del sentimiento” fundamental²³⁰. El alma *no es una cosa pensante* (como afirmaba Descartes); sino *un sujeto o principio de actividad vivificadora*. Como tal, el alma solo puede unirse al cuerpo vivificándolo al sentirlo. En este sentido, Rosmini no acepta la expresión de Aristóteles, según el cual el alma sería un acto de cuerpo, como si el cuerpo produjese al alma. Los actos son actos del principio o alma; y es ésta la que humaniza un cuerpo organizado, sintiéndolo como subjetivamente extenso²³¹. El *hombre es un sentimiento fundamental* que, en cuanto principio del sentir es sujeto; y que termina en un cuerpo sentido en el espacio (sentimiento fundamental corpóreo) y en la idea del ser (sentimiento espiritual).

El alma percibe directa y permanentemente (no refleja y conscientemente) a su cuerpo y esa es la *unión* entre el cuerpo (con extensión, con partes) y el alma (sin extensión, simple principio vivificador de todo el cuerpo). La unión de cuerpo y alma no puede ser imaginada como la relación de un cuerpo que opera sobre otro, sino como la relación de la forma con la materia: ambas forman un único acto, un único sentimiento, y solo la abstracción mental puede pensar el inicio del sentir (alma) separado de su término (cuerpo) sentido. Lo que se da en el realidad es *un único sujeto viviente*; y no un sujeto compuesto de cuerpo y alma como si fuesen dos sustancias que se unen. No se da, pues, una separación real entre cuerpo y alma: solo la reflexión puede distinguirlos y casi “entificarlos” (y fantasiarlos como sustancias separadas) al pensarlos como separado el uno (principio) del otro (término).

“Principio” y “término” son entidades conceptuales contrapuestas²³². La relación entre cuerpo y alma no es una relación extensa, sino de sentir permanente (relación de sensibilidad). El inicio del sentir es *simple* (inextenso); el término del sentir es *extenso*; y en esa extensión que es el espacio, se halla el cuerpo, como una limitación permanente en la extensión del espacio.

“La relación que tiene la extensión con el principio sensitivo, no es extensa; porque es una mera relación de sensibilidad: de donde, la extensión en cuanto es forma de lo sentido, ella no es extensa, porque es simple el principio en el que se encuentra, en el cual principio ella también nace. Por lo tanto, se pue-

²³⁰ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 249, 266. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 778-779. TUBALDO, I. *Il principio d'individuazione in Antonio Rosmini* en AA.VV. *L'Essere ideale e morale in Antonio Rosmini*. Domodossola,-Milano, Sodalitas, 1954, p. 186.

²³¹ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 223 nota.

²³² Cfr. RIVA, C. *Il problema del origine dell'anima intellettuale secondo A. Rosmini*. Domodossola-Milano, Sodalistas,, 1956, p. 77. PIGNOLINI, E. *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, Domodossola-Milano, Sodalistas,, s/f, p. 42. RIVA, C. *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo A. Rosmini*. Domodossola-Milano, Sodalitas, 1956, p. 81.

den distinguir dos extensiones: una extrasubjetiva y la otra subjetiva. La extensión subjetiva se da en un modo inextenso en el alma, en cuanto es sensitiva”²³³.

La *vida* es una incesante o continua producción de sentimiento. Si lo sentido es un ente extenso (compuesto de partes) y organizado, se tendrá una *vida corpórea* animal; si lo sentido es un objeto espiritual (una idea) se tendrá una *vida espiritual*.

Llegamos así a una afirmación importante: “La *identidad* del principio sensitivo es una condición necesaria para la identidad” del sujeto viviente²³⁴.

38. Si admitimos lo que hasta ahora se ha afirmado, es posible sostener que el sujeto en cuanto siente (el sujeto animal) posee una *identidad como sujeto*, sin saberse de ser sujeto ni de ser idéntico, pero realizando un acto continuo de sentir que lo constituye. Por el alma -que es el principio que constantemente vivifica el cuerpo- se da una identidad real en el sujeto viviente, aunque no exista autoconciencia de esa identidad.

El *sujeto* es definido por Rosmini como “el principio activo de la sustancia que siente”²³⁵. El alma no es parte del sujeto, sino que es todo el sujeto. El principio del sentir (el principio que emite el acto de sentir) es idéntico en tanto y en cuanto el vivir es una constante emisión del sentimiento.

En este contexto, Rosmini sostenía que en los vivientes -por ejemplo, en el hombre- se da un *sentimiento fundamental corpóreo*: un sentimiento constante del cuerpo que constituye al sujeto en animal (aunque el hombre no sea solo animal y animado, sino además espiritual por poseer al menos la inteligencia del ser ideal).

“Nosotros los hombres no somos solamente animales, no tenemos solamente la unidad animal: la unidad e individualidad nuestra tiene un fundamento más elevado que se encuentra en la inteligencia”²³⁶.

39. La *identidad del sujeto animal* no se puede formar más que de la *identidad del principio* que siente y de una identidad mínima de la materia que es término extenso del sentimiento. Se habla de identidad mínima del cuerpo, porque éste puede ir cambiando partículas del mismo, sin perder su identidad material total.

La identidad corporal (esto es, del término del sentir) de un viviente está dada por la *duración continua* y la *extensión continua*, producida por el continuo acto de sentir del que siente (aunque esta duración y continuidad no sea conocida por el sujeto que solamente siente)²³⁷. En el sentimiento fundamental corpóreo se

²³³ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. III, n° 117, 226-227. Cfr. BARALE, P. *Sentimento ed essere in una critica al Rosmini* en AA.VV. *L'Essere ideale e morale in Antonio Rosmini*. Domodossola,-Milano, Sodalitas, 1954, p. 75.

²³⁴ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 307. DEL DEGAN, G. *Soggetto e oggetto nella metafisica rosmينية* en *Rivista Rosminiana*, 1960, n. 3, p. 201.

²³⁵ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 56. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 265. Cfr. BRUGIATELLI, V. *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 2.000, F. I, p. 45.

²³⁶ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 305.

²³⁷ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 307 nota 2.

da un término con una extensión y duración continua. “La *identidad animal* viene pues a tener su sede en el término permanente del sentimiento fundamental”²³⁸.

La existencia del sentimiento fundamental corpóreo

40. Desde muy joven, Rosmini trató el problema de la existencia de un sentimiento fundamental en el hombre²³⁹.

El hombre no es una colección de sensaciones, como pretendían el empirista Hume y el sensista Condillac. Sin un sentimiento fundamental y constante que dé posibilidad y unidad al surgimiento de las sensaciones, éstas no tienen explicación.

Si el hombre no fuese *sensitivo desde el primer momento en que vive* (si la vida misma no fuese sentir), no se podría explicar que el hombre sienta, o comience a poder sentir, con ocasión de un objeto que ve o toca.

41. El acto de sentir no es el acto de conocer (aunque frecuentemente sentimos y además e inmediatamente conocemos lo que sentimos). Al sentir -con el solo acto de sentir- no conocemos, ni sabemos de sentir. El acto de sentir no es reflexivo; sino que va directamente a lo que siente (sin saber lo que es) y en él permanece²⁴⁰. Por ello, Rosmini estima que se debe probar la existencia del sentimiento fundamental en el hombre.

El sentimiento fundamental no es un sentimiento particularizado, de un objeto singular o concreto, como lo es el sentir dolor en la mano, o en el brazo, oír una voz, ver una flor. El sentimiento fundamental *no es una sensación particular*, sino lo que posibilita todas las sensaciones particulares, lo que hace posible la existencia de los sentidos internos y los externos en el hombre. El sentimiento fundamental es el sentir primigenio: en cuanto es un principio del sentir, *no posee determinaciones* como las sensaciones provocadas mediante objetos y los órganos de la vista, el oído, el gusto o el tacto, causadas por agentes extrasubjetivos. El tacto, en su elemento subjetivo no es más que la susceptibilidad que tiene el sentimiento fundamental de sufrir una modificación. El sentimiento fundamental se extiende a todas las partes sensitivas del cuerpo: esta extensión del cuerpo no es más que el modo de ser de ese sentimiento²⁴¹.

²³⁸ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 307. Cfr. PIEMONTESE, F. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1966, p. 104-112. Hoy el filósofo Mac Intyre vuleven a acentua la importancia de la identidad animal en el contexto del hombre: “La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea sólo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal” (Mac INTYRE, A. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 23).

²³⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 710-717. ROSMINI, A. *Saggi inediti giovanili*. Roma, Città Nuova, 1987, Tomo 2, p. 23. Cuando joven, a los 20 años (1817), Rosmini llamaba al *alma* (o principio del acto de sentir) “*alma pura*” o “*conciencia pura*”. Tratava entonces el problema de la existencia del “sentimiento fundamental” constitutivo, y, por lo tanto, anterior a cualquier operación del alma (p. 96). En la *Psicología* (Vol. I, n° 96) -más de 25 años después-, retomará estos escritos, pero distinguiendo: a) al alma (en cuanto principio del sentir), b) de lo que es el conocimiento y la conciencia.

²⁴⁰ Lo mismo afirmaba Tomás de Aquino: “Non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur” (AQUINAS Th. S. C. G. IV, cap. 11).

²⁴¹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 746. ROSMINI, A. *Teosofia*, Vol. VII, p. 82-83.

Rosmini distinguía, en efecto, dentro de la sensibilidad fundamental del hombre en cuanto viviente, tres clases de formas de sentir: 1) el sentimiento fundamental; 2) la forma *subjetiva* de sentir, procedente de una modificación del sentimiento fundamental; y 3) la forma *extrasubjetiva*, causada por agentes externos al sujeto²⁴². De hecho, nuestro cuerpo puede ser sentido de las dos maneras: cuando rozamos, por ejemplo, una mano sobre la otra, advertimos subjetivamente (piel adentro) a la que permanece fija; y, a la misma mano, la percibimos extrasubjetivamente (piel afuera) en tanto y en cuanto la otra la roza. Se dan aquí, pues, tres aspectos que debemos distinguir: a) el *sentimiento fundamental*, sin el cual cualquier otra sensación sería imposible, pues sin sentimiento no estaríamos vivos; b) el *modo subjetivo de tener una sensación*, y c) el modo *extrasubjetivo* de la misma sensación (sentimos en ocasión de una mutación causada por algo exterior a nuestra piel). Esta tercera manera de sentir es la más vivaz: 1º) se halla ella en constante mutación por lo que llama fácilmente la atención; 2º) ella es la que nos hace confrontar y conocer las diferencias de las cosas, hasta el punto de que “solo mediante ella nos parece haber entendido y conocido una cosa; 3º) es más directamente cognoscible, mientras que “para percibir intelectualmente nuestro cuerpo se requiere un replegarnos sobre nosotros mismos, volver a nosotros mismos”; exige reflexión, concentrarnos hacia adentro, en tanto que el sentir algo externo solo requiere el movimiento natural de dirigir la atención hacia fuera.

“Por lo tanto el orden cronológico de los sentimientos es inverso al orden de la advertencia sobre los mismos.

Primero tenemos el sentimiento nuestro; segundo tenemos las sensaciones (de entes) exteriores.

Por el contrario, primero advertimos las sensaciones (provocadas por entes) exteriores, luego nuestro sentimiento”²⁴³.

Este sentir fundamental que nos constituye, no es fácilmente advertido. Solo cuando adquirimos el señorío sobre nuestros pensamientos, ayudados por el lenguaje, estamos en caso de dirigir nuestro pensamiento sobre el sentimiento interior y fundamental. De hecho, en la historia de la filosofía casi no se ha hablado del sentimiento fundamental. Esta falta de advertencia se debe a que no le hemos prestado atención y no hemos hecho esto porque

“nosotros no solemos dar atención a nada de lo que está en nosotros si no es porque probamos una mutación: donde no suceda ninguna mutación, no se da allí ninguna advertencia, ninguna confrontación, ninguna reflexión. Si bien la necesidad de una mutación es la ley que determina nuestra advertencia, no es sin embargo necesaria una mutación para que sintamos”²⁴⁴.

Sobre el sentimiento fundamental no puede existir error, pues desde el momento en que se vive existe realmente ese sentimiento; pero puede darse igno-

²⁴² ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 701, 745 nota 2. Cfr. ROSMINI, A. *Sistema filosofico* O. C., nº 137.

²⁴³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 713 nota.

²⁴⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 711.

rancia del mismo, falta de atención. Sobre las otras dos formas de sentir puede darse error debido a que habitualmente atribuimos una sensación a un lugar en el cuerpo, como cuando aquellos -a los que se les ha amputado un pie o una mano-, una vez curados, sienten dolores en aquellas partes del cuerpo que les faltan²⁴⁵. Esta forma de atribuir el sentimiento de dolor a una parte del cuerpo es un hábito engañoso, dado que -amputado un miembro- no concuerda la forma subjetiva de percibirlo con la forma extrasubjetiva. Las modificaciones del cuerpo anatómico y el sentimiento que surge son cosas diversas: la modificación se transmite, por ejemplo, del dedo al cerebro; pero el sentimiento no se siente en el cerebro sino en el dedo.

En casos de enfermedad, la *percepción subjetiva* del frío o de calor no coincide con la *percepción extrasubjetiva*. Interiormente el enfermo siente frío; pero una sensación de calor se expande extrasubjetivamente por toda su piel. Entre la forma de sentir subjetiva y aquella extrasubjetiva, en un mismo cuerpo humano, no se da una relación de causa y efecto, sino a veces un cierto paralelismo²⁴⁶.

42. Pero pasemos reseña a algunas pruebas que Rosmini presenta sobre la *existencia del sentimiento fundamental*, generalmente poco o nada observado por los filósofos.

La *primera prueba* de la existencia del sentimiento fundamental en el hombre se halla en advertir que el sentir dos entes sensibles diversos (por ejemplo, el gusto de una comida amarga y otra dulce) es posible solo si se da entre las sensaciones algo distinto, de modo que una sensación no es la otra. Pero también debe darse algo común entre ellas, pues de otra manera, no serían dos sensaciones más. Debe, pues, existir un sentimiento fundamental permanente, del cual, las sensaciones de entes particulares son solo modificaciones parciales de ese sentimiento fundamental.

Una sensación particular no puede existir sola como un accidente no puede existir sin la sustancia, ni el efecto sin la causa²⁴⁷.

43. La *segunda prueba* de la existencia del sentimiento fundamental puede tomarse del análisis del lenguaje. Cuando yo afirmo: "Yo siento", y quito el "yo", queda suprimida la conciencia que tengo de sentir: el sentir no tiene más significado para alguien; pero no por ello deja de existir.

La *tercera prueba* puede argumentarse a partir de advertir que las sensaciones particulares no podrían existir si el alma misma no sintiese esencialmente en forma permanente. Una sensación particular es una modificación del sentir y esto no sería posible si antes el alma no sintiese, no fuese sensible.

"Si el alma no se sintiese a sí misma anteriormente a la sensación, ésta sería nada para ella; no sería más que una acción sobre un ente que no se siente, y por esto mucho menos podría sentir otra cosa"²⁴⁸.

²⁴⁵ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 762. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., nº 205-213.

²⁴⁶ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., nº 227.

²⁴⁷ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, nº 97-98.

²⁴⁸ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, nº 99. Cfr. ANTOGNINI, L. *Sul concetto rosmينiano di sentimento fondamentale* en *Rivista Rosminiana*, 1928, n. 3, p. 242.

El sentimiento fundamental corpóreo es un sentimiento sin una figura definida, sin límites precisos, como lo son los entes sentidos por órganos sensoriales determinados (oído, vista, olfato). Quien no hubiese sentido sensaciones particulares, sino solo el sentimiento fundamental, no podría formarse una imagen o representación del propio cuerpo, de su forma, de su grandeza. El sentimiento fundamental no es más que *un placer difuso*; pero el *esquema corporal* se obtiene confrontando ese sentimiento fundamental con las sensaciones internas y externas particularizadas²⁴⁹. Los hombres tienen la posibilidad de formarse un esquema corporal precisamente porque primero o contemporáneamente sienten todo el cuerpo y las partes del cuerpo, de modo que las pueden luego *advertir y ubicar en el todo del cuerpo sentido*, y producir movimientos acordes a lo que sienten, y donde lo sienten, en forma coordinada y habitual, lo que genera *una cierta estructura estable de lo que es el cuerpo propio*: hasta donde llega, donde se ubican cada una de las partes sentidas (las manos, los pies) dentro del cuerpo sentido como un todo.

“Sin el sentimiento fundamental quedarían sin explicación, e incluso como absurdas, dos especies de actos de nuestro espíritu. La primera, aquella por la cual él refiere a las diversas partes del cuerpo las sensaciones que recibe; la segunda, aquella por la que le comunica, a su voluntad, el movimiento. Porque debe entenderse que somos nosotros los que referimos la sensación y producimos el movimiento: esto es un efecto de nuestra propia actividad”²⁵⁰.

Se debe tener en cuenta, además, que se da en el ser viviente animal y humano *una fuerza unitiva* que une diversos sentimientos fusionándolos en uno solo organizado, por obra del instinto sensual que continúa y refuerza el movimiento placentero. Esto puede advertirse -afirma Rosmini- ya en el hecho del niño que se apega al pecho materno.

“Él tiene primeramente el sentimiento de aquel acto, por el que aprieta con sus labios el pezón de la mamá: lo toma, lo succiona, lo tira hacia sí. Este acto si bien se acompaña de muchos movimientos simultáneos de los labios, las mandíbulas, de los pulmones y otras partes que concurren a la acción de succionar, sin embargo para el lactante es un solo acto simplísimo, dado que todos esos esfuerzos y movimientos parciales son unificados por la *fuerza unitiva* del animal y convertidos en una sola y simple acción interna”²⁵¹.

Una de las funciones de la fuerza unitiva del sentimiento vital fundamental se halla en unir las diversas sensaciones de un sentido y las de varios sentidos entre sí, coordinando especialmente la vista y el tacto, las sensaciones y las imá-

²⁴⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 725, 748. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 216, 218.

²⁵⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 639. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 419, 425.

²⁵¹ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 428.

genes, generando la retentiva o memoria animal, ordenando las sensaciones para lograr eficiencia (esto es, otra sensación agradable), pasando -incluso los animales- de los signos a las cosas signadas²⁵².

Como lo hemos dicho, el sentimiento fundamental supone la existencia de un *principio simple que siente* (alma) y de un *término sentido*, extenso (cuerpo) con organización y movimientos internos (circulación sanguínea, cambios químicos, etc.), pero se trata de un *sentimiento vital, habitual*, sin contornos definidos ni cambios violentos, por lo que no es advertido. Sin embargo, solo en algo simple se puede advertir lo compuesto. El tiempo, por ejemplo, (no la idea del tiempo) se puede dar como sucesión de movimientos, uno después del otro, si son contemporáneos a algo simple (el alma) que los unifica sin destruir la diversidad de los movimientos: "En un sentimiento solo el animal siente muchos actos sucesivos y con un acto solo podrá producir muchos movimientos sucesivos"²⁵³.

Ese placer difuso, que es el sentimiento fundamental, es, al mismo tiempo, una pasión (algo que uno siente) y una actividad (de sentir). Como actividad, esos actos no son extensos, corporales; sino productos simples del alma.

Dada la uniformidad del sentimiento fundamental -que existe idéntico y total en cada parte del cuerpo, y que recibe la figura de nuestro cuerpo y los límites que lo distinguen y separan de otros cuerpos-, para sentir un ente sensible externo, se requiere siempre una percepción particular externamente limitada.

El tacto, en cuanto principio del sentir el cuerpo, es el sentido más general: es "la sensibilidad que tiene el sentimiento fundamental de sufrir modificaciones"²⁵⁴; pero en cuanto termina en nuestra piel allí recibe las determinaciones de los entes externos.

44. El *sentir es algo incomunicable*: cada sujeto siente desde sí (desde sus actos) y por sí (por tener él la facultad de sentir). Las acciones hechas sobre el alma no podrían hacerla sentir algo, si ella ya no tuviese un sentimiento permanente. Los entes exteriores externos no dan la capacidad de sentir al alma, sino que se supone que ella ya siente, pues en caso contrario, no los podría sentir cuando los entes externos se presentan.

"Ni los agentes ni sus operaciones pueden dar al alma el sentido en el acto que obran sobre un alma o viviente, porque no lo tienen ellos mismos; y si los tuviesen, el sentido es incomunicable. *Es el alma la que hace sensaciones* de los impulsos de los agentes diversos de ella. Antes, pues, de que esos impulsos le sean dados, e independientemente de ellos, el alma tenía sentimiento: no lo recibe de ellos, sino que a ellos se los da"²⁵⁵.

45. Prácticamente todos los hombres conceden que el viviente que siente tiene, por naturaleza, la facultad de sentir; pero no todos conceden que los hombres, desde que son concebidos, tengan también el acto de sentir. Distinguen, pues: a) la *facultad* de sentir, b) del *acto* de sentir (o sea, de tener un sentimiento en acto permanente), c) del *instinto vital y sensual*.

²⁵² ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., nº 469.

²⁵³ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., nº 428 nota 1.

²⁵⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., nº 239. Cfr. DOLTO, F. *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona, Paidós, 1999.

²⁵⁵ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, nº 102.

Se debe admitir, en efecto, que la facultad de sentir no es igual a los actos singulares de sentir: éstos dependen de aquella. Pero la facultad de sentir ¿es acaso un poder sentir, sin sentir nada en acto, actualmente?

“He aquí cómo yo la entiendo (a la facultad). Para que la facultad opere requiere ciertas condiciones, de modo que dadas éstas, opera, o sea realiza un acto particular; ya que una facultad en cuanto es acto, deja de ser facultad... La acción depende de la facultad como de una verdadera causa eficiente, mientras que las otras condiciones influyen solo como ocasiones, excitaciones, etc... Si la facultad es la causa del sentir, y ésta obra necesariamente, puestas las condiciones, entonces la facultad no realiza su acto en virtud de las cosas exteriores, sino por su propia actividad. Ella pues debe estar siempre en un cierto acto por sí misma... Si no tuviese un primer acto suyo, de ningún modo podría pasar de la potencia al acto”²⁵⁶.

La justa idea de una facultad o potencia de sentir debe ser, entonces, pensada como un “acto universal, precedente a todos los actos particulares”. Este acto se particulariza luego y se especifica cuando le viene dado al hombre, a través de los órganos sensoriales, alguna materia particular que va a ser sentida.

El *instinto vital*, por su parte, es definido por Rosmini, como el sentimiento fundamental en cuanto, en su acto mismo de ser, tiende a su pleno desarrollo. En este sentido, el hombre es vitalmente instintivo; posee el instinto de vida; tiende a conservarla y desarrollarla; tiende a organizar, mantener y desarrollar la organización de la vida, resistiendo a la muerte. El *instinto sensual* es la acción continuada y excitadora del instinto vital; y hace que las excitaciones parciales y pasajeras que se excitan en el sentimiento fundamental, en cuanto son pasajeras, puedan a llegar a ser máximas, con una movilidad a la cual obedece la imaginación²⁵⁷.

Identidad sin conciencia de la identidad

46. La *identidad corporal* es la *identidad del término del sentimiento*. Si bien sabemos que el cuerpo, en cuanto es extrasubjetivo, cambia sus partículas casi constantemente y se renueva, no obstante, el sentimiento del cuerpo es, en la concepción rosminiana, permanente, porque *permanente es el acto de sentirlo* por parte del principio del sentimiento, o sea, del alma. “El propio cuerpo del alma es sentido por ella con un sentimiento fundamental y *siempre idéntico*, aunque sea susceptible de variaciones en sus accidentes”²⁵⁸.

En la identidad del cuerpo se halla la confrontación entre el cuerpo sentido subjetivamente por el inicio del sentir (o alma) y las sensaciones que son modificaciones del ese sentimiento fundamental causado por entes sentidos mediante efectos extrasubjetivos en nuestro cuerpo. Los órganos sensoriales nos dan la “extensión externa y figurativa” de nuestro cuerpo²⁵⁹. De hecho, toda sensación

²⁵⁶ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 103.

²⁵⁷ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. III, n° 1785. Cfr. BESCHIN, G. *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1964, p. 68.

²⁵⁸ ROSMINI, A. *Sistema filosofico*. O. C., n° 132.

²⁵⁹ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 724 nota; 740.

de un ente externo es, a un tiempo, subjetiva y extrasubjetiva. Cuando con mi mano toco la mesa, siento mi mano (sensación subjetiva) y la mesa (sensación extrasubjetiva) al mismo tiempo.

Esta concentración del sentir fundamental corpóreo, en una forma determinada, causada por un ente externo, se llama *percepción sensitiva corpórea*. Cuando sentimos, por ejemplo, con la vista, generalmente nuestro sentir reposa en lo que vemos; pero si una luz fuerte nos afectara, sentiríamos también un cierto dolor o fastidio en los ojos. Esto nos permite distinguir la *sensación* (que es subjetiva modificación de nuestro sentimiento fundamental), de la *percepción sensitiva corpórea*, que se refiere al ente que vemos, y que también es una modificación de nuestro sentimiento fundamental: ésta nos testimonia la presencia y existencia de un ente externo o real.

"La *sensación* es una modificación del sujeto que siente.

La *percepción sensitiva* es la sensación misma, y más generalmente, un sentimiento cualquiera, en cuanto se considera unido a un término real"²⁶⁰.

Sin estas dos maneras de sentir (la subjetiva que produce la sensación; y la extrasubjetiva que produce la percepción) no podríamos llamar al cuerpo "cuerpo", sino solo sentimiento fundamental o extensión del sentimiento fundamental. Confrontando las dos formas de sentir *se advierte la identidad del cuerpo*; como -según ya mencionamos- cuando sentimos una mano subjetivamente y luego, con la otra, la tomamos y la sentimos "desde afuera", causada por la acción de la otra mano, y advertimos entonces que se trata de la misma mano, sentida subjetiva y extrasubjetivamente. Pero el advertir esta identidad es ya obra de la mente, pues solo la mente puede *comparar* dos sentimientos y *formarse la idea de identidad*²⁶¹.

La permanencia del sentir (propia del alma) el término sentido (o cuerpo), es lo que -en la realidad- hace idéntico al cuerpo. Mas ese *sentir* permanentemente el cuerpo, no es un *conocer*. Por lo tanto, no se da aún una *auto-identidad*: esto es, un conocimiento del sujeto que siente su cuerpo y su actividad. Mientras se considera que no hay conocimiento (por ejemplo, en un sujeto que solamente siente), no existe un sujeto que se conoce; no se da un "se": un sentirse ni un conocerse.

Lo que simplemente se siente es el ente sentido (cuerpo) y, en cuanto tal, no es conocido. Sin embargo, al sentir algo se da una actividad de sentir y un término sentido:

"Se siente una pasividad y una actividad. Una y otra se sienten. De este modo, el sentir es un padecer y un hacer simultáneo: un padecer y hacer lo sentido. El principio que siente, pues, siente una pasión y una acción fundidas conjuntamente, que como concausas conspirantes ponen continuamente en acto lo extenso sentido... El sujeto que siente, entonces, si bien propiamente no se siente, sin embargo, siente *su modo de ser* en lo extenso que siente"²⁶².

²⁶⁰ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 417.

²⁶¹ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Milano, Bocca, 1954, n. 197.

²⁶² Cfr. ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n. 793. Cfr. PIEMONTESE, F. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. O. C., p. 69 nota. Milano, Mar-

Cuando el sujeto humano siente su propia acción y pasión al sentir, siente la unidad de las propias fuerzas. Mas, en este caso, el sujeto no es objeto de conocimiento y, por lo tanto, no se puede hablar de autoconocimiento o auto-identidad o identidad del propio sujeto, de la propia persona.

47. Es fundamental distinguir: a) el *sentir*, de b) *advertir de sentir*. Éste es un acto de conocer; aquél es un acto de mero sentir. Aunque en el hombre, se da generalmente el sentir un objeto e inmediatamente conocerlo, un acto no se confunde con el otro: conocer no es el sentir corporal, ni este sentir es conocer.

“Quien no ha podido distinguir el *sentir* del *darse cuenta de sentir*, no ha podido jamás entender en qué consista la diferencia esencial entre la *sensación* y la *idea*. La sensación no puede jamás darse cuenta de sí misma: es el entendimiento el que se da cuenta de la sensación. El darnos cuenta -que nosotros tenemos- de la sensación, no es otra cosa que la percepción intelectual de la misma, o una reflexión sobre ella; y este acto con el cual entendemos la sensación es totalmente diverso de aquel con el cual existe la sensación misma, esto es, con el cual nosotros sentimos”²⁶³.

De aquí Rosmini sacaba la consecuencia que donde existiese un ente fornido de sensaciones, pero que no pudiese percibidas intelectualmente, ni reflexionar sobre ellas, no las podría comunicar a otros, ni a sí mismo; y por esto se podría explicar que los animales no tuviesen palabra, dado que no tienen razón. Lo que los animales poseen son estímulos, sensaciones, memoria de las mismas y una fuerza unitiva, con lo cual pueden actuar en forma aparentemente muy coherente, evitando los estímulos que le produjeron sensaciones dolorosas y buscando las placenteras.

Crítica rosminiana a algunas deficientes definiciones del cuerpo humano.

48. Rosmini definía el *cuerpo* como “una sustancia que produce en nosotros una acción, que es el sentimiento de placer o de dolor, y que tiene un modo constante que nosotros llamamos extensión”²⁶⁴. Ese sentimiento constante es el sentimiento fundamental que puede ser sentido de dos maneras: subjetivamente (sentimiento de vivificar el cuerpo propio) y extrasubjetiva o anatómicamente mediante los sentidos, como captamos los demás cuerpos.

Este filósofo distinguía, además, el 1) *cuerpo* de 2) la *materia*. La definición de cuerpo y de materia pueden pertenecer a un mismo ente. Algo es definido como *cuerpo* en tanto y en cuanto es sentido como una fuerza que se extiende, como término del sentimiento del alma (la cual es principio que siente). Ese

zorati, 1966. DAROS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998, 52-53.

²⁶³ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 710.

²⁶⁴ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 752.

mismo ente puede ser llamado *materia*, en cuanto no se lo considera en relación con el sentimiento, sino en tanto y en cuanto se mueve por fuerzas extrañas al alma. *Materia* es, entonces, lo indeterminado que puede causar (al entrar en acción con el alma) un sentimiento; es la concausa remota de un sentimiento; es la condición y materia de un sentimiento, mientras que un sentimiento es producido formalmente por el alma, como término de su acto vitalizador²⁶⁵.

Elaborada esta definición, a partir de la observación y reflexión sobre el propio sentimiento, Rosmini puede discutir otras definiciones que otros filósofos dieron de lo que es el cuerpo humano.

a) Berkeley y Condillac definieron el cuerpo como un complejo de sensaciones. Pero, según Rosmini, la sensación no es más que un efecto de la acción del cuerpo (causa material) sobre el espíritu o alma (causa eficiente). Por lo tanto, en esta definición faltan las causas. Se trataba de una definición que excluía entonces al cuerpo como causa material: era una definición idealista, una idea de cuerpo que negaba el cuerpo real.

b) Descartes y Malebranche colocaron la definición de cuerpo en la extensión²⁶⁶. La extensión aparece como el término sentido que los cuerpos producen en el sentimiento; pero este sentimiento que se entiende, no puede ser comprendido sin una causa o fuerza extraña que hace que el alma lo sienta. La extensión es pues una consecuencia del cuerpo (esto es, de la causa material de la acción y del agente -alma- que lo produce como sentimiento extenso). La extensión sola no es el cuerpo, porque el primer elemento esencial del cuerpo es la *fuerza* de producir en nosotros un sentimiento.

c) Leibniz advirtió que el cuerpo debía ser una fuerza. Pero este filósofo no fue fiel a la observación; no se contentó con la idea de cuerpo como la de una fuerza que obra en nosotros y nos hace pasivos en la formación del sentimiento fundamental corpóreo. Él pensó entonces -o mejor, imaginó, sin observación alguna- al cuerpo como una fuerza, con una energía interior, que obraba con nosotros, pero no sobre nosotros. Imaginó a los cuerpos no como sustancias que hacen sentir, sino como sustancias que sienten encerradas en sí mismas a las que llamó mónadas.

d) Rosmini se opone también, por un lado, a aquellos filósofos que definen al cuerpo humano partir de la sola observación externa (como suelen hacer los científicos) definiendo al cuerpo por su forma anatómica; y por otro, se opone a aquellos que lo reducen a los resultados de la sola observación interna, definiendo el cuerpo como un sentimiento.

En resumen, Rosmini estima que la filosofía debe tener presente la observación en todas sus formas. Ahora bien la observación, y la reflexión sobre lo que nos sucede, nos asegura que en las sensaciones nosotros somos receptivos o pasivos: esto es, recibimos y sufrimos una acción de la cual no somos los autores. Tomamos conciencia de una energía que opera en nosotros, a la cual llamamos un ente, una sustancia. La primera definición, pues, imperfecta de cuerpo es: "*cuerpo* es una sustancia que obra en nosotros en un cierto modo". Si anali-

²⁶⁵ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. III, n° 1795.

²⁶⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 750, 757.

zamos este modo de operar, encontramos que “se da en nosotros un *senti-*
miento constante y uniforme; y también *una acción que modifica* aquel senti-
miento fundamental, parcialmente”²⁶⁷. Nuestro cuerpo es un hecho real; no es
una idea; pero nos elaboramos una idea de él, reflexionando sobre el testimo-
nio o presencia del sentimiento fundamental en nosotros. Se advierte entonces
que se dan dos acciones, dos fuerzas, dos sustancias, *dos cuerpos*: el cuerpo
nuestro que produce en nosotros un sentimiento fundamental (y que en su ini-
cio -como acto productor de sentimiento ante la presencia de una fuerza cons-
tante- es siempre *idéntico*); y el sentimiento pasajero de los cuerpos *exteriores*
que no son nuestro cuerpo. Se da, pues, un perenne e idéntico acto de emisión
del sentimiento fundamental, acto que se llama vida y es vivificador del cuer-
po; pero el cuerpo, considerado como término permanentemente sentido, “se
modifica con el crecer natural del cuerpo”²⁶⁸.



²⁶⁷ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 752, 758.

²⁶⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. O. C., n° 752 nota.

CAPÍTULO III

LA IDENTIDAD PSÍQUICA

Los inicios del concepto de identidad psíquica

1. Las palabras se cargan de valores nuevos o diversos con el transcurrir del tiempo y transmiten conceptos nuevos. Así, por ejemplo, el hombre fue pensado como un "mortal" (*brotós*: βροτός), por oposición a los dioses que se nutrían de alimentos inmortales (*ambrosía*: ἄμβροσία).

Los mortales, a su vez, fueron pensados como poseyendo un aspecto visible y corruptible, y un aspecto invisible, un soplo de vida. A éste se le llamó primeramente, en la mentalidad griega, *psijé*: ψυχή (o en transliteración latinizada *psiqué* y hoy hablamos de psiquismo) y luego, en la época medieval, de alma (*anima*) y en la época actual mente o persona. Pero hablar de psiquismo en los tiempos homéricos o platónicos no es lo mismo que hablar de psiquismo después de Nietzsche o de Freud.

Sin embargo, una pregunta nos sigue uniendo con los primeros que se preguntaban por la identidad psíquica. ¿El hombre es el mismo cuando está en estado de vigilia o de conciencia que cuando está dormido o inconsciente? ¿Perdura el mismo "yo" desde la niñez a la vejez y más allá²⁶⁹? El concepto de *psijé* o *psiqué* -como un yo más tenue y volátil que el aspecto físico del hombre- entre los griegos, y también en la mentalidad primitiva, parece haber servido para cumplir la función de puente que mantuviese la permanencia y, en consecuencia, la identidad del hombre entre diversos estados de la vida humana.

"La idea de la *psiqué* fue la primera hipótesis, y la más antigua, lanzada para dar una solución a las visiones que pululan en los sueños, en el letargo y en el éxtasis"²⁷⁰.

No podemos tratar aquí esta temática de la identidad psíquica en otras culturas, como por ejemplo en la mentalidad induista o en la egipcia, donde el tema de la reencarnación, o de la sobrevivencia en el más allá, fue de suma importancia e implicaba el supuesto problemático de una identidad psíquica a veces inconsciente o a veces consciente²⁷¹.

²⁶⁹ Cfr. MONDOLFO, R. *La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro*. Bs. As., Eudeba, 1968, p. 23.

²⁷⁰ RHODE, E. *Psique*. Barcelona, labor, 1973, Vol. I, p. 64. Cfr. DAROS, W. R. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 48-50.

²⁷¹ Cfr. RUY, R. (Ed.) *El libro de la gran extinción de Gotama el Buddha*. Bs. As., Hachette, 1975. *EL BHAGAVAD-GITA tal como es. Con el texto sánscrito original*. Bs. As., Fondo Editorial Bhaktivedanta,

Si nos atenemos, pues a los primeros relatos griegos, los atribuidos a Homero (quizás en el S. VIII a. C.), éstos nos mencionan la *psiqué* cuando se produce la muerte del hombre. La *psiqué*, como una sombra, o réplica del hombre, le sobrevive y prolonga la identidad del que viviera. Según los relatos homéricos, el cuerpo es incapaz de percibir, sentir y querer, si la *psiqué* está ausente²⁷².

2. Lo más notable, quizás, es que Homero utiliza el término "*psiqué*" allí donde nosotros utilizaríamos el término "vida" y parece tener un significado cercano a "aliento" o "exhalación"²⁷³. Cuando alguien moría, emitía el último aliento o el alma²⁷⁴; pero esta alma no significaba, primeramente, una cosa en sí misma que tuviese vida en un más allá e independientemente del cuerpo.

Sin embargo algunos autores, estiman que ya en Homero se inicia la concepción del alma como la imagen de una sombra que se traslada cuando alguien sueña: "Vino a encontrarle el alma -psique- del mísero Patroclo, semejante en todo a él cuando vivía"²⁷⁵.

Parece ser que la concepción homérica de la *existencia de almas* en el otro mundo, donde llevan una vida como sombras, sin conciencia, errabunda, sin objeto, es producto de la resignación ante la muerte. Por ello aparece luego (en el libro IV de la Odisea) la idea de un lugar placentero: los Campos Elíseos en el extremo de la tierra, a donde son arrebatados algunos favoritos de los dioses, sin morir, esto es, sin que el alma se separe del cuerpo. Mas estos favoritos conservan su identidad viviente y consciente, hasta el punto de que podían ser *dáimones* (δαίμονες) o guía para los demás mortales.

3. Hesíodo (que viviera aproximadamente en el S. VII a. C.), en el mito de las razas en su obra *Los trabajos y los días*, nos narra otra concepción sobre la manera de conservar la identidad de los hombres. La primera raza de hombres perecederos que los dioses inmortales, moradores del Olimpo, crearon fue la raza de hombres de la edad del oro. Estos hombres estaban libres de males físicos y morales, y su muerte era como un sueño. Pero esta raza de hombres se convirtió, después de la muerte, en *dáimones* o genios buenos, invisibles, jueces de las acciones de los hombres y cercanos a ellos, capaces de ayudarles. Aparece, pues, así una raza de hombres que conservan su ser e identidad después de la muerte.

Algo semejante ocurrirá con los hombres de la edad de la plata. Éstos fueron soberbios ante los dioses, por lo que Zeus los destruyó concediéndoles vivir como *dáimones, pero bajo la tierra*.

4. Un tercer tipo de hombres, en la cultura griega después de Homero y Hesíodo, alcanza una vida más allá de la muerte y conserva su identidad: son los *héroes* (ἥρωες: jefe, noble, semidiós) .

"El héroe continuaba existiendo, con plena conciencia, después de su muerte, y se mantenía en la proximidad de los hombres, a pesar de que la *psiqué* se había divor-

1984. FRANKFORT, H. y otros. *El pensamiento prefilosófico. 1 Egipto y Mesopotamia*. México, FCE, 1989. LÓPEZ-GAY, J. *La mística del budismo*. Madrid, BAC, 1985. FATONE, V. *El budismo "nihilista"*. Bs. As., Eudeba, 1971. LASSALLE, E. *Zen, un camino hacia la propia identidad*. Bilbao, Mensajero, 1980.

²⁷² RHODE, E. *Psique*. O. C., Vol. I, p. 23.

²⁷³ JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, FCE, 1977, p. 78, 82. Cfr. KAHN, C. *The Verb `Be´ in ancient Greek*. Dordrecht, Riedel, 1993, p. 307-309.

²⁷⁴ BREMMER, J. *El concepto de alma en la antigua Grecia*. Madrid, Siruela, 2002.

²⁷⁵ HOMERO. *Ilíada*. 13, 103.

ciado de la carne visible. Todo esto es inconcebible en la psicología homérica"²⁷⁶.

Parece ser que esta creencia en los héroes es prehomérica, pero a la cual Homero no le dio lugar en sus poemas. La devoción al héroe es local y está unida al sepulcro, donde su tumba es su morada y un lugar protector. Entre los siglos V y VI, Pausanias, Píndaro, Herodoto mencionan el aprecio por los héroes y como la posesión de los despojos de un héroe garantizaban la posesión del héroe mismo. Los oráculos remitían, con frecuencia, la causa de un azote o calamidad a la cólera de un héroe al que se debía aplacar con ofrendas. Píndaro se refiere expresamente a la creencia religiosa de la existencia de una recompensa o castigo después de la muerte.

Se trata -en el caso de los héroes- de la sobrevivencia *de una identidad pensada* -como *permanencia*- de una persona con fuerzas o cualidades extraordinarias.

Con Píndaro se añade, además, la idea de *inmortalidad*: la idea de que el alma separada del cuerpo vive con fuerzas propias, y solo ella es algo divino²⁷⁷.

5. Si ahora pasamos al pensamiento de los filósofos acerca de la identidad del alma o identidad psíquica, debemos recordar que los límites entre la religión y la filosofía nunca estuvieron nítidamente definidos ni en pugna abierta.

La *religión griega* se basaba en la piedad o relación filial. De ella surgía el rito y luego una interpretación que no pretendía ser filosófica, esto es, una elaboración abstracta de doctrinas. Religión y filosofía pudieron convivir y mutuamente una tomaba ideas de la otra²⁷⁸.

Según Aristóteles, la tradición afirmaba, en su tiempo, que ya Tales de Mileto -considerado el primer filósofo de Occidente- sostenía que la piedra imán tenía *alma* (Τόν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν) porque movía al hierro, de lo que se deducía que, para él, el alma era el principio del movimiento.

Pitágoras (VI a. C.), que de Samos en Jonia se trasladó a Crotona en el sur de Italia, estimaba que la tierra era redonda, vacía en su centro y exhalaba aire y ese aire era el alma (o aliento) del mundo. Anaxímenes consideró al aire como lo más sutil, lo más indeterminado, principio (*αρχή*) de lo cual se hacían todas las cosas. Por otra parte, la teología órfica imaginó la psique entrando en el niño recién nacido sobre las alas del viento, y ya supone la teoría filosófica de que el aire es principio de la vida: quien deja de respirar, muere. Anaxímenes no parece atribuirle todavía conciencia a la *psijé*, pero sí lo hace Heráclito. Otros pensadores sostuvieron que el alma era el principio porque era el origen de la vida y la pensaron constituida por el agua (Hippo) o por la sangre (Critias).

6. La creencia (como se halla en los escritos órficos, y la creencia popular posterior de los griegos, expresaba, tras el nombre de *psijé* o alma), implica un "ser espiritual-corpóreo, instalado en el interior del hombre", y que, sea cual fuere su procedencia, vive en el hombre como un segundo yo. Cuando la conciencia del yo visible se adormece, -o en momentos de éxtasis o desvanecimiento-, emerge el

²⁷⁶ ROHDE, E. *Psique*. O. C., p. 169.

²⁷⁷ JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. O. C., p. 80.

²⁷⁸ ROHDE, E. *Psique*. O. C., p. 169.

²⁷⁸ GUTHRIE, W. *Orfeo y la religión griega*. Bs. As., Eudeba, 1970. JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, FCE, 1978. OTTO, W. *Los dioses de Grecia*. Bs. As., Eudeba, 1973. PERSSON NILSSON, M. *Historia de la religión griega*. Bs. As., Eudeba, 1969.

otro yo interno o *psijé*. La separación momentánea entre: a) el hombre visible y b) el invisible se da en los sueños. La muerte representa la separación permanente.

Los primeros filósofos, los jónicos, no pusieron atención a este yo invisible o psique. Pero la idea homérica de la *psijé*, como una fuerza viva dentro del hombre vivo, será retomada por los filósofos posteriores, como la fuerza o el principio que mueve y da vida al cuerpo. Pero los mismos jónicos ya buscaban el origen de las cosas y de la vida, ubicándolo sea en el agua, sea en el aire o en lo indeterminado.

Si tenemos presente pasajes de Clemente, de Estobeo, Diógenes Laercio referidos al pensamiento de Heráclito de Éfeso, se advierte que “el alma se compone de fuego; procede de la humedad y en ella se convierte; su total absorción por parte de ésta es su muerte. El alma-fuego está emparentada con el mundo fuego”²⁷⁹.

Demócrito y Leucipo creyeron que todo se componía de algo sutil, e indivisible, que llamó átomo (ἄτομον), como los cuerpecillos, que se mueven constantemente y lo invaden todo, y que vemos en el aire a la luz de los rayos del sol. El alma se compondría, pues, de innumerables átomos de calor o fuego que dan movimiento a lo animado.

Empédocles de Acragas parece haber sostenido que el hombre y su psique es un compuesto armónico de los cuatro elementos naturales, más la discordia y la armonía. El alma resultaba de la armonía de la mezcla y esa armonía era Amor. Para él, la corporeidad es como una envoltura transitoria, no esencial: lo importante es el alma y las transmigraciones (metempsicosis) que debe realizar para purificarse de las manchas (derramamiento de sangre) contra el amor.

Alcmeón sostuvo que el alma era divina por ser motor permanente de vida, pues todas las cosas divinas (θεια: como la luna, el sol, los astros, el cielo) estaban en continuo movimiento y eso las hacía divinas.

Con Anaxágoras de Clazomene, el principio del movimiento y de la vida que era atribuido al alma, pasa a llamarse luego νοῦς, traducible por “mente”: Νοῦς μὲν ἀρχὴ κινήσεως (la mente, principio del movimiento). Con él aparece manifiestamente expresada la idea de identidad de la mente. La Mente aparece como infinita (ilimitada), con poder propio, no mezclada con nada de este mundo, y es igual a sí misma, o sea idéntica: la mente o νοῦς es ella misma desde sí misma (μόνος αὐτός ἐφ’ ἑαυτοῦ ἔστιν).

Mas, con Platón y Aristóteles, el alma vuelve a ser el principio del movimiento vital y, en ella, tiene su lugar la mente humana.

Origen de la identidad psíquica en el pensamiento de Platón

7. El tema del alma (*psijé*), y de su posible sobrevivencia en un más allá, después de la muerte, aparece claramente en el diálogo *Fedón* de Platón. Platón pone allí, en boca de Sócrates, los temas del Orfismo: la visión dicotómica del hombre (cuerpo sede del mal - alma sede del bien), la problemática de la muerte y la del más allá.

La muerte aparece, entonces, como un viaje de la sola alma hacia un “lu-

²⁷⁹ KIRK, G.- RAVEN, J. *Los filósofos presocráticos griegos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Gredos, 1974, p. 289-292.

gar” mejor para el que haya vivido justamente. El hombre es considerado como compuesto de una parte racional que llama *psijé* y de una parte irracional, llamada *soma o cuerpo*. Sócrates estima que el hombre participa de lo divino, y lo divino cuida del hombre: “Dios es nuestro guardián y nosotros sus propiedades”²⁸⁰. No hay, pues, que temerle a la muerte, sino purificarse -separándose de los deseos del cuerpo- para el encuentro con lo divino. La purificación consiste en no aferrarse a los datos de los sentidos, sino en buscar la verdad de las cosas como son en sí mismas.

“Por todos lados se nos entromete en nuestras investigaciones el cuerpo, produciendo confusión y desorden y perturbándonos, de modo que, por su causa, no podemos divisar lo verdadero... Es necesario apartarse de él y contemplar por medio del alma en sí misma las cosas-en-sí-mismas”²⁸¹.

8. El cuerpo nos llena de amores, de deseos, temores, “de toda clase de imágenes y tonterías”, de modo que si, por él fuese, “no nos sería posible ser sabios”.

La opción de Platón parece ser clara y neta: el hombre se “salva” (esto es, evade el error) por el alma que contempla las ideas de las cosas en sí, y no siguiendo las imágenes y deseos procedentes del cuerpo. Pero esta misma temática está indicando que, para Platón, se daba una *identidad de vida* entre la vida en este mundo (donde el hombre es unión de cuerpo y alma) y la vida en el más allá (sin el cuerpo).

Todo el *Fedón* está pergeñado para probar la inmortalidad del alma, haciendo aparecer el supuesto de su identidad y de la permanencia de esta identidad.

9. El alma injusta (sobre todo la del homicida) no tiene a nadie que quiera hacerle compañía, cuando deja el cuerpo en búsqueda de los dioses. Después de la muerte -según el mito del soldado Er, narrado por Platón-, el alma es enviada (*Ψυχὴν πορεύεσθαι*) a un lugar con ventanas abiertas para ascender al cielo o descender al centro de la tierra²⁸². Juzgada, el alma injusta andaba errante, realizando un “viaje subterráneo” en el Hades o lugar bajo tierra, llena de dudas; y, transcurrido un tiempo, debía retornar a la superficie de la tierra y reencarnarse; pero, después de recorrer la árida llanura llamada Leteo (o del olvido), y beber del río Ameleto (o de la indiferencia), las almas olvidaban sus vidas anteriores. La identidad como alma, -identidad permanente, ontológica-, se conservaba, pues; pero *no se conservaba la memoria de las acciones de la misma*; se perdía -diríamos hoy- la identidad psicológica.

“Almas pasajeras -decía el adivino, tomando las vidas, por suerte, del regazo de las Moiras o hijas de la Necesidad- vais a comenzar una nueva carrera de índole perecedera y entrar en un nuevo cuerpo mortal. No será un *demon* quien os elija, sino vosotras quien elegiréis vuestro *demon*. La que salga por suerte la primera es-

²⁸⁰ PLATÓN, *Fedón*, 62 d.

²⁸¹ PLATÓN, *Fedón*, 66 d.

²⁸² PLATÓN, *República*, X, 614 c. CORRIGAN, K. *Being and the eclipse of soul: The philosophical tradition in the light of early platonic and cristian thinking* en *Diadoké*, (Chile), 2000, n° 1-2, p. 7-18. ANGERS, P. - BOUCHARD, C. *L'auto-appropriazione*. Bologna, EDB, 1994.

cogerá en primer término la vida a que habrá que quedar ligada por la Necesidad... Cada cual es responsable de su elección”²⁸³.

Cada uno podía pues elegir el estilo de vida que deseaba llevar y Láquesis -hija de la Necesidad o Destino- les daba a cada una el *demon* que había escogido para que le sirviese de guía y le ayudara a cumplir su destino. Luego las almas eran lanzadas como estrellas errantes, al mundo superior, donde debían renacer.

10. ¿Pero por qué el alma es idéntica? El problema de la identidad supone que algo (un sujeto, una sustancia, una persona) varía en algún aspecto, y que, al mismo tiempo, algo de ese sujeto permanece igual.

Si algo o alguien *no variase en absoluto*, sería absolutamente idéntico, el mismo. Si *alguien variase a tal punto que nada de lo anterior permaneciese igual*, no se habría dado propiamente cambio o pasaje de una situación a otra, ni habría problema acerca de su identidad, sino que se hubiese creado un sujeto totalmente nuevo.

El problema de la identidad del hombre supone, entonces, que algo no cambia en la vida del hombre, en el más acá y en el más allá; sino que permanece: una parte de la vida es perdurable y, en ese sentido, idéntica.

11. Ahora bien, la vida humana de una persona es cambio casi constante: cambian sus sentimientos, sus ideas; pasa el tiempo y cambia su edad. Ante tal problema, Platón distingue dos aspectos: el aspecto cambiante del sujeto humano (dado por la vida sensible del hombre) y el aspecto no cambiante dado por la permanente y continua presencia de la idea del bien, innata en el hombre. El cuerpo humano, y los objetos de sus facultades sensoriales (los objetos de las sensaciones), son las cosas sensibles, cambiantes y perecederas. Cada sensación es distinta de toda otra. Pero las ideas son el objeto que constituye a la inteligencia, en especial, la fundamental, permanente e innata idea del Bien.

“El alma (*ψυχή*) cuando pone su atención en un objeto iluminado por la verdad y el ser, comprende y conoce, y muestra estar dotada de inteligencia (*νοῦν*); en cambio, cuando fija la atención en algo que está envuelto en tinieblas (que nace y se corrompe y muere), no lo ve con nitidez y solo tiene opiniones que cambian continuamente, y parece privada de inteligencia (*νοῦν ἔχει*)...”

Por lo tanto, lo que confiere verdad a los objetos conocidos y al cognoscente la facultad de conocer es, debes tenerlo con toda seguridad, la idea del bien:

Τὸ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν”

²⁸⁴.

12. La idea del bien no es el sujeto inteligente, sino el objeto inteligible de la inteligencia: la luz de la inteligencia. Como la luz del sol no es el ojo ni es la visión ni los objetos vistos; así también, la idea del bien es la luz que posibilita ver al ojo del alma, y que los objetos inteligibles sean conocidos, sin ser ninguno de ellos y estando más allá de ellos.

²⁸³ PLATÓN, *República*, X, 617d – e.

²⁸⁴ PLATÓN, *República*, VI, 508 d – e.

La idea del bien es lo trascendente que está en la mente -como objeto fundante de la mente- sin ser la mente humana.

Como la luz del sol es una participación que emite el sol, así también la idea del bien no es lo divino en su realidad misma, sino una participación de lo divino en el alma. Una participación que hace al alma (*psijé*) inteligente; mas, al ser esta luz permanente, continua, *da el fundamento para el sentido de permanencia e identidad* al sujeto humano que la intuye. El hombre, en cuanto es sujeto de sus actos, cambia con sus actos; pero la *idea de bien es permanente* (es ideal, se halla más allá de todos los cambios propios del mundo sensible); es innata, es eterna y el hombre puede seguir conociéndose aun en medio de los cambios que padece. Dado que nada puede separar al alma de la idea del bien, ésta no puede menos de ser inmortal. El alma, pues, posee, según Platón, un principio de inmortalidad (ἀρχή ψυχῆς ἀθάνατος)²⁸⁵.

De esta manera, *Platón conciliaba filosóficamente las ideas religiosas transmitidas por los mitos órficos*: el hombre era un compuesto de fuerzas irracionales procedentes de las cenizas de los titanes, y de algo divino procedente de las cenizas del divino Dionisios.

La identidad psíquica en el pensamiento de Aristóteles

13. **E**l alma era, para Aristóteles, el principio o fundamento de los vivientes (ἀρχή τῶν ζῶων).

El principio del alma es lo que da unidad a todo lo que hace (a las acciones) o padece (a las pasiones) el alma, *siendo ésta idéntica* aun cuando cambian sus acciones y pasiones: son las acciones o pasiones lo propio de la *misma* alma (τῆς ψυχῆς ἰδίον αὐτῆς)²⁸⁶. Las acciones o pasiones (la ira, el valor, el deseo, las sensaciones) del hombre parecen proceder del alma pero no sin concurso del cuerpo; pero la intelección (el entender) parece ser un acto propio del sólo pensar (ἰδίον τό νοεῖν).

14. **L**o propio del alma -según la tradición- parecía ser el mover y el sentir.

"Afirman ser el alma algo que se mueve por sí mismo; pues todos parecen opinar que el movimiento es lo más propio del alma, y que mientras las demás cosas son movidas por el alma, ésta se mueve a sí misma. Se fundan en que nada veían mover a otras cosas que no fuese a su vez movido"²⁸⁷.

Aristóteles resume la tradición que llega hasta él diciendo que todos definen al alma como un principio dotado de tres características: el movimiento, la sensación y la incorporeidad. Todos la pensaron dotada de algún elemento (agua, aire, fuego, tierra) o de una mezcla de ellos; pero solo Anaxágoras la pensó como no mezclada con ningún elemento, impasible (no sensible, sino inteligente), pero

²⁸⁵ PLATÓN. *Timeo*, 80 d. GARCÍA BAZÁN, F. *El descenso y ascenso del alma según Plotino y la crítica a los Gnósticos en Diadoké*, (Chile), 2000, nº 1-2, p. 19-30.

²⁸⁶ ARISTÓTELES. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ , I, Cap. 1, 403 a 3-5.

²⁸⁷ ARISTÓTELES. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ , I, Cap. 2, 404 a, 23-25. JUNG, C. *La interpretación de la naturaleza de la psique*. Barcelona, Paidós, 1993. BERNSTEIN, B. *Pedagogía, control simbólico e identidad*. Madrid, Morata, 1998.

no explicó por qué causa ella conoce.

15. Aristóteles rechazó la idea de que el alma fuese movimiento, pues el movimiento implica un lugar en el cual se mueve. Según él, el alma no es una magnitud. Supuso, más bien, que *ella es el principio de la vida* del cuerpo y, en sí misma, ella es movimiento -en el sentido de una operación- en cuanto piensa. El movimiento es propiamente causado e iniciado (como causa final) en el alma por el objeto que el alma apetece. El alma, en cuanto tiene apetito, es causa eficiente del movimiento.

El problema ahora se pone, entonces, en términos de *si el alma es idéntica -o la misma- en el sentido de que es una sola, única y toda*, para las diversas operaciones que realiza o bien estos actos pertenecen a diversas partes del alma.

“Puesto que el conocimiento, la sensación, la opinión, la apetición y la volición, y en general los deseos son operaciones del alma, y siendo también el movimiento local en los animales, y el crecimiento, la madurez y la corrupción, productos del alma; cabe preguntar si cada una de estas cosas es producida por toda el alma (ὅλην τὴν ψυχὴν τοῦ τῶν ὑπάρχοντων), de modo que pensamos y sentimos, y nos movamos y oremos y padecemos con toda el alma, o si cada una de esas actividades corresponden a diferentes partes del alma”²⁸⁸.

Si el alma se compusiese de partes, cada parte podría vivir en forma autónoma (como a veces sucede entre los insectos, lo que parece indicar la presencia de diversas almas); pero si la parte cortada del cuerpo muere, hay que suponer que no tiene alma propia ni vida propia. En el cuerpo viviente, como el humano, debe haber algo que le da unidad a las partes del cuerpo. De esta manera, se llega a postular algo que es el principio único y unificador de la vida (alma) del cuerpo y de las acciones.

Parece existir, pues, un principio-alma (ἀρχή – ψυχή) que es lo común en las plantas, en los animales que sienten y en el alma humana que conoce. Y parece ser que el sentir está separado de las plantas.

16. Después de esta introducción, Aristóteles pasa, en el segundo libro de su tratado, a establecer lo que él entiende por alma. Parte del supuesto acerca de qué es la materia (lo indeterminado) y qué es la forma (lo terminante) en un ente, y de que el hombre es un compuesto de cuerpo terminado por la forma la cual es el alma, que le da la vida al cuerpo material.

El cuerpo no puede confundirse con el alma. “El alma es un ser en cuanto forma (ὄυσιαν . . . ὡ εἶδος) del cuerpo natural”. Éste solo tiene vida en potencia (o sea, puede recibir la vida), pero es el alma la que lo vivifica. El alma es lo que completa al cuerpo (ἐντελεχεία) organizado dándole la vida: lo hace pasar del poder tener vida (potencia) al tenerla en acto. Pero queda claro que no es el cuerpo lo que completa la vida o alma; sino que la misma (αὐτή) –alma ψυγή- da la vida al cuerpo.

17. Respecto de la vida humana, en cuanto ésta supone el conocer, Aristóteles postuló, como Anaxágoras, la presencia de algo eterno en ella:

²⁸⁸ ARISTÓTELES. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, I, Cap. 5, 411 a, 26 ss. Cfr. RISCO FERNÁNDEZ, G. *Justicia y alteridad: Del “otro-yo” de Aristóteles al “otro-otro” de Tomás de Aquino en Nuevas Propuestas. Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero*. N° 26, 1999, p. 79-99.

“En cuanto al entendimiento (νοῦς) y a la facultad de especular, nada hay en claro; pero parece ser otro género de alma, y que sólo él puede existir separado de las otras partes, como lo eterno de lo corruptible”²⁸⁹.

El alma (ψυχή) es lo que, al darle vida, termina (τελέω: lleva a la perfección) el cuerpo haciéndolo de este modo humano y dándole la razón (ἔντελεχεία τίς καί λόγος) a la que el cuerpo organizado solo tiene la posibilidad de recibir.

18. **A**ristóteles le atribuye al alma no solo el ser principio de movimiento - como lo hizo toda la tradición griega- sino, además, el poder nutrirse, apetecer, sentir, moverse localmente y razonar (διανοητικόν).

Por otra parte, el alma debe ser *una*, en el ser humano, porque uno (algo común) es el que distingue entre diferentes actos: entre ver y oír, entre conocer y desear. Se da, pues, en el alma -principio de vida- *una base única e idéntica* (τό αὐτό, ἑνὸν), aunque sus actos sean diversos como el pensar y el sentir.

19 **E**n cuanto al conocer, Aristóteles lo consideraba una “parte” del alma (hoy diríamos una función de la vida). Llamaba entendimiento (νοῦς) al poder razonar (διανοεῖν) y conceptualizar (ὑπολαμβάνειν).

El alma, en cuanto puede recibir la forma de las cosas y conocerlas, era llamada por Aristóteles *entendimiento pasivo o receptivo*. Era como el lugar de todas las ideas (λέγοντες τήν ψυχήν εἶναι τόπον ἑιδῶν)²⁹⁰, como una tablilla en la que nada se ha escrito todavía.

El entendimiento recibía, pues, un doble sentido: 1) como el “lugar” en el que se puede entender (pero aún no se entiende nada en él, pues no ha recibido aún ninguna idea de un ente) y así era llamado el *entendimiento pasivo o receptivo*, e implicará un sujeto que entienda; y 2) el entendimiento en cuanto mente activa ilumina (como una luz) los objetos y los hace inteligibles; y éste es el *entendimiento activo*. Se trata siempre del alma (ψυχή), desde el punto de vista de la potencia y del acto; desde el punto de vista de poder conocer como sujeto y desde el hecho hay una luz que posibilita -como medio- conocer.

Ahora bien, es frecuente y erróneo confundir: a) el alma o mente (que no implica al sujeto) b) con el sujeto del intelecto activo; confundir: a) la luz de ese intelecto b) con el sujeto del intelecto activo. En Aristóteles, mente (νοῦς) puede considerarse en dos sentido opuestos: como sujeto (inteligencia, sujeto cognoscente) y como un hábito en sentido objetivo, esto es, como una luz independiente de la mente que conoce y de los objetos conocidos.

Algo de la mente o alma procede “de afuera”²⁹¹: y es su luz intelectual. El alma, en cuanto es entendimiento activo, es como la luz (ῥοιον τό φῶς)²⁹² y se presenta tanto al sujeto como a los objetos: *no es los objetos, ni el sujeto, sino el medio para que el sujeto conozca los objetos*. El alma intelectual o νοῦς está compuesta por el sujeto que conoce y por el medio con el cual conoce; y este

²⁸⁹ ARISTÓTELES. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, II, Cap. 2, 412 b,

²⁹⁰ ARISTÓTELES. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, III, Cap. 4, 429 a, 27-28.

²⁹¹ ARISTÓTELES. *De Generatione Animalium*. II, 3, 736 b 28-29. Cfr. DAROS, W. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984, p. 63.

²⁹² ARISTÓTELES. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, III, Cap. 5, 430 a, 14.

medio es el entendimiento entendido como luz activa, siempre iluminando, permanente, que posibilita conocer de hecho los objetos que sentimos y el que da *identidad* -posibilidad de permanencia- al sujeto cognoscente.

20. Este entendimiento activo es, según Aristóteles, lo único inmortal y eterno (τούτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον) en el hombre, separado del cuerpo, sin mezcla de los elementos naturales, siempre luz en acto; es siempre el mismo que nos hace, por su energía o naturaleza, tener conocimiento o saber (ἄυτό ἐστὶν ἢ κατ' ἐνεργεῖαν ἠπιστήμη).

Este elemento divino que es *la luz en el alma*, luz para el alma (para que ella se conozca y para conocer los objetos), es lo que *da identidad* -por su permanencia- al alma en cuanto ésta es sujeto. El hombre -en cuanto sujeto- actúa, y cambia con sus actos, pero la luz de la inteligencia es impasible de cambios, es eterna, es sólo ella misma; y es ella la que permite que el sujeto tenga memoria intelectual -permanencia- en medio de los diversos actos. Así como hay un sentido común, que unifica lo que el hombre siente con la vista y con el oído y con el tacto; así también debe haber un conocimiento común -como un ámbito de luz- en el cual se relacionan las diferentes ideas.

Mas este aspecto no fue desarrollado por Aristóteles. Este filósofo atribuyó al sentido común (κοινὴ αἰσθήσις) en encargarse de *percibir la unión entre diversas sensaciones* (las de la vista y las del oído o tacto o gusto) y de integrarlos en la conciencia²⁹³.

De la identidad del alma en la concepción agustiniana, en algunos autores de la medieval y moderna, ya hablamos anteriormente, por lo que no nos detendremos en este punto.

La identidad psíquica según Antonio Rosmini

a) Concepto de alma

21. Antonio Rosmini (1787-1855) ha analizado los dos sentidos en que νοῦς - y a veces de λογος- es utilizado por Aristóteles²⁹⁴.

Advierte Rosmini que Aristóteles utiliza el concepto de entendimiento o mente: a) en *sentido subjetivo* (como sujeto) y b) en *sentido objetivo* (como objeto divino, como luz, que se hace presente al hombre dándole inteligencia, como ya lo había mencionado Platón²⁹⁵.

Por un lado, Aristóteles afirma que la mente se hace inteligente al tocar lo inteligible²⁹⁶, por lo que atribuye un sentido subjetivo a la mente, considerada como poder o facultad del sujeto que comienza a poder conocer.

Por otro lado, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma: "Hay en el hombre algo divino en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano... Es divina la mente (θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον)²⁹⁷ para el hombre. Es la mente de la luz de los principios en los cuales está la naturaleza di-

²⁹³ MOREAU, J. *Aristóteles y su escuela*. Bs. As., Eudeba, 1972, p. 166.

²⁹⁴ Cfr. ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, CEDAM 1964, Vol. II, p. 59-60.

²⁹⁵ ROSMINI, A. *Aristotele esposto*. O. C., Vol. II, p. 209.

²⁹⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, 1072, b 20.

²⁹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 7, 1177 b, 31.

vina²⁹⁸. Esto divino le viene al hombre “desde afuera”; pero Aristóteles nunca aclaró expresamente de donde procedía: si se refería a los astros divinos que enviaban su luz o de Dios.

22. Rosmini, pues, interpreta lo divino que constituye la mente en la misma línea de pensamiento de Platón cuando se refería a la idea del Bien (la cual no era el Bien o Dios, sino una participación divina de Él).

A este tema del alma, Rosmini ha dedicado todo el primer volumen de los cuatro que componen su *Psicología*. Para él, la psicología es la ciencia del alma y se distingue de la *Antropología* (a cuyo tema dedicó dos obras), pues ésta estudia al hombre completo²⁹⁹.

23. Según el pensamiento de Rosmini, toda *alma* es “el principio de un sentimiento sustancial-activo, que tiene por término suyo el espacio y un cuerpo”. A todo viviente (no solo el hombre), en cuanto es un sentimiento permanente, continuo, sustancial y activo dador de vida, le cabe entonces el concepto de *alma*, o sea, de principio animador o dador de vida. Vivir es sentir, aunque sentir no implica conocer lo sentido, ser consciente de lo que se siente.

El cuerpo es una fuerza difundida en la extensión, o sea, en el espacio. El alma es el principio que siente permanentemente el cuerpo como suyo; en consecuencia, esa *permanencia* del principio que siente es la base para la gestación del concepto de identidad.

b) El monosílabo “yo” expresa el puro concepto del alma: el alma en su identidad

24. El que dice “yo”, entendiendo lo que dice, hace un acto interior con el que afirma la existencia de sí mismo, en cuanto sujeto intelectual, en cuanto dirige su atención a sí mismo y se percibe³⁰⁰.

El principio viviente, real, inteligente, es el que se menciona a sí mismo cuando menciona al yo. El yo no expresa solo el concepto de alma, sino al alma real y propia que se percibe. *El monosílabo yo expresa la identidad del alma*: la toma de conciencia del yo en su permanencia.

“El yo no es la percepción de un alma cualquiera, sino del alma propia. La palabra *yo*, pues, añade al concepto general de alma todavía *la relación del alma a sí misma, relación de identidad*; ella contiene entonces un segundo elemento distinto del concepto de alma: es un alma que se percibe a sí misma, se pronuncia, se expresa”³⁰¹.

25. El *yo* expresa el principio o sujeto que se conoce percibiéndose, primero al hacer acciones (yo siento, yo quiero, yo pienso), al que luego, mediante una abstracción considera separado de esas acciones. Por ello, Rosmini afirma que el yo es el concepto puro del alma, esto es, sin considerar los actos que realiza, pero acompañado de una reflexión, por la que se considera, no obstante, *idéntica a sí misma*.

²⁹⁸ ROSMINI, A. *Aristotele esposto*. O. C., Vol. II, p. 79, 142-143.

²⁹⁹ ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941. Vol. I, n° 10, 50.

³⁰⁰ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 63.

³⁰¹ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 65.

“El yo encierra, pues, otra reflexión, y por ella otra relación de identidad, por la cual quien habla y pronuncia el yo, entiende que él, que se percibe operante, es un ser idéntico a aquel mismo que opera”³⁰².

26. El yo expresa, pues, la identidad del alma, porque la expresión de este vocablo “implica una reflexión del alma sobre sí misma”.

Esto no significa que la reflexión que da la conciencia al alma sobre sí misma, y el sentido de identidad, le sea al alma esencial para ser. La conciencia de sí, la conciencia de la propia identidad (de la permanencia del sujeto que realiza un acto y que, con otro acto, lo conoce), no es algo innato, sino un acto realizado y un conocimiento adquirido a cierta edad, bajo ciertas condiciones. No hay que confundir entonces la reflexión del alma (el conocimiento consciente que posee el sujeto acerca del alma) con lo que es el alma permanente sin esa reflexión.

En este punto, Rosmini puede criticar al pensamiento filosófico de Fichte y, en general, del idealismo alemán. Fichte redujo el alma a una reflexión, y como una reflexión no es más que un accidente, hizo desaparecer la sustancia de su filosofía.

“Fichte comenzó de esta proposición, que contiene el error: ‘El yo se pone a sí mismo’. La proposición es manifiestamente absurda, porque supone que el yo opera antes de ser... Él habría debido decir: ‘El alma pone el yo’, porque esta proposición significaría: ‘El alma se afirma a sí misma, y así se cambia en un yo, porque el yo es el alma afirmada a sí misma’”³⁰³.

27. De este modo, se distingue el alma del yo: con este monosílabo el sujeto operante se reconoce, mediante una reflexión sobre sí mismo, como *idéntico* al que expresa con el monosílabo.

No se puede negar que entre el yo y el alma propia haya identidad de sustancia; pero también hay diversidad de accidente (el acto con el que se reflexiona), y para signar esta diversidad que la reflexión le añade al alma se utiliza el monosílabo yo. El yo se forma con *una reflexión que capta una identidad* entre el que opera y lo que se afirma: no hay yo *antes* de la afirmación de esta identidad.

28. Mas, no poca dificultad aparece cuando queremos explicar la identidad entre el sujeto operante y el sujeto que se afirma como el mismo, como idéntico. Parecería que la identidad implica comparar dos objetos conocidos: el yo afirmante y el yo afirmado. “¿Cómo puede el alma percibir esta identidad si no se compara ella misma a sí misma?”³⁰⁴.

Rosmini hace ver que este problema surge por la limitación de nuestro lenguaje al expresarnos. El yo expresa la identidad del alma operante con el alma afirmada una vez que se la ha afirmado no antes, como dijimos. El alma es ante todo real: un sentimiento fundamental (un sujeto que siente e intuye el ser-idea,

³⁰² ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 67. Cfr. BRAILOVSKY, A. *Identidad*. Bs. As., Sudamericana, 1980.

³⁰³ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 73.

³⁰⁴ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 79. Cfr. BRUGIATELLI, V. *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1996: F.I, p. 221-246; F.II, p. 431-456; 2.000: F. IV-V, p. 39-73. BUGOSSI, T. *Interiorità ed Ermeneutica*. Roma, Japadre Editore, 1994.

luz de la mente)³⁰⁵. Luego, con la reflexión, percibe ese sentimiento. Cuando el alma se percibe realiza un acto de reflexión y solo allí advierte y afirma su identidad entre el que percibe y lo percibido. Al percibirse el alma actúa y es el objeto de su acto de percibir: ella queda envuelta en el mismo acto de percibir. En el mismo acto, ella es principio y término del acto de percibir. La percepción es justamente el acto contemporáneo que, en el sentir, une el principio y el término. En la identidad del alma, el principio del acto de la percepción de sí, viene tomado por la percepción terminada y perfecta.

“Por lo cual la *identidad del alma* que se percibe a sí misma y del alma percibida por sí misma (del sentimiento propio que se debe percibir y del que percibe) es dada al hombre en la naturaleza de la percepción, de modo que es imposible que nazca la percepción, que se expresa con el monosílabo *yo*, sin que se incluya allí tal identidad”³⁰⁶.

29. La identidad del alma que se percibe y el alma percibida se da en la percepción de la cual surge el yo, y no antes. No se dan, con anterioridad a la primera percepción, dos conceptos: el del yo percibiendo y el yo percibido, y luego una reflexión que los compara.

En esa primera percepción de la cual surge el yo, no hay aún una percepción del yo, sino del sentimiento propio, que en la percepción se advierte como idéntico al sujeto que lo percibe.

Con el yo, pues, se expresa un sentimiento anterior a la conciencia, que constituye propiamente la sustancia pura del alma, y una percepción de ese sentimiento realizada por el principio de ese sentimiento o alma.

El *alma* es, ante todo, según Rosmini, un sentimiento fundamental³⁰⁷. Éste implica un principio (llamado alma) de sentir y un término sentido (que es el cuerpo propio en el espacio). El alma *humana* siente además del cuerpo propio, la idea del ser que, como luz innata de la inteligencia, ilumina al alma y la hace inteligente.

c) Los problemas de la unidad permanente del sentimiento y de la multiplicidad de sus objetos sentidos, relacionados con la identidad.

30. Rosmini presenta, como un hecho, el problema de la variedad de nuestros actos y la identidad del alma. Yo siento (y conozco) diversos actos que realizo: padezco, gozo, medito, obro y soy siempre yo mismo el que hago esto: estamos aquí ante un hecho constatable por cada uno.

De esto se deduce que aquel sentimiento que yace en el yo, por un lado, es idéntico y, por otro, cambia continuamente.

³⁰⁵ PIEMONTESE, F. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1966. PIEMONTESE, F. *Idealismo e Realismo in una prospettiva ontologica* in *Giornale di Metafisica*, 1959, III, 329-341. SPIRI, S. *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*. Roma, Città Nuova, 2004.

³⁰⁶ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 79. Cfr. CHISHOLM, R. *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*. Brighton, The Harvester Press, 1981. DENNETT, D. *La conciencia explicada*. Barcelona, Paidós, 1995.

³⁰⁷ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 96.

Mas hagamos otra hipótesis. ¿Acaso yacen en el yo dos sentimientos: uno que cambia y otro que permanece idéntico? Y, en este caso, aquel sentimiento inmutable ¿cómo puede sentir las mutaciones del otro, sin recibirlas en sí mismo, sin dejar de ser él mismo inmutable?

Pero si las varias sensaciones deben recaer sobre un mismo principio (o sujeto), para que haya alguien que las siente; y para que sienta las variaciones diversas, entonces es inútil recurrir a dos sentimientos que no se comunican entre sí por medio de un sujeto común.

Rosmini, estima que es lógico deducir que debe haber, pues, un mismo e idéntico sentimiento que no cambia jamás y que, sin embargo, siente lo que cambia. De este modo, es posible admitir un sujeto que siente y que sus sensaciones son diversas, porque siente cosas diversas.

31. Mas conviene, aquí, por amor a la claridad, tener presente algunas definiciones dadas por Rosmini. Es conveniente también recordar que una definición no es una verdad, sino una delimitación de un concepto y un vocablo, a fin de que el lector sepa en qué sentido son usados por el autor.

a) *Sujeto*, es para Rosmini, “un individuo que siente, en cuanto contiene en sí un principio activo supremo”³⁰⁸. El sujeto, en cuanto se contrapone al objeto, puede definirse: “lo que es un principio de acción o que recibe en sí la acción”³⁰⁹. Una de las propiedades de lo que se llama “sujeto” es que sea permanente respecto de lo que se llama accidente, y en este sentido, el sujeto es también sustancia.

De manera *figurada*, se atribuye a las cosas que carecen de sensibilidad, el ser sujeto en el sentido de “sustancia” o “sustantivo”, como cuando un concepto y un vocablo son, en una definición, “sujeto” de lo que se dice o predica de él en una oración. En este caso, “sujeto” expresa un orden que la mente descubre o establece entre las cosas concebidas. Se trata, entonces, de sujetos mentales, no reales.

b) Rosmini define al *yo* como “un principio activo en cuanto él tiene conciencia de sí mismo”.

c) “*Persona* es un sujeto intelectual en cuanto contiene un principio activo supremo”³¹⁰, esto es, no sometido a otro principio superior. La persona se manifiesta de un modo particular, cuando alguien tiene libertad, cuando es el principio permanente de decidir por sí, sobre sí mismo.

32. El sentimiento es una realidad (no una idea, aunque podamos hacernos luego una idea de él), que se compone de un principio que siente y de un término sentido. El sentimiento es el acto real que une el *término* con el *principio*, pero éstos separados no existen (son solo conceptos abstractos).

El principio del sentimiento es *simple*, pero el término sentido es *extenso* (es sentido con límites, dentro de la extensión ilimitada o espacio) y en él pueden caber partes (cuando se trata de un término sentido compuesto)³¹¹. Entre lo senti-

³⁰⁸ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 767. COHEN, A. *Self Consciousness: An Alternative Anthropolgy of Identity*. London, Routledge, 1994.

³⁰⁹ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 777.

³¹⁰ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 678, 679. SPIRI, S. *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di A. Rosmini*. Roma, Città Nuova, 2004. Cfr. AGUILAR, A. *Cómo estudiar la conciencia: Tres paradigmas de la psicología en Revista Latinoamericana de Psicología*, 2001, n° 1, p. 11-21.

³¹¹ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 791. ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 148.

do (término del sentimiento) y el principio del sentimiento no se da una relación de extensión, sino de sentir o de sensibilidad (*di sensilità*). Lo que se siente cambia (sentimos ahora esto luego aquello); pero el *principio del sentir* es simple y no cambia: *es uno y simple en sí mismo*. La extensión y la mutabilidad no entran en la naturaleza del principio que siente, aunque éste, por medio del sentir, esté unido a lo que siente (que es el cuerpo extenso sensible).

“En la relación real, pues, del que siente y de lo sentido se debe buscar la relación de cómo lo que es mutable está en lo inmutable...”

“En otras palabras, todo lo que hay de mutable en un objeto sensitivo es lo que es sentido; luego el que siente, en cuanto es el que siente, no cambia ni en cuanto a sí ni en cuanto a la naturaleza de su relación con lo que siente”³¹².

El que siente (principio del sentir) no es lo sentido (término del sentimiento). El término pertenece a lo que es sensible; pero el principio o sujeto que siente no es, como tal, sensible.

Se dan sujetos que poseen *solamente capacidad de sentir*, en forma tanto activa como pasiva.

Es pensable sujetos que *solamente entiendan*: sujetos inteligentes.

Y se dan sujetos que *sienten y entienden*, y son los sujetos racionales.

33. Si ahora nos referimos a la identidad, hay que afirmar que el principio que solamente siente, dirige toda su acción de sentir al término sentido: siente algo, por ejemplo, su cuerpo; pero, en esta acción, el principio no se siente como principio del sentir. El sentimiento no existe sino en lo que el sujeto siente. En este sentido, se dice que el animal no se siente a sí mismo en cuanto tal, en cuanto principio (*il senziente come tale non si sente a se stesso*)³¹³; pero sí siente las acciones que hace, sin poder atribuírselas conscientemente a sí³¹⁴.

Esto equivale a decir que el sujeto solamente animal (que no posea conocimiento y pueda reflexionar sobre sí) *no posee identidad propia, para sí; no posee un sí mismo*; aunque el hombre se la pueda atribuir, como se la atribuimos a cualquier sustancia respecto de los accidentes.

La identidad no debe confundirse con la simplicidad. La *simplicidad* del animal depende de su principio de sentir, el cual es simple³¹⁵; la *unidad* depende del poder (del principio que siente) de mantener unidas, en un solo sentimiento, todas las partes que siente. El concepto de identidad parcial se aproxima más al concepto de unidad que al de simplicidad, pero los implica a ambos: la identidad

³¹² ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., nº 792. Cfr. EILAN, N. *Consciousness and the Self* en BERMÚDEZ, J. Et al. (Ed.) *The Body and the Self*. Cambridge, MA, MIT Press, 1995, pp. 337-357.

³¹³ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., nº 794. Cfr. GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona. Península, 1997. COLE, J. *On Being Faceless: Selfhood and Facial Embodiment* en *Journal of Consciousness Studies*, 1997, 4, nº 5/6, pp. 467-484.

³¹⁴ Cfr. AQUINAS Th. S. C. G. IV, cap. 11: “Non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur”.

³¹⁵ El concepto de *simplicidad* en cuanto se opone al de multiplicidad significa *unicidad*, en cuanto se opone al concepto de extensión, significa *inextenso*; en cuanto se opone al concepto de materialidad o término, significa *espiritualidad o incorporeidad*. Cfr. ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 430. El animal es un principio que siente su cuerpo; sin su cuerpo no existe. Pero el alma espiritual no termina en un cuerpo, sino en la idea del ser que la hace inteligente. Por ello, solo el alma espiritual es propiamente incorpórea.

parcial supone *un* elemento *simple* que no varía, en cuanto perdura en su ser, pero también admite diversos elementos que cambian en parte, sin suprimir su unidad permanente la cual es la materia para forjar la idea de identidad.

34.- Respecto de la *identidad* del animal debemos tener presente que un animal es el principio (sujeto que siente) un término sentido (cuerpo organizado); es un ser individual que sintiendo opera³¹⁶.

El principio de sentir, sin nada que sentir (sin término sentido), no existe; solo es pensable como un principio ilimitado, sin individuación terminada.

“Es, por lo tanto, solo en lo sentido que se debe buscar la identidad (*identità*) o la mismidad (*medesimezza*) del sentimiento. Ahora bien, esta identidad reside en la *identidad de la acción* limitada y balanceada por la pasión que es sentida en el cuerpo extenso. El cuerpo extenso, pues, cambia: cambia la cualidad del sentimiento que en el cuerpo extenso se expande; pero el modo activo-pasivo del que siente, inherente a lo sentido, y sentido también, no cambia jamás. La continuidad, pues, en el espacio, y el mismo modo activo-pasivo de ser en el tiempo, es lo que mantiene la *identidad del animal*”³¹⁷.

La continuidad o permanencia del sentimiento, propio del principio vital, es lo que produce y mantiene la *identidad* de un viviente. El concepto de *igualdad* implica, además, la comparación de dos momentos *díversos* (por un antes y un después), pero dentro de la permanencia del principio del sentimiento, sin el cual no sería posible pensar y hablar de identidad.

En el sentimiento se da, al mismo tiempo y en un solo acto, la actividad y la pasividad. Actividad y pasividad se deben considerar como un solo acto en el cual hay esfuerzo (el sentir, el instinto vital) y limitación (de lo sentido, el sentimiento fundamental del cuerpo): se trata de un solo acto visto de dos formas o relaciones, como actividad y como pasividad.

35. El animal es ese *sentimiento fundamental, sustancial, permanente*. Ese primer sentimiento es *único y el mismo realmente*: no cambia, aunque cambien las formas de lo que siente, cuando otros cuerpos inciden en el suyo y lo afectan.

“No es necesario que aquel único acto, raíz y fuente de tantas modificaciones, sea sentido por el animal como suyo *propio* (relación que viene descubierta por la razón solamente). Es suficiente que él efectivamente gobierne aquel *acto* que siente; que él sea el principio de ese acto”³¹⁸.

Alma y cuerpo no son dos cosas que se unen, sino que constituyen un principio (alma) -de percibir y sentir- con el término sentido (cuerpo), unidad que

³¹⁶ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., nº 388, 348, 327, 45, 49.

³¹⁷ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., nº 796. ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 152. Cfr. WATZLAWICK, P. *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*. Barcelona, Herder, 1995. GALÁN F. *La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica* en *Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, p. 258-282. GALLAGER, S. – MELTZOFF, A. *The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies* en *Philosophical Psychology*, 9, nº 2, p. 211-233.

³¹⁸ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., nº 796. Cfr. COHEN, A. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London, Routledge, 1994.

se llama sentimiento fundamental corpóreo, uno y simple³¹⁹. Se trata de una unión física de sensibilidad, activa-pasiva, por lo que no se exige que el que siente reflexione sobre sí mismo, o se considere a sí mismo como paciente y agente. El que siente se halla centrado totalmente en lo que siente; allí está toda su existencia, no reflexiona sobre sí mismo: *no hay un sí mismo* en quien sólo siente su cuerpo.

e) La generación del "yo", expresión de la propia identidad

36. El ser humano no solo siente su cuerpo, sino que conoce (intuye la idea del ser), tiene inteligencia, tiene un conocimiento fundamental e innato. El hombre no sería inteligente si no conociese nada, si ni siquiera tuviese la innata idea del ser, que le da la potencia para conocer percibiendo todo ente que cae en sus sentidos.

El hombre es, pues, un principio, sujeto de un acto permanente, continuo, que siente, que intuye la idea del ser (y así es inteligente), y que percibe permanentemente su cuerpo (aun sin tener conciencia de ello). *El alma humana, en cuanto conoce, se une al cuerpo, percibiéndolo*, pues la percepción en la primera y fundamental forma de conocer algo sensible y sintiéndolo. Se da, pues, una *percepción inmanente* por parte del sujeto intelectual-sensitivo que percibe su cuerpo o término del sentir; pero adviértase que esta percepción es un conocimiento directo de su cuerpo real subjetivamente sentido, y no un conocimiento consciente o reflexivo, ni un conocimiento de las partes anatómicas del cuerpo como cuando lo percibimos con los sentidos³²⁰.

Ahora bien, percibir es un acto directo por el cual se conoce a un cuerpo o ente real, sensible; pero *la percepción no es una reflexión*, o sea, no es un conocimiento que vuelve sobre otro objeto conocido anterior.

37. Pronunciar el monosílabo "yo", y entender lo que se dice, requiere una reflexión con la cual el sujeto capta su permanencia, su continuidad y, en consecuencia, su identidad.

"El que pronuncia `yo´, con el articular este monosílabo, testimonia ser consciente de que hay una actividad, y que esta actividad es la misma que habla, que pronuncia a sí misma, que es consciente de sí misma. Debe, pues, quien pronuncia `yo´ haber reflexionado sobre la propia actividad, y haber conocido que el que reflexiona sobre su propia actividad no es un principio diverso de la actividad misma sobre la que reflexiona"³²¹.

Ahora bien, la identidad del principio se revela a partir del principio del sentimiento íntimo, fundamental, único y permanente, mediante reflexiones sobre sus actos, con las que constata la permanencia del mismo principio. Por este sentimiento, el hombre, cuando reflexiona, puede advertir que es siempre él, y el mismo, el principio permanente de diversos actos parciales por sus objetos diversos. Siente, entonces, y conoce que el acto con el que siente y conoce no es

³¹⁹ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 249, 264.

³²⁰ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 286.

³²¹ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., nº 809. CRAMER, K. ET AL. (Eds.) *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt, Suhrkamp, 1987. CRITTENDEN, P. *Moldear arcilla. El proceso de construcción del self y su regulación en la psicología* en *Revista de Psicoterapia*, 2000, nº 41, p. 67-82.

distinto en cuanto acto inicial, o principio de esos actos³²². De esta manera, el hombre siente y conoce que es el mismo principio que lo hace, al cual llama yo.

“Se ve, pues, claramente:

1º Que hay un sujeto meramente sensitivo, que no se siente ni se conoce a sí mismo.

2º Que hay un sujeto intelectual, anterior a la conciencia de sí mismo.

3º Que hay un sujeto humano, esto es, sensitivo-intelectivo, anterior a la conciencia de sí mismo.

4º Que este sujeto humano, cuando mediante diversas operaciones de sus facultades, llega a adquirir conciencia de sí, entonces este sujeto llega a ser un yo.

5º Se deduce finalmente, de este modo de donde se genera el yo, una diferencia importante entre el concepto de un yo, y el concepto de un *sujeto*³²³.

38. En la concepción de Rosmini, el hombre es un principio (sujeto) del sentir (sentir que es la vida) con dos términos: 1) el término o entidad sentida y extensa, que es el cuerpo propio en el espacio; y 2) el término o ser sentido-conocido que es la idea del ser, el cual genera no ya un sentimiento corpóreo sino un sentimiento espiritual.

“Pero en la entidad sentida falta por completo la luz de la inteligencia; falta la cognoscibilidad... Por el contrario (el sujeto en cuanto es) inteligente tiene por objeto suyo la entidad entendida, porque el principio inteligente no hace otra cosa que entender³²⁴.

De aquí que la relación entre el principio o alma en cuanto es intelectual no puede unirse al término sentido o cuerpo más que percibiéndolo (sin conciencia de percibir). El cuerpo está constituido, con el principio que siente, mediante una relación fundamental de sentimiento permanente, continuo. El alma intelectual o espiritual está unida a la idea de ser, que la constituye en inteligente, mediante una intuición constituyente y permanente. El *hombre* une en un solo principio vital o alma a los dos términos (cuerpo e ideal del ser), percibiendo el cuerpo mediante la idea del ser y así existiendo como un sujeto que siente y conoce. Mientras se mantiene *el mismo acto de vitalizar* (que es conocer la idea del ser y sentir continuamente el cuerpo), *permanece la identidad real* del hombre, aunque deje de sentir algunas partículas del cuerpo y comience a sentir otras³²⁵.

39. El sentimiento de lo que será luego un concepto de yo es, ante todo, un sentimiento sustancial, fundamental, constante. Todas las demás sensaciones,

³²² ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 146-180.

³²³ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., nº 811. Cfr. HORSTEIN, L. *Narcisismo. Autoestima, identidad, alteridad*. Barcelona, Paidós, 2000. RIVA, C. *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo A. Rosmini*. Domodossola-Milano, Sodalitas, 1956, p. 81. DOLTO, F. *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona, Paidós, 1999.

³²⁴ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 179.

³²⁵ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 707. ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Roma, 1938, Vol. II, nº 664.

son parciales, y radican en el sentimiento fundamental. El sentimiento fundamental no necesita de otra sensación o sentimiento anterior: él existe por sí, es la vida de un sujeto viviente³²⁶.

El concepto de "sujeto", en efecto, remite a un principio activo supremo, a la raíz de la actividad de un individuo. Por el contrario, el concepto de "yo" consiste propiamente en tener conciencia de sí. El concepto de identidad, de sí mismo, supone advertir (tener conciencia o conocimiento reflejo) por el medio del cual el sujeto capta que él es el mismo, pensado y actuando, esto es, como sujeto de acción de tomar conciencia y como objeto sobre el cual toma conciencia. Conciencia de sí o autoconciencia significa, en efecto, que el sujeto se sabe objetivamente como sujeto, que advierte la identidad de contenido del sujeto real -aquí y ahora- con la idea del sujeto conocido aquí y ahora³²⁷.

f) *Identidad real (unidad ontológica permanente) y conciencia de la identidad (yo)*

40. De lo dicho se sigue que una cosa es la identidad real entendida como la permanencia ontológica fundamental de un ente en su ser, aunque cambien algunos de sus accidentes; y otra cosa es la conciencia de la identidad personal expresada con el monosílabo "yo".

La identidad real del ser humano se halla en la permanencia sustancial del principio o alma, que es *capaz de sentir*, a un tiempo, su cuerpo (sentimiento corpóreo) y las ideas (sentimiento espiritual); y con capacidad para conocer el ser (y mediante el conocimiento del ser y las sensaciones, es capaz conocer los entes sensibles). Ahora bien, el sentimiento, en cuanto es el sujeto viviente, es en parte inmutable (llamado sentimiento fundamental) y en parte mutable. "La parte inmutable forma su *identidad* (real), la parte mutable da lugar a la *variedad* de las sensaciones que sufre"³²⁸.

La *identidad real* del ser humano perdura mientras permanece el mismo principio vital (alma) de la persona, el cual requiere estar, por naturaleza, relacionado realmente (por vía del sentimiento que es vida) al cuerpo (término extenso) y a la idea del ser (término intuido).

41. Cuando el alma humana pierde el cuerpo (por la muerte que es su separación) la identidad humana se pierde; pero permanece la identidad del alma intelectual o espíritu, esto es, la unión del sujeto cognoscente con el término conocido (idea del ser). Esta última identidad solo podría desaparecer si Dios -que creó el alma- la quisiese aniquilar, pues ninguna otra cosa o ente material podría causar esta desunión. Dado que el alma intelectual no se compone más que del sujeto intuyente y del objeto intuido, sin nada material, nada material entonces podría aniquilar al espíritu. Éste, sin el cuerpo humano, se reduciría a una vida

³²⁶ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 1195-1196. Cfr. BRUGIATELLI, V. *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1996, F. I, p. 221-246; F. II, p. 431-456; 2000, F. IV-V, p. 39-73. GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal* en *Theoria*, 1996, n. 26, p. 163-189. HARRIS, P. et al. *Young Children's Comprehension* en *Child Development*, 1994, n. 1, p. 16-30.

³²⁷ Cfr. ILLESCAS NÁJERA, M. *Temporalidad y génesis de la conciencia en el proyecto fenomenológico de E. Husserl* en *Revista de Filosofía*, 2000, n° 97, p. 87-113. JACOBSON, E. *The self and the object world*. New York, International Universities Press, 1999.

³²⁸ ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, p. 72.

latente, no teniendo forma material de expresar su vitalidad al carecer de un cuerpo material organizado.

“Si le viniese sustraído al alma humana el objeto de su intuición primitiva, cesaría su identidad”³²⁹.

El hombre es un principio único (aunque tenga dos términos, de modo que siente corporalmente y siente-conoce el ser), por lo que en relación a sus términos Rosmini habla de principio inteligente y principio sensitivo corporal. El principio inteligente es superior al principio sensitivo, pues puede afirmar: “yo siento”, lo cual implica ya un conocimiento; pero el solo principio sensitivo únicamente puede sentir y no puede afirmar nada, ni siquiera “yo siento”.

42. El hombre, en cuanto une el principio sensitivo y el intelectivo, es *racional*; y , perdiendo uno de estos dos términos pierde su real identidad humana. Si el hombre pierde su inteligencia fundamental (la idea del ser que constituye el objeto fundamental de su alma espiritual), cambiaría de naturaleza: dejaría de ser hombre, no podría percibir intelectivamente ni afirmar cosa alguna; le sería imposible “también la conciencia de sí”³³⁰ (advertir la identidad: saber que es el mismo que permanece quien hace una acción y quien la firma, como cuando decíamos “yo siento”)³³¹.

Todos sabemos que el *principio de no contradicción* implica una igualdad de modo que “A” no puede ser al mismo tiempo, y desde el mismo punto de consideración, “no-A”. También sabemos, que en la filosofía clásica, el *principio de identidad* no es más que la afirmación de lo mismo: “El ser es el ser”. Por ello Rosmini dice que la identidad es lo que se conoce con un solo concepto³³². En el principio de identidad el ser se triplica en la forma de concebir el ser pensado (como sujeto, como predicado u objeto y como relación entre ellos); pero lo que se conoce (el contenido) se da en un solo concepto: el ser y se expresa, en su contenido, una identidad completa. La idea de *igualdad*, en este caso, indica la duplicación de las formas de considerar el mismo objeto (como sujeto y como predicado); implica la diversidad de las formas; mas la idea de *identidad* expresa el mismo contenido, sin referencia a la duplicación de formas de consideración. La identidad indica el ser de algo en cuanto es y perdura en su ser (total o parcialmente)³³³. Santo Tomás también afirmaba lapidariamente: “*Idem non adaequator*

³²⁹ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 187.

³³⁰ ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 191.

³³¹ Como ampliaremos luego, Rosmini no niega la posibilidad de que en el hombre se conserve la identidad del sujeto, y, sin embargo, el hombre pueda convertirse en una *nueva persona*, esto es, adquirir un nuevo y superior principio de actividad. La persona se halla en el principio permanente, sustancial, supremo e incommunicable de acción. La conciencia no coincide con la persona. La conciencia es un acto reflexivo, accidental, realizado por el sujeto intelectivo sobre su acción. Si el sujeto recibiese poderes superiores a los naturales (de conocer mediante la idea del ser, querer, etc.), se convertiría en una nueva persona. En contextos diversos, no fue Nietzsche el primero en hablar del superhombre, sino el cristianismo, al referirse a un hombre nuevo, una nueva creatura. Cfr. ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 199. ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Roma, Città Nuova, 1983. BESCHIN, G. *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1964.

³³² ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Bocca, 1943, vol. II, p. 257. El índice de materias de la *Lógica* fue corregido por el mismo Rosmini.

³³³ ROSMINI, A. *Logica*. Op. Cit., n° 404.

sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est" (lo idéntico no se adecua a sí mismo, pero la igualdad es de cosas diversas)³³⁴.

43. Rosmini estima que el primer principio por el que se rige el conocimiento humano es el *principio de inteligencia o conocimiento* y se enuncia así: "El ser es el objeto de la inteligencia"³³⁵. El segundo principio es el *principio de identidad* y se expresa así: "Lo que es, es". Este juicio implica dos formas de considerar el ser: primero como objeto del pensamiento (y es el sujeto de la oración) y, en segundo lugar, como predicado, como afirmado absolutamente³³⁶.

En este sentido, el yo y el alma humana no son *idénticos, sino iguales*; de esta diversidad de formas de pensar, el hombre es llevado a pensar en la identidad de contenido. Con el monosílabo "yo" expresamos no sólo el alma de cada uno de nosotros sino, además, la toma de conciencia o reflexión sobre el alma.

La diversidad de nuestras formas ser y de pensarnos nos pone el problema de la identidad personal³³⁷.

f) *Identidad psíquica, autoconciencia e identidad personal*

44. Identidad de nuestra psique (identidad psíquica) posee dos aspectos: uno real y consiste en la unidad del sujeto permanente que realiza o padece acciones; y otro que consiste en la conciencia de la identidad (yo) del sujeto. En consecuencia, la identidad psíquica permanece mientras, por un lado, permanece la vida del sujeto real (identidad psíquica real); y, por otro, mientras permanece la conciencia de la identidad de ese sujeto (identidad psíquica consciente).

45. La persona humana, sin embargo, no se confunde sin más con el sujeto viviente y humano. Según Rosmini, la persona "es un sujeto intelectual en cuanto contiene un principio activo supremo e incommunicable"³³⁸.

Tanto la palabra sujeto, como la palabra persona, indican el orden intrínseco del ser de un individuo que siente. Pero la palabra persona remite a un sujeto que es, además de sensible, un ser dotado de inteligencia, de voluntad o - en ciertos casos, cuando el sujeto inteligente debe elegir- dotado de libertad.

Cuando Rosmini habla de la persona, se refiere al principio activo supremo que se halla en un individuo. Un individuo, en efecto, puede poseer diversos principios de acción: el principio con el cual siente, el principio con el cual conoce, el principio con el cual quiere (voluntad), el principio con el cual elige (libertad). En un sujeto que aún no es libre (que no se halla ante dos o más objetos conocidos antes los cuales conscientemente debe elegir uno de ellos), el principio supremo es la voluntad: la persona se halla entonces en la voluntad (esto es, en un querer

³³⁴ AQUINAS, Th. *De Veritate*, q. 1, a. 3.

³³⁵ ROSMINI, A. *Logica*. Op. Cit., n° 338.

³³⁶ "La parola *essere* dunque esprime quell'atto primerissimo di tutti gli atti, in una relazione necessaria a un soggetto qualunque che lo vede, la parola, è esprime quell'atto puramente e semplicemente in se stesso" (*Logica*, n° 338).

³³⁷ "La palabra *identidad*, pues, implica siempre alguna relación con una *diversidad*, y sin ésta no se pensaría jamás a aquélla" (ROSMINI, A. *Teosofía*. Edizione Roma, 1938, n° 623).

³³⁸ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., n° 769, 832. ROSMINI, A. *Antropología soprannaturale*. Casale Monferrato, G. Pane. 1884. Vol. II, p. 86. ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 199.

espontáneamente lo que siente y conoce), como puede suceder en un niño aún no consciente de sí mismo.

46. Cuando el individuo humano, además de sentir, de conocer y de querer a dos objetos, debe elegir uno de ellos, surge entonces la facultad de elegir (o libertad) -que es la misma facultad de querer, pero ante dos o más objetos queribles-; ésta, entonces, se constituye en el principio supremo de acción. En este caso, la persona se halla, en ese momento, en la voluntad libertad, porque ésta facultad de querer es el principio supremo del individuo.

El perfeccionamiento en la libertad, que elige sin desconocer la verdad, es por ello, el perfeccionamiento de la persona. El perfeccionamiento de la persona se halla en la unidad de todo lo que ella es; pero en particular, en el perfeccionamiento de los actos supremos que puede realizar: conocer, querer (amar), elegir en la verdad³³⁹. En buena parte, el daño de la persona se halla en la pérdida de la objetividad, de la libertad y de la bondad (entendiendo por bondad el elegir el bien moral objetivo)³⁴⁰.

47. Como dijimos, la persona no es, para Rosmini, una cosa; sino un sujeto dinámicamente ordenado y jerarquizado en su modo de operar; y la persona se halla en el principio de acción supremo. Pero ese principio que constituye a la persona humana es además, incomunicable, o independiente, esto es, nadie puede ser persona por otro, como nadie puede elegir por otro (aun en el caso de que delegue la elección, pues para ello debe elegir delegar la elección).

No debemos entender el clásico término incomunicable como si la persona no pudiese expresar sus ideas a otra (comunicarse); sino en el sentido de que la persona es, en su ser (no en su operar), incomunicable, no derivable o no delegable en otro sujeto, pues esto significaría una alienación de su ser.

Con lo dicho, se advierte que la persona no es sinónimo de yo ni de sujeto. El monosílabo yo expresa un sujeto inteligente en cuanto es consciente de sí. Con el vocablo sujeto expresamos un individuo con capacidad para sentir en cuanto es el principio supremo de esa acción de sentir³⁴¹. La persona es el principio supremo e indelegable de la posibilidad de sentir, conocer, y, en consecuencia, de querer y elegir. La personalidad implicará el desarrollo de esas posibilidades.

48. La *identidad real de la persona* permanece mientras permanece el *mismo principio real supremo en el sujeto humano*; por ejemplo, mientras permanece la voluntad del sujeto (sea que el sujeto no esté consciente acerca de los actos que espontáneamente desea o se ve inclinado a querer; sea que consciente y libremente quiera algo).

Cuando el sujeto pasa de querer a elegir, de la voluntad a la libertad, no se da un cambio de persona, porque no se produce un cambio del principio supremo; pues el sujeto que quiere primeramente un objeto, luego dos, y después elige decidiendo querer más a uno que a otro, no es más que el mismo sujeto de la voluntad: primero ante un objeto solo, luego ante dos o más objetos queribles.

49. Mas Rosmini considera -dejando ahora el ámbito estrictamente filosófico- que, según el pensamiento cristiano es posible pensar un cambio de persona, un

³³⁹ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. II, p. 100, 111.

³⁴⁰ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. II, p. 146.

³⁴¹ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., nº 778, 779, 833.

cambio donde la persona, sin perder su conciencia, es de tal modo potencializada, que puede considerarse una nueva persona.

La persona humana surge cuando el sujeto intuye la idea del ser que le es dada en forma innata³⁴². La idea del ser es elemento objetivo para el actuar de la persona: la idea del ser nos posibilita no contradecirnos al pensar. Esta intuición constituye al sujeto en esencialmente inteligente (entiende el ser, aunque no sea consciente de entenderlo). El sujeto que entiende el ser y espontáneamente lo quiere es sujeto humano y persona.

Ahora bien, si se diera -como sostiene el pensamiento cristiano- una presencia de Dios al sujeto humano (llamada teológicamente el don de la *gracia*), esa persona adquiere una nueva potencia sobrenatural (llamada teológicamente *fe sobrenatural*) y el principio supremo de acción se hallaría ahora en el sujeto sobreelevado, o sea, en estado sobrenatural. En este caso, la persona humana (más allá de que posea o no conciencia de ello) se habría convertido en una nueva persona.

Dado que el objeto fundamental y constitutivo de la persona es la idea del ser, si este objeto -por la luz de la gracia- no es solo una idea (idea del ser) sino la presencia real de Dios, entonces *la constitución de la persona cambia*. Se da entonces *un cambio personal*, que no es necesariamente un cambio consciente o del yo, pues la conciencia es solo un acto accidental de reflexión sobre el sujeto, sobre sí mismo; y si no hay un motivo suficiente, este acto consciente no se produce³⁴³.

50. La *identidad psíquica* no se confunde, pues, conceptualmente, con el concepto de *identidad personal*. La persona no es la psiquis o alma; ésta es el principio vital de la persona; pero la persona es el principio supremo activo de un individuo viviente e inteligente.

Por otra parte, la *identidad personal completa* implicaría la real y total inmovilidad de la misma, de modo que una persona sería igual e idéntica a sí misma como B es igual e idéntica a B.

Este tipo de identidad es impensable en la persona, pues ser persona es ser un principio activo y último responsable de sus actos; por lo mismo, ella misma, con sus propios actos, se modifica y cambia. Mas el cambio no lleva a una pérdida de su permanencia, de su identidad, si el principio que cambia, cambia sólo los términos de su accionar. Permanece el mismo principio personal que es el que entiende, el que desea con sus facultades; el que siente en y con su cuerpo. Ahora bien, esas acciones desarrollan, enriquecen, modifican al principio personal permanente sin cambiar su identidad total.

La *persona* es definida por Rosmini, como "un sujeto intelectual en cuanto contiene un principio activo supremo"³⁴⁴, independiente en su ser de todo otro sujeto³⁴⁵ y, por lo mismo, responsable de sus actos libres. La "*personalidad*" es, como dijimos, la persona considerada en su aspecto dinámico y, por lo tanto, con los rasgos propios de su desenvolvimiento³⁴⁶.

La *identidad personal* refiere, en particular, a la permanencia del sujeto actual en relación con su actuar en el pasado. La *idea* de identidad personal (saber

³⁴² ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 848.

³⁴³ ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. O. C., Vol. III, p. 71-73.

³⁴⁴ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 769. ROSMINI, A. *Psicologia*. O. C., Vol. I, n° 199.

³⁴⁵ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 835.

³⁴⁶ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 844. Cfr. 859.

que se tiene identidad personal) requiere, pues, *la autoconciencia del sujeto personal permanente*, esto es, de un sujeto que aunque cambian sus acciones, él permanece como sujeto que se sabe o conoce como tal; como el yo que se constata con un ser continuo, permanente y responsable de sus acciones libres, o sea, como persona, aunque sus acciones (sus conocimientos y elecciones), cambien según sus objetos.

51. Por ello, una consideración completa de la identidad de la persona debería tener presente tanto el inicio y el *principio* de la persona (el cual, como principio, permanece el mismo e idéntico), como los *términos* de la persona: su cuerpo (identidad corporal y física) en un espacio (identidad geográfica, nacional, planetaria), en un tiempo (identidad histórica), en una cultura (identidad cultural), en una sociedad (identidad social); en su desarrollo en la vida (identidad psíquica), en la conciencia que toma de sus acciones como propias, esto es, imputables a un solo y mismo sujeto (conciencia de la identidad permanente, autoconciencia o conciencia del yo en tanto sujeto último del actuar y responsable de sus actos).

Como podemos advertir, la conciencia de nuestro yo no es lo único que se debe considerar al tratar el tema de la identidad. La autoconciencia no se identifica con la persona; la persona puede existir sin conciencia de ella misma y de su identidad de contenido entre el sujeto real y la idea que él tiene de sí. Distinguiamos, en efecto, a) la *identidad real* (la permanencia ontológica del sujeto) y b) la *idea de la identidad propia*.

52. En este contexto, se comprende que la persona puede perder parte de su identidad cuando pierde parte de los términos sentidos con sus acciones (dejar de sentir un brazo, dejar de vivir y sentir una cultura determinada, un lugar o nación delimitada, etc.). Si la *persona* se halla en el principio supremo de la actividad de un sujeto viviente e inteligente, la *personalidad* se refiere al desarrollo de la persona mediando sus actos. Al vivir, se puede, pues, mantener la *identidad personal inicial y principal* de la persona; pero no la *identidad total de la personalidad*, por lo que una personalidad no es idéntica como B es igual a B; sino que posee una *identidad analógica*: en parte (en la parte inicial, principal y real de la persona) igual y en parte desigual (en su parte física, cultural, social, etc.).

Cuanto más armadas y armonizadas estén las fuerzas del sujeto personal (esto es, del principio personal), tanto más la persona podrá resistir sin daño los cambios inevitables del vivir procedentes de sus propias acciones, instintivas o deliberadas y de los términos de sus acciones³⁴⁷. Al contrario, podrá ver esos cambios como naturales y enriquecedores.

53. La persona humana se halla, desde el inicio, en el sujeto activo supremo que intuye la idea del ser, por la cual es inteligente y vive, y siente su cuerpo. Se da, pues, un principio real y subjetivo, un término sensible (su cuerpo) y un término objetivo e ideal (la idea del ser). Por ello, puede darse una *identidad real* en el hombre que vive, y una idea de la propia identidad. La idea del ser (o luz de la inteligencia) es una e idéntica para todas las inteligencias humanas; pero las inteligencias y las personas son muchas, diversas, únicas y su identidad es propia, exclusiva, en cuanto permanecen siendo el mismo principio de vital durante todo su desarrollo.

³⁴⁷ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., n° 740, 753. Cfr. AGUILAR, A. *Cómo estudiar la conciencia: Tres paradigmas de la psicología en Revista Latinoamericana de Psicología*, 2001, n° 1, p. 11-21.

Las personas son diversas porque cada una es inicialmente un acto (propio, inconsciente, directo, fundante) permanente de conocimiento. Cada persona es realmente un acto fundamental permanente de sentir (sentimiento fundamental corpóreo) y conocer (intuición del ser que constituye al hombre). Esta idea del ser es el principio objetivo para la acción de conocer, acción que termina en la intuición de la idea del ser. Mas el desarrollo de la persona, desde el inicio, constituye un núcleo de acciones propias y éstas profundizan las diferencias entre las personas: este actuar hace de la persona una personalidad.

“La personalidad humana, desde los primeros instantes en los que el hombre existe, tiene su sede en el principio de acción objetivo, y la manera en que se desarrolla este principio, recibe también su desarrollo la personalidad”³⁴⁸.

En buena parte, *el desarrollo de la personalidad* es el desarrollo de la voluntad, porque la voluntad es el principio que obra tras el conocimiento. Ahora bien, como se dan dos tipos de conocimientos (el consciente y el inconsciente), se dan también dos tipos de desarrollos de la voluntad y de la personalidad: a) el voluntario espontáneo, inconscientemente situado en un lugar, en un tiempo, en una cultura, y b) el voluntario libre, conscientemente propuesto y logrado.

54. Lograr la *idea de la propia identidad* implica un proceso con diversos momentos.

- a) El hombre, ante todo, percibe entes diversos. Luego por diversos motivos reflexiona y advierte que uno no es el otro y adquiere el concepto de la *diversidad* de los entes. El concepto de identidad permanece aún implícito en el de diversidad.
- b) Luego, cuando un objeto se presenta varias veces a la atención del hombre, el objeto cambia al menos su relación temporal con el hombre y éste tiene ocasión para reconocer el mismo ente y abstraer la idea de *identidad del objeto* de las diversas perspectivas en las que lo conoció. En este contexto, la idea de identidad implica la negación de la diversidad en el objeto, considerado idéntico.
- c) Después el hombre puede hacerse un concepto de *la identidad como opuesta a la diversidad* de los actos con los cuales la mente lo considera (en diversos tiempos, lugares).
- d) Finalmente la *identidad propia* implica que cada ser humano advierta la permanencia propia, como un sujeto que permanece no obstante la variedad de sus actos y acciones.

55. La identidad de un ente puede ser *total*, hasta en sus mínimos accidentes; pero al no presentar variaciones resulta difícil advertir su identidad, esto es, la permanencia del ente en su ser o esencia. Pero la identidad de un ente puede ser *parcial*, esto es, puede cambiar sus accidentes sin que cambie el principio sustancial o permanente del mismo.

Rosmini establece, además, que: 1º) la *identidad esencial* se pierde cuando se pierde la esencia de un ente. 2º) La *identidad real* de un ente se pierde cuando “se pierde la base real subjetiva de un ente”³⁴⁹.

³⁴⁸ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., n° 859.

³⁴⁹ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*. Op. Cit., Vol. II, n° 423-426.

La *identidad de una persona* se halla en el hecho de que el principio personal (el sujeto) no cambie, aunque cambien sus actos y acciones. Ahora bien, un sujeto humano no cambia si no cambia el objeto (idea del ser³⁵⁰ y sentimiento fundamental corpóreo) que lo constituye como sujeto humano.

La *idea de identidad personal* implica la toma de conciencia de la permanencia del mismo principio personal.

Finalmente cabe recordar que Rosmini admitía que también se da la *identidad dialéctica*³⁵¹, esto es, la identidad de un objeto que la mente constituye para poderlo pensar y lo mantiene como objeto permanente de consideración. Por ejemplo, la mente puede pensar que el color blanco va pasando de ser blanco a ser color gris y hace del accidente "color" una "entificación mental" o dialéctica, como si la base del color permanecería y cambiaría su cualidad; o cuando pensamos que un animal (sin dejar de ser animal y sin cambiar su esencia) se convierte en hombre (pensando a la racionalidad como un accidente del animal).

56. El *derecho a la propia identidad* es la facultad de obrar y conocernos como un sujeto permanente (con su origen y desarrollo, en un contexto histórico y cultural, individual y social), que no nos puede ser impedida porque lo que hacemos es un acto moralmente justo³⁵². El derecho a la propia identidad es parte del derecho al conocimiento de la verdad, aplicado a la propia persona. Se trata, pues, de un derecho personal y humano.

El *derecho a la identidad propia*, a conocer lo que cada persona ha sido y es, constituye un derecho que no puede ser negado. Conocer el propio ser, no es una acción injusta, sino, por el contrario, una riqueza intelectual y social que no puede ser negada a ninguna persona. Por ello, el *derecho a la identidad propia* se acompaña del *derecho y respecto a la diversidad* de las otras personas.

El primer derecho humano que posee toda persona es el derecho a la vida, pues es una actividad personal y constante que no tiene nada de injusto en sí misma.

El segundo derecho es el derecho a la propiedad de lo que ella es: en su propio cuerpo y en sus facultades³⁵³.

El derecho a poseer una identidad propia y ser conocida se inserta en este derecho general a la vida humana, en su calidad de humana y a la propiedad de la propia persona en su integridad humana. El conocimiento y reconocimiento de nuestros orígenes es parte de los derechos de una persona en su dimensión individual, cultural y social; y obedece a la obligación moral que se expresa con el precepto: "Ten cuidado de ti mismo: perfeccionate"³⁵⁴.

En derecho a conocer la identidad propia se enmarca en el hecho de que el hombre es perfectible y en que su tarea -obligación moral y derecho connatural- consiste en lograrla³⁵⁵.

³⁵⁰ "Se le viniese sustraído al alma humana el objeto de su intuición primitiva, cesaría su identidad" (ROSMINI, A. *Psicología*. Vol. I, n° 187).

³⁵¹ Cfr. ROSMINI, A. *Teosofía*. Op. Cit., Vol. II, n° 633. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883. RASCHINI, M. A. *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1961.

³⁵² ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Padova, CEDAM, 1967, Vol. I, p. 107.

³⁵³ ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. I, p. 190.

³⁵⁴ ROSMINI, A. *Compendio de ética e breve storia di essa*. Roma, Desclée, 1907, p. 141.

³⁵⁵ ROSMINI, A. *Compendio de ética*. Op. Cit., p. 148.

“La vida, las diversas partes del cuerpo humano, las potencias naturales del hombre, forman el sujeto y la materia de otros tantos derechos, que toman el nombre de connaturales”³⁵⁶.

Por otra parte, el derecho a la propia identidad entra dentro del derecho general y natural de todo hombre a conocer y conocerse: derecho a “no ser engañado ni con palabras ni con obras”³⁵⁷.



³⁵⁶ ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. I, p. 186.

³⁵⁷ ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Op. Cit., Vol. I, p. 247.

CAPÍTULO IV

LA ONTOLOGÍA DE LA IDENTIDAD

El principio lógico de identidad expresa la identidad ontológica

1. La *idea del ser*, sin ninguna determinación (ni como ente, ni como sustancia, etc.), es la idea lógicamente primera, sin la cual nada es pensable. En este sentido, la idea del ser indeterminado es la *luz* de la inteligencia, el *medio* con el cual se puede conocer todo ente que se ponga en contacto con los sentidos del hombre. Los *sentidos* ofrecen los límites reales de los entes percibidos; pero al percibirlos el hombre los conoce aprehendiéndolos -por naturaleza e inconscientemente- en la idea del ser y por medio de esta idea³⁵⁸.

Conocer un ente real, primeramente sentido, es precisamente aplicar la idea del ser a un ente real que impresiona los sentidos del hombre. Al conocer algo sentido, afirmamos que es: "Esto (que siento, veo, oigo) es", o sea, participa del ser indeterminado, determinándolo según los límites que me ofrecen los sentidos.

2. Ahora bien, la identidad es, ante todo, la constatación de que el ser es ser y no otra cosa: el ser es siendo, permaneciendo en el ser que es.

Cuando se afirma que "el ser es el ser", que el ser permanece siendo lo que es, se está expresando *la identidad del ser*; se está enunciando una tautología (ταυτοσ – λογος: la misma palabra, idea o razón), pero con el matiz de su continuidad o permanencia³⁵⁹.

El principio de identidad expresa *la misma idea* pero explícitamente: como sujeto (el ser), siendo (es) dicho o predicado (ser). El principio de identidad expresa, pues, *la constatación consciente de que el ser es el mismo*; es igual a sí mismo y excluye la contradicción (excluye poder afirmar lo contrario).

"La fórmula del principio de identidad: "lo que es, es" puede ser tomada también como un equivalente del principio de contradicción; y entonces

³⁵⁸ ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876, n° 417, 530.

³⁵⁹ Cfr. DAROS, W. *Ontología de la identidad y la diversidad, en el pensamiento de A. Rosmini*. Publicado on line en la revista *Thèmes: Bibliothèque de Philosophie Comparée*, (Burdeos, Francia). Année 2005, I, en <http://www.philosophiedudroit.org/>

viene a decir: "aquello que no puede tener nada que sea contrario al ser, y por lo tanto es"³⁶⁰.

Se advierte aquí que el *ser* es, al mismo tiempo, la base para la *verdad* en la mente humana, en cuando la verdad de un pensamiento expresa lo que algo es y no lo que no es³⁶¹. Las formas del lenguaje (de la expresión de los pensamientos) y las formas de pensar pueden ser arbitrarias, convencionales, pero la verdad no puede ser convencional: con la verdad de un pensamiento no expresamos lo que nos conviene; sino lo que las cosas son en cuanto son y lo que no son en cuanto no son.

La lógica es la ciencia que enseña a hacer un uso correcto del principio de identidad, distinguiendo la *identidad absoluta* (por ejemplo, en la expresión tautológica: el hombre es el hombre) de la *identidad parcial* (el hombre es -en cuanto sujeto- igual, a pesar de sus diversos actos que, en parte, lo modifican y afectan)³⁶².

Dicho en otras palabras, la identidad reivindica, al mismo tiempo, la idea de la diversidad. El derecho a la identidad pone en el mismo plano el derecho a la diversidad.

Identidad esencial y diversidad relativa a las formas de ser

3. En la concepción rosminiana, el ser es *uno en su ser* esencial (el ser no es más que ser); pero es *trino en sus formas* categoriales fundamentales de ser: el ser es *real* (o sentimiento, subjetividad), el ser es *ideal* (inteligibilidad, objetividad, idea del ser), y el ser es relación *moral* (el reconocimiento que el sujeto hace de los objetos en tanto y en cuanto son, lo que constituye la base para la justicia)³⁶³. En efecto, no solo somos en cuanto sentimos y vivimos, sino que nuestras ideas son algo (son idealmente aunque no sean reales); y nuestros actos morales también son (aunque no son solo un sentimiento ni una idea).

En un primer sentido, entonces, en el ser (indeterminado, sin especificación alguna) se da una *identidad esencial*, absoluta, sin ningún tipo de consideración a las relaciones que puede tener. En este sentido, el ser es absolutamente ser y nada más que ser. Si se lo piensa no se lo puede pensar más que de la misma manera, y se adquiere, de este modo, conciencia de su identidad.

4. Pero el ser y los entes pueden ser considerados en sus formas de ser. Por ejemplo, se puede considerar la manzana real y la idea de manzana. La manzana en su contenido (en lo que es, en su esencia) es la misma; pero en sus formas de ser (si es manzana real o si es idea de manzana) es diversa. En este caso, se da *identidad en lo esencial genérico* (en el contenido genérico de su ser), pero se da

³⁶⁰ ROSMINI, A. *Lógica*. Milano, Fratelli Bocca, 19542, Vol. I, nº 349. Cfr. POSSENTI, V. *Approssimazione all'essere*. Padova, Il Poligrafo, 1995. BADIOU, A. *Deleuze "El clamor del ser"*. Bs. As., Manantial, 1997.

³⁶¹ Cfr. MANFREDINI, T. *Essere e Verità in Rosmini*. Bologna, Studio Domenicano, 1994.

³⁶² ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Roma, 1938, Vol. II, nº 633.

³⁶³ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anónima Romana, 1934: *Sistema filosofico*. Nº 166-170. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883. FORMICHELLA, G. *L'essere nel pensiero di Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, p. 157-172. BERGAMASCHI, C. *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*. Stresa, La Quercia, 1979.

también una *diversidad en las formas de ser*. Si nos referimos entonces a la identidad de la manzana, ésta posee una *identidad en lo que es* (su esencia o ser, sin que se considere las formas en las que es); pero no es idéntica en las formas de ser: no es lo mismo ser una manzana real o ser una idea de manzana).

Formación de la idea de identidad

5. El hombre es inteligente por la intuición de la *innata idea del ser* que hace al hombre inteligente. La idea del ser puede ser considerada de dos maneras: a) como contenido de la idea, y entonces es el ser indeterminado; b) como forma de ser y entonces es medio -como la luz- que hace inteligible todo lo que se conoce por su medio. Esta idea (o inteligibilidad) del ser presenta, en forma no consciente, al ser indeterminado, esto es, sin sus formas (real, ideal, moral). El *ser indeterminado es el inicio de toda forma de ser*, es la esencia incompleta de ser³⁶⁴. Recuérdese que, para Rosmini, la *esencia* de algo es lo contenido en la idea de ese algo; no es la idea de ese algo, sino el ser que se conoce con esa idea.

En la presencia constante e ideal del ser, sin embargo, se presenta la base para la *identidad del ser*: la base para afirmar que *el ser es el ser*. Afirmamos que en la sola idea del ser se halla la base de la identidad, porque esta idea implica además la idea de *permanencia o continuidad* que no se halla en la sola idea de ser indeterminado.

En el ser, se ocultan implícitamente las formas del ser, la diversidad de las formas de ser. El ser es, entonces, también, *la base de la identidad y de la diversidad*. El ser, en su esencia única, es, pues, la base de la identidad: el ser no es más que ser; pero las formas esenciales del ser (realidad, idealidad, moralidad) son la base de la diversidad. Como dijimos, en su ser, una manzana real y la idea de esa manzana es lo misma; pero en las formas de ser (como realidad y como idea) es muy diversa e irreducible la una a la otra³⁶⁵.

6. El sostiene que el hombre primeramente detiene su atención en las *diferencias* de los entes, en la *diversidad*. El concepto de diversidad implica, pues, su opuesto: el de *identidad*; mas éste permanece primeramente implícito en su opuesto.

“Si nada cambiase respecto al sujeto que lo piensa, el objeto no se diría ni idéntico ni diverso. Pero cuando un objeto se presenta varias veces al pensamiento, y se cambia el acto con el cual el sujeto lo piensa, se cambia el tiempo -y el sujeto que lo piensa la segunda o tercera vez ha padecido algunas modificaciones-; o, finalmente, se cambia el modo de pensarlo o la forma en la cual se piensa, entonces también se cambian y multiplican las relaciones entre el objeto y el sujeto pensante”³⁶⁶.

Sin embargo, el hombre advierte que esta variedad no ha cambiado al objeto en sí mismo. La mente humana llega, en consecuencia, a hacer una con-

³⁶⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. I, n.º, 89, 171, 177, 331; III, n.º 759; Vol. V, n.º 130.

³⁶⁵ ROSMINI, A. *Epistolario filosófico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 257, 389, 393, 439. ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico, 1883.

³⁶⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, n.º. 623. Cfr. GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal* en *Theoria*, 1996, n. 26, p. 163-189.

frontación entre esta multiplicidad y variedad subjetiva y el objeto que realmente no la sufre. Para indicar esta condición del objeto, inmune a la diversidad que se encuentra en los actos del pensamiento, la mente afirma que el objeto o ente “es idéntico consigo mismo”.

“La palabra *identidad*, pues, implica siempre alguna relación con una *diversidad*, y sin ésta no se pensaría jamás a aquélla, que otra cosa no expresa sino la negación de la diversidad”³⁶⁷.

Si en la elaboración del concepto de identidad, el hombre, como primer paso, se detiene en la *diversidad* de los objetos o entes; y, en el segundo paso, advierte la *identidad* como negación de la diversidad mental o dialéctica; en el tercer paso, el hombre compara lo que cambia y lo que permanece de un ente. En este caso, el hombre afirma *la identidad como opuesta a la diversidad*.

7. Es posible considerar, pues, *varios conceptos de identidad*:

a) Una *identidad ideal* (una misma idea con un mismo contenido) de alguna cosa

(identidad en la forma objetiva, esencial y objeto de pensamiento). Se trata de una identidad pensada como tal y mantenida así por el pensamiento.

b) Una *identidad real* de alguien es la permanencia del sujeto del sentimiento de alguien (identidad en la forma real o del sujeto) que, en cuanto no cambia el principio vital, es realmente el mismo. La identidad del viviente está dada por “el principio sensitivo de continuidad”³⁶⁸. En el hombre, se da un principio permanente, continuo, que siente (que cuando el hombre es consciente de sí lo llamamos “yo”), aunque las cosas que siente y conoce sean diversas. Esa continuidad del principio viviente es la *base real de la identidad*, la que nos permite luego hacernos una *idea* de nuestra propia identidad³⁶⁹. La identidad se halla en un sujeto, no en sus actos o acciones. Sujeto es “el primer principio de las acciones dotadas de sentimiento”; y se lo llama sustancia cuando se lo piensa como existiendo en sí mismo y no en otro principio³⁷⁰.

c) Una *identidad lógica*, en los juicios y en los razonamientos. Ella se expresa afirmando el igual ser del sujeto y del predicado de un juicio (juicio tautológico: el ser es el ser); y una identidad lógica, en un razonamiento, que afirma que dos conceptos iguales a un tercero son iguales entre sí.

d) La *identidad dialéctica* es aquella fundada en la manera de nuestro concebir. Por ejemplo, el “ser” es sujeto dialéctico antecedente a toda cosa y no la cosa misma contingente: “es una condición necesaria tanto a la esencia cuanto a la idea de la cosa para poder ser pensada; pero, dicho nuevamente, no era

³⁶⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, n° 623.

³⁶⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, n° 663.

³⁶⁹ ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. I, n° 144.

³⁷⁰ ROSMINI, A. *Psicología*. Op. Cit., n° 181. Cfr. ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n° 767 y siguientes.

la cosa"³⁷¹. Pensamos el "ser" (pues sin él no hay base para pensar algo) y luego le añadimos los límites de las cosas (de una flor, de un libro: es -el ser- una flor, un libro) y lo hacemos sujeto de todas las cosas; pero no es un sujeto real, sino una necesidad de nuestra forma de pensar. Para pensar cualquier cosa suponemos o presuponemos el ser, el cual recibiendo límites se convierte en diversos entes.

Y se dan *dos tipos de diversidades*:

- Una diversidad de ideas acerca de una misma cosa.
- Una diversidad de realidades con una única idea abstracta que contiene lo común a ellas.

Rosmini establece entonces que todo cambio o variación, *en la esencia* de alguna cosa, le hace perder la identidad a esa cosa. Pero, además, toda variación *en el principio de la realidad* de los entes (en el principio del sentimiento si son sensibles) hacer perder también la identidad. Claro está que esta identidad puede ser una *identidad accidental* (como la que depende de la permanencia del mismo peso o color) y una *identidad sustancial* (como cuando una mesa permanece siendo mesa aunque cambie de color)³⁷². ¿Seguimos siendo las mismas personas en la infancia, en la adolescencia, en la edad adulta, en la vejez?

La *identidad no se opone a la diversidad* si ésta es accidental, cambiante con los tiempos, los lugares y las formas accidentales de ser. La vida de un individuo o (análogamente) de una sociedad es la misma en cuanto conserva el mismo principio vital (o constitución fundamental) y es diversa en sus accidentes o modificaciones con las que ejerce su vivir.

El concepto de devenir (o de evolución) y el concepto de identidad

8. El concepto de *devenir*, utilizado en filosofía, especialmente por Heráclito en la antigüedad y por Hegel en los tiempos modernos, ha sido sustituido, al menos en parte, en nuestra cultura, por el de *evolución*.

Este concepto de *devenir* parece, por un lado, mantener la identidad del sujeto o ente que deviene; pero, por otro lado, si un sujeto o ente deviene termina siendo otro y ya no conserva identidad con el anterior.

Mas el concepto de devenir contiene algunos elementos que se refieren a entes reales; y otros elementos meramente mentales. Cuando no se distinguen estas dos clases de elementos, entonces se generan confusiones.

Consideremos la expresión "un ente deviene otro".

"Para que esta proposición sea una verdad rigurosa, conviene que se dé identidad entre el ente que deviene y el otro devenido, porque en toda proposición verdadera debe haber identidad entre el predicado y el sujeto"³⁷³.

³⁷¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, nº 306.

³⁷² Cfr. DE LUCIA, P. *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell' antropologia ontologica*. Pavia, Bononi, 1999. EILAN, N. *Consciousness and the Self* en BERMÚDEZ, J. Et al. (Ed.) *The Body and the Self*. Cambridge, MA, MIT Press, 1995, pp. 337-357.

³⁷³ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, nº 641.

La expresión "un ente ha devenido o llegado a ser otro" es *absurda* en sí misma, porque el ente *devenido ya no es más el ente anterior*, porque el ente devenido no es aquel al que se le atribuye el acto de devenir. Mientras el ente hace la acción de devenir es el mismo, pero cuando ha terminado, él se ha anulado como ente real que realiza la acción de devenir, y, por esto, no deviene otro.

9. Para que un ente pudiese *devenir* debería causarse a sí mismo; pero para causarse a sí mismo: a) primero debe ser, y b) debe seguir siendo mientras se causa y c) ser él mismo el efecto causado. Pero si ya es, no puede causarse para llegar a ser; y si llegase a ser otro, -para ser totalmente otro- debería proceder de lo que no es, de la nada; y de la nada, nada procede.

Afirmar que "un ente deviene otro" es como afirmar que *A* llega a ser *no-A*; pero *no-A* equivale a cesar de ser, a anularse; y lo que se anula no puede luego llegar a ser. Esta proposición contiene, pues, cosas contradictorias: anularse y llegar a ser.

Por otra parte, la nada en la cual se convertiría un ente y la nada de la cual surgiría otro, debería ser un sujeto idéntico; pero si la nada es nada en absoluto, no es un sujeto real, ni idéntico porque no tiene ser en absoluto. Todo el sistema filosófico de Hegel está basado sobre este absurdo: el ser se hace nada y de la nada surge el ser³⁷⁴. Mas alguien podría afirmar que bajo la expresión "nada", Hegel quiere decir "anulación o negación". Pero ni siquiera se puede confundir la *nada* con la *anulación*: la nada no supone nada (ningún sujeto anterior), mientras que la anulación supone un sujeto que anula y una entidad que se anula, de la cual nada puede provenir. Por otra parte, la creación, en su concepto, no significa que algo deviene³⁷⁵. Con el concepto de creación se significa que lo creado no posee nada previo ni del creador ni de un sujeto, pues éste no existe antes del acto creador.

"Hegel ha dicho que el *devenir* es el momento en el cual el ser y el no ser se identifican. Mas él ha expresado mal esta verdad y ha abusado de ella. La ha expresado mal, porque la palabra *devenir* supone un sujeto que deviene, y un sujeto que deviene no ha aún devenido, y entonces no existe: el devenir, pues, es un concepto diverso del ser creado; la palabra devenir no tiene, entonces, sentido sino para aquellos sujetos ya existentes que se modifican o también se cambian en otros, pero no para lo que se crea, el cual primeramente no es, y después es sin un pasaje del mismo sujeto de un estado a otro, siendo creado el sujeto mismo.

Pero aquello que pudo haber engañado a Hegel es la *identidad dialéctica*, porque, en la manera de nuestro concebir, el ser es sujeto dialéctico antecedente a toda cosa: él no entendió que era un antecedente de la cosa, y no la cosa misma contingente: era una condición necesaria tanto a la esencia cuanto a la idea de la cosa, pero, dicho nuevamente, no era la cosa"³⁷⁶.

10. Sin embargo, la palabra "devenir" tiene un *sentido vulgar admisible*. ¿Cuál es ese sentido? El sentido de *cambio de un ente que no deja por esto de ser suje-*

³⁷⁴ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, n° 642; Vol. I, n° 272-275. Cfr. MURATORE, U. *Rosmini frente al nihilismo europeo en Rivista Rosminiana*, 1999, Fasc. III-IV, p. 395-407.

³⁷⁵ ROSMINI, A. *Logica*. Roma, Città Nuova, 1995, n° 51.

³⁷⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, n° 306.

to real del cambio. Es admisible sostener que un ente cambia cuando *él permanece como sujeto real del cambio* y deja algunos accidentes y recibe otros.

Tratando este tema, Rosmini distingue la *base* de un ente, del *principio* del mismo.

“Base de un ente es aquel acto único que contiene y une en sí mismo todo lo que hay en el ente, y constituye el sujeto del ente.

El *principio* es aquel acto que contiene el término, el cual siempre rechaza la naturaleza de principio”³⁷⁷.

La *base* de un ente es el *principio supremo* en el que está la realidad del ente, del cual dependen todas sus posibilidades: no es una potencia en particular, sujeto de ciertas acciones. “Si se trata de un ente intelectual, entonces de ese principio supremo nace en él la *conciencia de la propia identidad*”³⁷⁸.

Frecuentemente, y en forma impropia, el hombre habla de los animales atribuyéndoles un “se” o un sujeto consciente de sí (lo que supone que no solo conoce cosas, sino además sus acciones y a sí mismo como sujeto de las acciones). En efecto, el hombre no puede pensar las cosas y los animales, sin atribuirles un sujeto a los accidentes que posee. Mientras perdura el mismo sujeto real, un animal o una planta conservan su identidad y solo cambian sus accidentes; pero ello no nos autoriza a afirmar, sin más, que también poseen conciencia de sus actos como propios.

Mas Rosmini estima que sólo la persona humana es un ser completo (esto es, real, ideal y moral). La persona es lo que mejor explica lo que es “ser”. El ser, en efecto, puede ser solo una realidad (sentimiento, acción), una idealidad (o idea), o bien, además, un ser moral (un ser real que se atiene a las ideas y reconoce lo justo). Parece ser que solo el hombre puede tomar conciencia de su propio ser (de la permanencia de sí como sujeto permanente y responsable de sus actos). En este sentido, Rosmini afirma:

“No se da ser completo, si no es persona; la persona es condición ontológica del ser”³⁷⁹.

11. Las sustancias no son totalmente invariables: varían su actividad inmanente con el aumento o disminución de sus actos y accidentes; pero mientras la sustancia o su base permanece, “conserva su identidad”.

En resumen, el concepto de *devenir* resulta ser engañoso toda vez que la mente humana *inventa un sujeto que permanece* cuando, en verdad, el sujeto real no permanece, y es otro totalmente diverso en su constitución o esencia. Esto sucede cuando, por ejemplo, se piensa primero un animal que solo puede sentir y luego, a ese mismo sujeto animal se le da -o adquiriría- el poder conocer racionalmente. Entre el solo animal y el hombre hay una diferencia esencial y, entre ellos, no se da ningún sujeto igual, realmente idéntico. El animal en cuanto, como

³⁷⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, n° 655. Cfr. DE LUCIA, P. *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell' antropologia ontologica*. Pavia, Bononi, 1999.

³⁷⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, n° 644.

³⁷⁹ ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. II, p. 60, n. 876.

tal, lo definimos como un sujeto solo capaz de sentir (y no de conocer): no puede conocerse. En consecuencia, ese sujeto animal real no puede mantener su identidad real cuando luego -por alguna razón- estimamos que evoluciona y conoce.

El sujeto que conoce y el sujeto animal (el cual solo siente) son dos sujetos diversos esencialmente, aunque la mente mantenga un mismo concepto (dialéctico) del sujeto, como si el pasar de ser animal a ser inteligente fuese solo un accidente del animal que antes no había ejercido su inteligencia y ahora la ejerce.

Mas si el animal fuese inteligente (aun sin ejercer actos inteligentes) entonces *no debería ser llamado animal sino humano* con potencia o posibilidad de ejercer sus actos humanos. Por el contrario, en el animal se estima, por definición, que hay algo que no es la capacidad de conocer, por lo que el animal no es inteligente ni en potencia ni en acto. Sin embargo, los animales tienen cierta memoria de sus actos y saben actuar con astucia para lograr cubrir sus necesidades. Mas a esto no se le suele llamar conocer, esto es, considerar un objeto en cuanto objeto, en cuanto a lo que es.

No obstante, la mente (que necesita un sujeto para pensar todo cambio) pone en el sujeto animal esa posibilidad de ser inteligente, de devenir humano; pero no se da en él ese sujeto realmente, pues, repitamos, si se diese ya (en potencia o virtualmente), el animal no debería ser llamado animal. *El sujeto animal que deviene hombre es un sujeto puramente dialéctico*: un sujeto que la mente necesita poner para pensar la continuidad y el cambio, continuidad que no se da en la realidad, y que la mente puede luego, con una reflexión posterior, advertir.

El pensar "*dialéctico*" es lo que la mente finge o supone en las operaciones, y que no es tal en sí mismo, esto es, prescindiendo de la operación de la mente"³⁸⁰. Dado que el sujeto de la mente humana no puede conocer sin un objeto (que es el término de su conocimiento), ese objeto mental puede ser luego convertido en un *sujeto dialéctico* que recibe determinaciones. Este hecho puede llevar al engaño de *crear que una idea deviene otra idea*. Pero, en verdad, una idea no se mueve ni deviene ni evoluciona: es el sujeto humano el que con su mente pasa a considerar aspectos posibles de los entes, a descomponerlos y componerlos mentalmente sobre la base de una idea que es un *sujeto dialéctico*. Lo que parece ser la evolución o el devenir de una idea, no es más que una creación de la mente humana, la cual, para pensar, necesita *conservar una idea (convertida en sujeto dialéctico) sobre la cual descompone y compone* los entes posibles que mentalmente crea³⁸¹. Las ideas, pues, no devienen ni evolucionan realmente, porque no son reales: sobre la base de una idea universal (que hace el oficio de sujeto permanente pensado), añadimos o quitamos algunos aspectos.

A Rosmini le parecía absurda la hipótesis de que un principio meramente sensitivo (un animal) pudiese elevarse al estado de alma intelectual por sí mismo, y sin intervención del Creador. Un principio que siente solamente, necesitaría, para convertirse en inteligente, que le fuese dada la presencia de la idea del ser, la única que hace a la inteligencia. Ser inteligente es, en efecto, la potencia o capacidad de preguntarse por el ser de las cosas; y no consiste en un mero sentir. Sin la idea del ser, no se puede ni siquiera comparar dos sensaciones, pues para reali-

³⁸⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, nº 609.

³⁸¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, nº 670, 673. Cfr. CRESSON, A. *Los sistemas filosóficos*. Bs. As., Leviatan, 1990. SCAVINO, D. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Bs. As., Paidós, 1999.

zar esto se requiere de una idea en común entre ellas. Cada sensación es un hecho real: existe o no existe, y si existe, existe de manera determinada y no tiene nada de común con otra. Por el contrario, la idea del ser es universal; es la luz que posibilita conocer, que da la potencia de conocer. Ella tiene la virtud de hacerse manifiesta, y ese hacerse manifiesta es lo mismo que crear un sujeto humano inteligente³⁸². Pero la idea del ser indeterminado, infinito, solo puede proceder del Ser real infinito, y dado por Él; y no es el logro de una abstracción, pues para abstraer (que es un considerar separadamente) ya se requiere ser inteligente.

Admitido esto, Rosmini estima que se puede sostener la hipótesis de que "a todo nuevo individuo que procede por la naturaleza humana, por vía de generación animal, el ser en universal (la innata idea del ser) le sea siempre visible". Esto explica que de todo ser humano nazca otro humano, pero no implica que de un animal nazca, deviniendo por evolución, un humano³⁸³. Pero no es absurdo pensar que Dios, diese la idea del ser a un sujeto animal, con un cuerpo sensible bien organizado, cambiándole la naturaleza y haciéndolo -creándolo- humano. En esta hipótesis, el animal es la raíz sobre la que se crea al hombre; pero el animal no es el mismo sujeto sensible que recibe, como un accidente la inteligencia; sino que este sujeto, primero animal, cambia de naturaleza -es realmente creado- al recibir la inteligencia: el animal solo permanece en la mente que lo piensa, pero es un *sujeto dialéctico idéntico*, no un sujeto real idéntico³⁸⁴.

Mas confundir lo real con lo ideal, absorbiendo aquél en este, es un *idealismo*; y viceversa, reducir lo ideal a lo real es un *realismo*³⁸⁵. Ambos errores se deben a una *falta de distinción* entre lo que es un sujeto real y un sujeto dialéctico. En la concepción de Rosmini, el ser es uno y todo entero en su esencia; pero trino en sus formas esenciales de ser: real (sujeto, sentimiento, vida), ideal (inteligibilidad, objetividad, luz de la inteligencia), distintos uno de otro por una relación que los mantiene relacionados pero distintos, relación que -cuando se da en un ser humano que la reconoce- se llama *ser moral*.

La temática de la identidad nos ha llevado, entonces, inevitablemente a una reflexión ontológica: en última instancia consiste en preguntarnos si el ser es idéntico. Y es la concepción del ser, en su permanente ser o continuidad, la que nos establece las condiciones de posibilidad sobre la identidad.

Concluyendo

12. En resumen, el ser es esencialmente uno y esa unicidad es la base de la identidad. Pero el ser, sin dejar de ser, es, además, 1) en la forma real por lo que se da una unidad real y una *identidad real*; 2) en la forma ideal por lo que se da

³⁸² ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n° 816.

³⁸³ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. O. C., n° 822-823.

³⁸⁴ ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941. Vol. I, n° 691.

³⁸⁵ Cfr. OTTONELLO, P. P. *Rosmini, l'ideale e il reale*. Venezia, Marsilio, 1998. RUIZ, R. A. – AYALA, F. *El método de la ciencia. Epistemología y darwinismo*. México, F. C. E., 1998. CRUZ, M. *Hacerse cargo. Sobre la responsabilidad e identidad personal*. Bs. As., Paidós, 1999. BADIOU, A. *El ser y el acontecimiento*. Bs. As., Manantial, 1999.

una *identidad ideal*, pensada por la mente humana, la cual para pensar genera necesariamente un sujeto dialéctico que no es real³⁸⁶.

Rosmini estima que el concepto de devenir o evolución de una especie inferior en otra superior es un concepto vulgar, carente aún de una reflexión que advierta y distinga el sujeto real del sujeto dialéctico.

La *dialéctica* es el estudio del movimiento del pensamiento. El hombre es inteligente por la presencia de la luz del ser que lo hace inteligente. Por ello, al pensar, el hombre debe pensar el ser (pues pensar -sin pensar nada en absoluto- no es pensar). Sobre ese ser primero indeterminado (idea innata del ser indeterminado) advienen las determinaciones: de este modo, el ser (que es indeterminado) es pensado como ente (o sea, con alguna determinación: como sujeto u objeto); una idea es pensada como una sustancia con accidentes, etc.

Pero el ente, en cuanto es sólo objeto del pensamiento, es una idea, la cual es hipostaseada, hecha sujeto: un *sujeto dialéctico* (esto es, un sujeto por la necesidad de pensar, dado que el hombre no puede pensar sin algo pensado). La reflexión, luego, debe esclarecer la distinción que corre entre un sujeto real y uno dialéctico³⁸⁷.

13. Como dijimos, el *concepto de devenir* tiene sentido y fundamento real cuando un sujeto, permaneciendo sustancialmente el mismo como sujeto, cambia sus accidentes. Devenir significa entonces *crecimiento o decrecimiento de un ente*, el cual cambia solo en parte, *permaneciendo algo idéntico*, lo cual permite atribuirle a él realmente ser el sujeto de los cambios.

Por el contrario, cuando con el término "devenir" se desea significar que: 1º) un ente deja de ser ente, 2º) se hace nada, y 3º) vuelve a ser otro ente, entonces este *concepto de devenir es absurdo*, porque la nada no es ni ente ni sujeto que pueda recibir los cambios. En este caso, la mente humana -la cual para pensar necesita pensar algo- mantiene, o bien crea, y pone un sujeto real donde no lo hay.

"...*Dialéctico* es aquello que se predica de un ente real, el cual no es sujeto completo y apto para tener una existencia propia, y que, sin embargo, es tomado y supuesto por la mente como si fuese un verdadero y completo sujeto. Y este, a decir verdad, es solo una clase de los sujetos dialécticos, ya que el objeto, la nada, y toda relación se puede revestir de la forma dialéctica de sujeto"³⁸⁸.

La idea del ser, por ejemplo, puede ser considerada, por la mente humana, como un *objeto dialéctico*, hecha *sujeto e inicio* de todo lo que es. Cuando afirmamos: "El ser es piedra": a) "el ser" es considerado por la mente como un *sujeto dialéctico* inicial (en efecto el ser puede ser muchas cosas: mesa, silla, idea, virtud, etc.), que puede ser determinado de muchas maneras; b) el verbo "es" expresa el acto determinante del ser y de todo lo que va a ser determinado; c) "piedra"

³⁸⁶ Cfr. ROSSI, R. *Problema dell'essere e filosofia dell'assoluto* en INSTITUTO TARENTINO DI CULTURA. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Brescia, Editorial Morcelliana. 1999, Vol. I, p. 107-122.

³⁸⁷ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, nº 47-48.

³⁸⁸ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, nº 609. Cfr. TUGENDHAT, E. *Ser, verdad, acción*. Barcelona, Gedisa, 1998.

indica, en este caso, la última determinación del ser, el ser realizado como ente real³⁸⁹.

14. Resumiendo aún más, podemos decir entonces que la *identidad* posee fundamentalmente dos sentidos:

- a) Identidad es *la conciencia y la idea que un sujeto tiene de su permanencia como sujeto (autoconciencia e idea de identidad) en medio de sus cambios accidentales*. Esta idea de permanencia puede ser luego atribuida a otros entes que el hombre percibe (atribución de la identidad genérica, específica, individual y numérica) según se tenga en cuenta los accidentes externos y sus cambios. Surgen así las categorías para clasificar a los entes como pertenecientes a un idéntico género o especie o a diferentes géneros o especies, en particular teniendo en cuenta si esas características pueden ser conservadas y generadas en sus descendientes.
- b) Identidad es *la real unicidad básica del sujeto* (dada por el sentimiento vital permanente, principio supremo de la vida) el cual permanece en medio de los cambios (identidad real). Como el sentimiento simplemente siente y no se conoce a sí mismo, el hombre puede tener identidad real, sin tener idea de su identidad.

Estos conceptos de identidad no deben confundirse con *la identidad ficticia del sujeto dialéctico*, esto es, con un sujeto creado por la mente, para mantener la continuidad en el pensar. Es esta necesidad la que nos hace creer que un ente deja de ser ente, se convierte en nada y de la nada surge otro ente. Mas de la nada, nada surge y el segundo ente no tiene nada realmente idéntico con el primero.

La *identidad ontológica* desaparece cuando el sujeto (que es un principio que siente) desaparece; y esta identidad del sujeto que siente se pierde cuando deja de sentir el término sentido que lo constituye. Recuérdese, como ejemplo, que el hombre es un sentimiento fundamental, (que la vida es la emisión de ese sentimiento); es: A) un sujeto -base del ente-, que B) realiza un acto vital, fundamental, permanente de sentir, C) y posee un objeto ideal (la idea del ser que lo hace inteligente) y su cuerpo en el espacio. Cuando este sujeto deja de sentir, se pierde la *identidad real de ese sujeto*. Cuando ese sujeto toma conciencia de ser él, el sujeto permanente que realiza el acto de sentir y conocerse entendiéndose como objeto de conocimiento, entonces advierte su identidad entre el sujeto (real existente) y sus actos (lo que él hace) y tiene *la idea de su identidad*.

15. La identidad humana plena implica la unión de estas dos formas de ser idéntico: Ser un sujeto permanente, y tener conciencia de serlo, a pesar de todos los cambios accidentales sufridos.

En la hipótesis evolutiva, según la cual un sujeto sensitivo animal recibiese un nuevo término para ser sentido, -por ejemplo, la idea del ser-, y se generase en él un nuevo sentimiento (ahora llamado sentimiento intelectual o espiritual), no estaríamos presenciando una evolución de un ente, sino la creación de un ente nuevo. Porque, en esta hipótesis, en sujeto solamente sensitivo no conoce y no

³⁸⁹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. VI, n° 292.

puede conservar su identidad consciente ante el nuevo principio sensitivo-espiritual que ahora surgiría. El nuevo principio intelectual que siente ahora dos términos (la idea del ser y su cuerpo) es una nueva base del ente, quedando del anterior solo una raíz real y un sujeto dialéctico común.

“Cuando un principio, que tiene un acto, adquiere un nuevo término más excelente que el precedente, y en consecuencia emita un acto permanente de más fuerza, o de mayor grado de actividad que el precedente, cesa de ser la base del ente, y así se constituye, y permanece simplemente un antecedente que llamamos raíz, y la base o principio constitutivo del nuevo ente es el nuevo acto inmanente y permanente”³⁹⁰.

La ruptura del principio vital (la separación de su término) que rige a un viviente rompe su identidad real. Cuando un principio que siente su término (cuerpo) deja de sentirlo, se destruye la identidad real del sujeto: que da sólo lo que Rosmini llama “raíz real”; pero ésta “impropiamente se llama ente y, por otra parte, ella no deviene sino que permanece idéntica”³⁹¹. Esto da pie a lo que el vulgo piensa cuando acepta la idea de evolución; pero la sola “raíz real” de lo que era un ente no es el ente (un animal, por ejemplo); y ella no es tampoco el nuevo ente que aparece si la raíz recibe un nuevo principio y un nuevo término (por ejemplo, acaece en un humano).

Rosmini ha dejado, en este contexto, interesantes sugerencias, desde la ontología, a tenerse en cuenta cuando se habla de evolución, respecto tanto a las exigencias que posee nuestra manera de pensar (sujeto dialéctico) cuanto a nuestra manera de pensar la realidad (raíz real).

La identidad, además, en nuestra forma temporal de pensar, se hace consciente -por ejemplo, en una persona humana- es la permanencia del sujeto, relacionada con la diversidad de sus actos, y en la diversidad para con los otros, en la hendidura del tiempo que transcurre y de la persona que, como principio vital y como sujeto, permanece como tal.



³⁹⁰ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, n° 662.

³⁹¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, n° 661.

CAPÍTULO V

LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD SOCIOPOLÍTICA

La constitución del vínculo social

1. Nuestra vida social actual presenta un problema teórico: ¿Cómo es posible lograr, en nuestras sociedades complejas, englobalizadoras, una base común de solidaridad social, respetando las tendencias pluralistas, sin que éstas lleven a formas de vida personales o sociales fundamentalistas o absolutistas?

La vida humana parece ser humana -y no animal- si no emplea la fuerza en forma física e irracional, sino que respeta, ante todo, el derecho, basado en la justicia. Sobre la base de la justicia, consciente y libremente asumida, es posible hacer pactos y constituirnos en socios.

En consecuencia, debemos, si queremos ser claramente entendidos, delimitar, ante todo el concepto de sociedad.

La *sociedad* surge y se constituye por un vínculo que las personas humanas establecen, en pos de un bien común, aunque esto se alcanza a veces, gradualmente, sea a) con actos *pacíficos*, concurriendo todos a lograr un fin común -que no excluye otros fines privados-, y teniendo conciencia y voluntad de concurrir conjuntamente a lograrlo; sea b) con actos *de lucha*, porque este bien y fin común aún no se ha construido y los participantes rivalizan en defensa de bienes y fines propios. Suele surgir, de este modo, un *Estado social*, políticamente organizado, una forma de vida, pacífica o bélica con lucha de clases o grupos, con bienes comunes y privados, mediante el cual los socios, en un territorio, limitan y ejercen legalmente el poder legítimo³⁹². Las personas, en pos del bien común más o menos lograble, se vinculan entre sí: se hacen socias³⁹³; pero nadie se hace socio con quien no tiene nada en común (ni siquiera defender organizadamente en común los bienes privados, mediante leyes pactadas).

Un *vínculo* no es una relación física o necesaria, sino una relación que es efecto de operaciones voluntariamente establecidas por los hombres.

³⁹² Cfr. LETTIERI, A. *Seis lecciones de política*. Bs. As., Prometeo, 2005, pp. 51-84. DAROS, W. R. *Protestantismo, capitalismo y sociedad moderna*. Rosario, UCEL, 2005. AA.VV. *Dilemas del Estado de Bienestar*. Madrid, Visor, 1996. ROSANVALLON, P. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado de providencia*. Bs. As., Manantial, 2001. MELOSSI, D. *El estado de control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*. México, Siglo XXI, 1992. PÉREZ LINDO, A. *Reconstruir la sociedad, reinventar el Estado*. Bs. As., Proyecto, 2003.

³⁹³ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. III, n° 34. Cfr. DAROS, W. R. *La constitución de la identidad sociopolítica en el pensamiento de Antonio Rosmini en Vera Humanitas*, (México) 2005, n° 40, pp. 183-214.

Si muchos sabios trabajasen, en diversas partes del mundo, para realizar algo útil a la humanidad, pero uno no supiese nada del otro, y no trabajasen uniendo las fuerzas, aunque todos concudiesen a lograr un mismo fin, no habría sociedad entre ellos. Aún si estos hombres supiesen lo que hacen los demás y compitiesen para lograrlo por primero, no habría todavía sociedad entre ellos, sino más bien desunión y búsqueda de apropiación, de modo que cada uno tendería a que lo descubierto fuese algo propio y no común a los otros. Más aún, si estos sabios supiesen que son muchos los que están trabajando con la finalidad de descubrir algo, y uno gozase teniendo a otros como compañeros, habría una voluntad que concurre, un conocimiento de este concurrir, y sin embargo, todavía no habría sociedad, "pues nada habría en común; concurrirían pero no conjuntamente"³⁹⁴.

Para que concurren conjuntamente, debe haber algo que, en efecto, los una. Y esto debe ser algo que todos lo puedan tener *solidariamente (in solidum: como si fuesen uno solo)*.

"He aquí el nudo de la sociedad. Quien quiere, pues, explicar la naturaleza de la sociedad debe tender a declarar que cosa sea esta solidaridad, que de este modo asocia entre sí las voluntades diversas... Exige, pues, el concepto de sociedad que los individuos que la forman hayan puesto, con un acto de su voluntad, algo en comunión"³⁹⁵.

La *comunión* (la *unión* en algo *en común*) es lo que une las voluntades, y las unifica, queriendo todas ellas esa comunión y solidaridad; pero para que esta voluntad sea efectiva debe concretarse en una expresión constatable como puede ser un pacto constitutivo. La *solidaridad* consiste en que *todos y cada uno de los integrantes de la sociedad, conscientes y libremente, se obligan participando de un bien común indivisiblemente, y por ello son socios* en los beneficios deseados y en las pérdidas no deseadas. Los socios sólo son socios si se hacen socios en forma consciente y libre.

"La sociedad, por su misma naturaleza, excluye la servidumbre. Todas las personas asociadas forman parte de un solo cuerpo... Las personas, en cuanto son socios son libres"³⁹⁶.

Las voluntades son la causa de la sociedad en cuanto ellas se confieren algún bien común solidariamente. Esto distingue una sociedad de una agrupación material o de una cohabitación instintiva. Las *agrupaciones animales* consiguen frecuentemente un bien colectivo, constituido por la suma de los bienes individuales, pero faltando un *fin común voluntariamente querido*, no constituyen propiamente una sociedad. Los socios deben conocer el bien común por el que se asocian, deben quererlo y buscar los medios para conseguirlo, lo que supone en

³⁹⁴ ROSMINI, A. *Filosofía del derecho*. O. C., Vol. III, nº 35. Cfr. LUHMANN, Th. *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós, 1997.

³⁹⁵ ROSMINI, A. *Filosofía del derecho*. O. C., Vol. III, nº 36, 37. Cfr. MALLIMACI, F. y otros. *Redes solidarias, vida cotidiana y política en Socialis*. *Revista Latinoamericana de política social*, 2000, nº 3, p. 119-132.

³⁹⁶ ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 155.

los socios un actuar justo, según derecho³⁹⁷. La actitud no activa, sino pasiva, en la vida social, por parte de los socios, los acerca a una agrupación animal y domesticada, más bien que a una sociedad humana.

3. Cuatro son, entonces, los *factores* que distinguen a la sociedad, en cuanto es un evento humano: a) El hecho de que varias voluntades concurren a un mismo objeto, b) conociendo ellas y c) queriendo concurrir, d) confiriéndose voluntaria y recíprocamente algo en común.

Por lo tanto, para que haya sociedad no es suficiente que haya coexistencia, convivencia con relaciones morales o jurídicas, ligadas con convenciones, donde algunas personas sean, por ejemplo, señores y otras siervos, sin conciencia de una comunión y de una participación libre.

Aunque *es necesaria la benevolencia* en el trato de los seres humanos, la benevolencia sola tampoco *es suficiente para que exista sociedad humana*, porque la benevolencia está en una persona que quiere a otra pero que no pone nada en común, aun en el caso en que la benevolencia genere, en la otra parte, un acto de reconocimiento³⁹⁸.

La misma *amistad* causa frecuentemente un vínculo social, pero se distingue de él. Porque cuando deseamos a otra persona todos los bienes, la amamos y somos benevolentes; y cuando deseamos que esa otra persona los desee también para nosotros (nos ame) somos, entonces, amigos para esa otra persona, aunque esta otra persona puede no corresponder a nuestro deseo, esto es, ella puede no desear ser amiga nuestra. No es absurdo que la amistad se encuentre en una de dos personas y no en la otra. Mas aunque la amistad fuese correspondida, no se generaría aún un vínculo social, hasta tanto los amigos no adviertan qué cosas ponen en común. Mas, cuando las cosas de los amigos se ponen en común, entonces sí surge un vínculo social.

Derecho personal a la identidad y la sociedad jurídicamente organizada

4. Una *sociedad es jurídica* cuando está regida por una ley (oral, escrita, tácita consuetudinaria). Mas no hay ley donde no hay derecho y no hay derecho donde no existe justicia.

Esto significa que no hay sociedad jurídica donde no existe un estado o condición de vida regido por la *moralidad*, cuya base mínima es la *justicia*.

El *derecho*, en efecto, (antes de ser una norma escrita -derecho objetivo-) consiste en la *facultad que las personas tienen para obrar* lo que les agrada, protegidas por la ley moral que impone en los otros el respecto. Los derechos son intangibles en cuanto están protegidos por la ley moral que la razón descubre en el obrar humano y que manda a todo hombre hacer el bien y evitar el mal (físico, intelectual, moral). Esta misma obligación moral exige la aceptación, por parte de cada uno, de limitar la modalidad de sus derechos para permitir el ejercicio de los mismos derechos a los demás, "según el mayor bien común"³⁹⁹.

El derecho es, ante todo, una facultad de los sujetos de derecho (a veces llamado *derecho subjetivo*), lo cual no significa que sea arbitrario. El *derecho* supone, en

³⁹⁷ ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. O. C., p. 186. OTTONELLO, P. P. *La actualidad del pensamiento político de Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1999, Fasc. III-IV, p. 383-393.

³⁹⁸ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. III, n° 46.

³⁹⁹ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. VI, n° 2213.

efecto, que: 1) existan personas, 2) que desean obrar o realizar, 3) algo bueno, justo, 3) por lo que esta actividad es justa (no opuesta a la ley moral), 4) por lo que esta actividad está moralmente protegida, y los demás seres racionales deben respetarla⁴⁰⁰.

El *derecho* que permitiese realizar una acción injusta sería una contradicción en los términos: *el derecho es acción recta moralmente, justa*, adecuado a la norma, la cual expresa esa moralidad y legitimidad, o no es derecho. El derecho no es, propiamente una norma escrita; sino un poder o facultad de realizar una acción justa por parte de las personas, protegidas por esa justicia. Más aún, según Rosmini, *la persona es el derecho humano subsistente*. La persona humana es el sujeto último o supremo de sus actos, de los cuales ella es responsable en la medida en que es libre.

La que tiene derecho es la persona misma sujeto de derecho. Ella es el derecho en cuanto es vivir, y en cuanto vivir es una acción justa⁴⁰¹.

“Conviene por lo tanto decir, queriendo hablar exactamente, que *la persona del hombre es el derecho humano subsistente*´ y, por lo tanto, también la esencia del derecho”⁴⁰².

No hay derecho superior al *derecho de vivir* que tiene toda persona humana inocente (derecho a la vida) y *a ser dueña de sí* (derecho a la libertad y propiedad de sí). Estos derechos dan el *derecho a la identidad personal*, esto es, a reconocerse como el mismo sujeto supremo y permanente de sus actos. Nos reconocemos por lo que somos y por lo que tenemos en nuestro haber como personas. El derecho es una facultad o poder, físico-moral de obrar. La moralidad de un acto -en cuanto es justo- da derecho a realizarlo y nadie puede impedirlo sin hacer injusto al que lo impide. Ahora bien, nada es más justo que el simple acto vivir: este acto no puede ser impedido, aunque la sociedad puede limitar la modalidad de vivir, sobre todo cuando otro tiene el mismo derecho.

De la persona surgen los *derechos fundamentales* de la persona: *la libertad y la propiedad*; la persona humana es, en efecto, el principio supremo de actividad y este principio es libre en sí mismo; es el principio de elegir (el cual no depende de las cosas que elija aunque está condicionado a que haya cosas para poder realizar el acto de elegir). El principio de propiedad significa que la persona tiene la propiedad de sí misma; la persona es señora de sí misma. “¿Qué tiene de propio un niño recién nacido? Nada sino a sí mismo: su espíritu y su cuerpo”⁴⁰³. Éstos bienes son inalienables; los demás bienes pueden llegar a ser socialmente compartidos.

La *formulación* (la forma en que es por nosotros expresado) de un derecho a través de una norma positivamente establecida por el poder legislativo (el así llamado derecho positivo), que fuese *injusta*, sería sólo una apariencia de derecho;

⁴⁰⁰ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. I, Cap. II, p. 106.

⁴⁰¹ Esta expresión no quiere significar de ninguna manera que la persona es la que establece arbitrariamente lo que es derecho y qué no lo es. El *derecho no es arbitrario*: o es justo o no es derecho. Lo que da forma al derecho, y lo hace derecho, es la justicia, esto es, el reconocimiento de que la acción que el sujeto realiza no puede ser impedida por ser justa.

⁴⁰² ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. I, n° 49.

⁴⁰³ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. I, n° 45.

mas de hecho sería un imposición arbitraria sostenida por la penalidad que suele acompañar a las formulaciones legales. Porque el derecho no constituye la justicia, sino sólo la formula: le da forma social.

La *justicia* es una fuerza moral por la que las personas reconocen, libre y conscientemente, lo que conocen que son las cosas, personas y acontecimientos, so pena de dañarse moralmente, esto es, en su realización en el bien propio de la persona (en su inteligencia, bondad y libertad).

El *hombre es social* si establece con los demás un vínculo solidario que es también moral y que los hace socios. El derecho que formula esta relación es el *derecho social*, fundado en la *justicia social*, esto es, en la justa relación entre las personas⁴⁰⁴.

Cuando el *vínculo moral* -que es la base de un derecho- se formula toma la condición de ley y el *vínculo social* se hace *jurídico*. El vínculo moral constituye, entonces, la base de una sociedad justa y jurídicamente organizada. La permanencia de este vínculo constitutivo (lo que generalmente, en una nación, se llama constitución nacional) es lo que posibilita la toma de *conciencia de la identidad nacional*⁴⁰⁵, *sin desconocer la diversidad de las regiones*: la unidad fundamental no se opone a la diversidad parcial de las personas y de las sociedades menores dentro de sociedad nacional, producto frecuentemente de la historia de las regiones. La identidad de una nación -como ha sucedido, por ejemplo, con Italia- se construye teniendo en cuenta las diversidades reales -y de hecho- que la misma tiene⁴⁰⁶.

Una *asociación ilícita* tiene un vínculo social y es de hecho una sociedad; pero no tiene derecho a ello, por faltarle una finalidad común buena, esto es, que perfeccione a las personas también en su vida moral (en la justicia).

De hecho, Rosmini se propuso elaborar una constitución, entendida como ley fundamental de una sociedad posible, a partir de la idea de justicia. Por ello, llamó a su trabajo: *La constitución según la justicia social*. "Sin justicia -como ya afirmaba Platón- no existe ni siquiera una sociedad de ladrones"⁴⁰⁷.

5. La sociedad *no consiste*, entonces, en la mera coexistencia, ni en la convivencia, ni en la unión de las personas en el estado de naturaleza donde hubiese solo relaciones de deberes y derechos individuales o de contratos individuales. No consiste tampoco en una congregación de personas que tenga por finalidad el bien de un solo individuo (del tirano, por ejemplo)⁴⁰⁸.

La sociedad humana tiene una doble ley constituyente: una interna que consiste en *los derechos individuales y la comunidad de los intereses* (derechos

⁴⁰⁴ ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934: *Sistema filosofico*, n° 231. ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale* en ROSMINI, A. *Scritti Politici*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997, p. 43-250. Cfr. RISCO FERNÁNDEZ, G. *Justicia y alteridad: Del "otro-yo" de Aristóteles al "otro-otro" de Tomás de Aquino* en *Nuevas Propuestas. Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero*. N° 26, 1999, p. 79-99.

⁴⁰⁵ Cfr. ROSMINI, A. *Costituzione secondo la giustizia sociale* en ROSMINI, A. *Scritti Politici*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997, p. 43.

⁴⁰⁶ Cfr. ROSMINI, A. *Sull'unità de'Italia* en ROSMINI, A. *Scritti Politici*. Op. Cit., p. 255. ROSMINI, A. *La Costituente del Regno dell'Alta Italia* en ROSMINI, A. *Scritti Politici*. Op. Cit., p. 276.

⁴⁰⁷ ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Roma, Desclée, 1907, n° 452. Cfr. AA.VV. *Ethical Issues in Contemporary Society*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1995. AMBROSETTI, G. *L'ispirazione di Rosmini nella soluzione oggi del problema della giustizia sociale* en *Iustitia*, 1983, n. 3, p. 153-191.

⁴⁰⁸ ROSMINI, A. *Filosofia del diritto*. O. C., Vol. III, n° 49.

individuales y la búsqueda compartida solidariamente de un bien común que consiste en la regulación común de los derechos: la constitución); y otra externa, que consiste en la ley de *administración instrumental de los medios externos*, para lograr y mantener el bien común, la administración instrumental que da sentido y origen al *gobierno* de la sociedad.

El bien común, fundamento de la sociedad

6. Pasemos ahora a considerar el *bien común* específico de la sociedad civil, cuyo logro es, además, el fin de toda sociedad.

Ante todo debemos recordar que, en la concepción rosminiana, las personas poseen derechos individuales inalienables. Estos derechos de las personas son -al menos lógicamente- *anteriores* a la constitución de toda sociedad realizada por esas mismas personas. Las personas individuales poseen derechos y deberes antes de decidir entrar a formar parte de una sociedad civil. Esos derechos y deberes no caducan cuando ellos entran a formar parte de una sociedad, porque algunos son derechos *inalienables* (esto es, tales que no pueden dejarse en manos de otros), por ejemplo, el derecho a la vida, a la libertad y a las formas de vida, derecho que cada persona inocente -honesta, justa- posee.

Pero estos derechos inalienables y otros adquiridos pueden ser, sin embargo, aumentados o limitados por las personas; y, al intentar aumentarlos, las personas pueden entrar en conflicto con el derecho de las demás personas. Se impone, entonces, *una limitación en el ejercicio de los derechos*.

Ahora bien, el ejercicio de los derechos puede llevar a una mayor o menor limitación según el modo como los derechos sean formulados: entra aquí un elemento de convención entre los hombres, dirigido a establecer la mejor manera de ejercer los derechos de modo que éstos se limiten recíprocamente. Pero no todos los hombres se limitan a ejercer sus derechos; muchos de ellos, en su maldad, ofenden los derechos de los otros. Frecuentemente los hombres juzgan en forma diversa en torno a los derechos, aun con buena fe, lo que ocasiona riñas y daños. Para evitar estos males, las personas llegan a establecer convenciones y reglamentos: éstos limitan la *modalidad en el ejercicio de los derechos*, pero no los derechos en sí mismos. La modalidad de los derechos establecen *los medios y modos de defender y garantizar los derechos mutuos*, de modo que se reglen para el bien común y para una mayor libertad para todos⁴⁰⁹.

“Si la sociedad no tuviese algún interés perfectamente común a los socios que la componen, ella cesaría de ser sociedad.

Pero este interés puede ser más o menos general, y bajo él puede existir intereses especiales comunes a ciertos grupos de socios y no a otros, o a ciertos individuos y no a otros”⁴¹⁰.

No se confundan: a) los derechos (la cantidad de derechos), b) con la modalidad de ejercerlos y de ser respetados. Una persona casada puede tener dere-

⁴⁰⁹ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. III, nº 138. Cfr. MISGELD, D. *Hacia un nuevo Humanismo. Modernidad, derechos humanos y educación*. Santiago (Chile), Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación., 1993.

⁴¹⁰ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. III, nº 270.

chos que no posee una persona soltera; una persona propietaria de un inmueble posee derechos sobre ese inmueble que no posee quien no es propietario del mismo. La cantidad, pues, de derechos varía entre los socios; pero la igualdad jurídica es la misma, es decir, a todos se les debe respetar los derechos que poseen⁴¹¹.

7. Dada esta diversidad de personas y de intereses, conviene determinar los *medios y modos en que cada uno alcanza el fin común* de la sociedad sin entrar en conflicto con los otros.

Para determinar este fin de la sociedad, se debe recordar que *a la sociedad la establecen los socios poniéndose límites a los derechos* que ellos poseen con anterioridad a la constitución de la sociedad (derecho a la libertad, a una vida física, intelectual y moralmente plena, etc.).

El fin de la sociedad no puede ir contra el fin natural de los seres humanos (que consiste en buscar la propia perfección física, intelectual, moral). El *fin remoto* de la sociedad consiste, entonces, en posibilitar, mediante los vínculos sociales, el perfeccionamiento de las personas: "el verdadero bien humano"⁴¹². El individuo adquiere su identidad *no sólo hacia adentro*, en referencia a un sujeto permanente y a la conciencia del mismo; sino *también hacia fuera*, hacia referentes afincados en el grupo social y sus símbolos que le dan protección, seguridad y sentido de la justicia.

Pero este fin remoto debe ser determinado estableciéndose la modalidad en que se ejercerán los derechos de todos los socios al constituirse el vínculo social, y *esta modalidad constituirá el fin próximo de la sociedad*. El fin próximo (objeto de la política) es el medio para realizar el fin remoto de la sociedad (objeto de la filosofía de la política).

Los poderes de los representantes de la sociedad (poder legislativo, judicial y ejecutivo: el gobierno político⁴¹³) no tienen otro derecho que velar para que se cumpla "el *fin próximo de la sociedad civil* que es el reglamento de la modalidad de los derechos de los ciudadanos"⁴¹⁴ y que -en las sociedades modernas- se plasma en la "Constitución Nacional".

El gobierno mismo debe responder, por su mandato de velar por la modalidad de los derechos, ante la justicia. Rosmini proponía pues un *tribunal político*, supremo e independiente para que juzgase la justicia de los actos del gobierno.

"El derecho de mandar en el gobierno civil se reduce al derecho de declarar cual sea la modalidad de los derechos más conveniente al bien de todos"⁴¹⁵.

El *tribunal político* debería reivindicar el derecho natural y racional contra todos los otros poderes del Estado. Más allá del derecho social civil, existe, para

⁴¹¹ ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. C., p. 203.

⁴¹² ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. O. C. Libro Secondo: Fine della Società, C. II, p. 191. ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. V, n° 1733.

⁴¹³ ROSMINI, A. *Compendio di etica*. O. C., n° 491.

⁴¹⁴ ROSMINI, A. *Compendio di etica*. O. C., n° 493, 491. ROSMINI, A. *Scritti Politici*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997: *Constituzione secondo la giustizia sociale*, Cap. IV.

⁴¹⁵ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. VI, n° 2215.

Rosmini, un *derecho extra-social inherente a todo ser humano*, no solo a los hombres que se reúnen para ser socios. Este derecho es violado cuando se desea reducir el hombre solamente a un ser social, haciendo a la sociedad civil *omnipotente*, y al hombre un engranaje de la misma⁴¹⁶. La sociedad civil se hace *despótica* cuando no admite un derecho anterior a ella. Cuando no se respetó el derecho extra-social (los derechos individuales inalienables) se cayó en el despotismo: primero de los príncipes, después del pueblo, legalizándose luego al despotismo que era expresión de la mayoría.

“Se debe admitir que los derechos del hombre anteceden a todos aquellos que la institución de la sociedad civil le puede atribuir”⁴¹⁷.

8. La sociedad se constituye cuando los socios, libre y conscientemente, en forma implícita o explícita, establecen una ley fundamental (oral o escrita, tradicionalmente aceptada o explícitamente promulgada) donde se explicitan los poderes que delimitan la modalidad de los derechos de los socios.

Esta delimitación de la modalidad de los derechos de todos los socios es el *bien común de la sociedad*, y es el *elemento igualitario* en la diversidad de los modos de ser de los socios. El bien común de la sociedad no es un bien material (una propiedad material, por ejemplo, que alguien posea con anterioridad a su ingreso en la sociedad), que es puesto, por la fuerza del gobierno y sin compensación alguna, al servicio o uso de todos. El *bien común se halla en la voluntad común*, de todos y de cada socio, de limitar la modalidad de los derechos propios para que los demás también puedan ejercer sus propios derechos, resultando de esta manera *un mejor uso de los derechos para todos*. El querer respetar el ejercicio de los derechos de los demás es benevolencia; pero el que *se respeten mutuamente los derechos* genera un vínculo social: da origen a la sociedad. Y en esto consiste *el bien común fundamental*: en el mutuo consentimiento de querer limitar mutuamente el ejercicio de los derechos.

Este bien común fundamental no impide que los socios establezcan otros bienes comunes a todos, *de tipo material*: por ejemplo, que haya calles, hospitales, orfanatos, asilos para ancianos abandonados, edificios destinados a la gestión administrativa, ríos, plazas, etc. que sean propiedades comunes a todos los socios, aunque en su uso material se deban respetar ciertos reglamentos. El bien común fundamental, tampoco impide que la sociedad posea fondos o bienes depositados para casos de emergencia o de desgracias colectivas; pero estos bienes materiales si bien son propiedad de la sociedad en común, no constituyen a la sociedad, sino que son un derivado de la sociedad constituida; porque la sociedad se constituye por un contrato en donde los socios tienen una voluntad en común para respetarse los derechos mutuamente.

9. El vínculo social y bien común, -que consiste en el reconocimiento mutuo en el ejercicio de los derechos-, no es un altruismo gratuito o una benevolencia

⁴¹⁶ ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. C., p. 68. Cfr. RAWLS, *El derecho de gentes* en SHUTEM, S. Y HURLEY, S. (Eds.) *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*. Madrid, Trotta, 1998, p. 47-85.

⁴¹⁷ ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. C., p. 67. Cfr. DE LA ORDEN HOZ, A. *Qué educación, para qué sociedad* en BORDON. *Revista Española de Pedagogía*, 1999, nº 4, p. 361-362.

individual (donde alguien da a otro parte de los suyos); sino constituye, en última instancia, una ventaja para cada socio. En el vínculo social, se da una benevolencia *social*, esto es, *mutua*, la cual genera un bien común (el respeto por la mutua limitación en la modalidad del ejercicio de los derechos); pero no es ajeno al bien propio de cada socio.

“En la *benevolencia social*, pues, el hombre no se olvida de sí mismo, como en la amistad, sino que se considera y se ama como miembro de la sociedad. Es más, él se asocia con otras personas únicamente por la ventaja que prevé le debe venir por esta asociación. Él no se apega a la asociación, no ama la sociedad, ni ama el bien común de la sociedad sino finalmente *por su propio bien*, por amor de sí mismo; *ama el bien de los otros* no propia y necesariamente porque es un bien de los otros, sino porque lo encuentra como una condición necesaria para su bien particular. La benevolencia social tiene, pues, un origen subjetivo: *es el amor subjetivo que genera una amor objetivo*, el cual sin embargo no ocupa en el corazón humano sino un lugar secundario”⁴¹⁸.

Se da pues, en la sociedad un bien común, pero también un bien privado.

La sociedad civil surge de la unión de las personas que consienten que la modalidad de los derechos por ellos administrados, sea regulada perpetuamente por una sola mente y por una sola fuerza social que los representa y gobierna, para mayor tutela y para un uso más satisfactorio de los mismos⁴¹⁹.

Cada socio sigue siendo *un fin en sí mismo*, una persona humana capaz de decidir sobre su vida; y no puede ser reducido a un medio para otro socio. La sociedad no hace de los socios unos siervos para los gobernantes o para otro socio: *los socios son socios si son conscientes y libres* al entrar en la sociedad o al constituir la sociedad, y si siguen siendo libres en la sociedad constituida, aunque la libertad individual podrá ser reglamentada en su uso social, de modo que no suprima el mismo uso de la libertad de los otros socios.

Finalmente no se debe confundir el *bien común* (que se halla en la recíproca aceptación de la regulación del ejercicio de los derechos de todos, hasta el punto de que a nadie se le puede negar su derecho) con el *bien público*. El bien *público* es el bien que mantiene a la sociedad en su funcionamiento político: en la democracia, el bien público es el bien de la mayoría; en la aristocracia, el bien público es el bien de los nobles; en la monarquía, este bien es el bien de la familia real. Este bien público solo puede ser aceptado si *se subordina al bien común*. En Esparta, por ejemplo, se mataba a los niños defectuosos porque el bien público necesitaba ciudadanos guerreros; pero este bien público iba contra el bien común, pues no se respetaba el derecho a la vida del inocente aunque fuese físicamente defectuoso. En este caso, la sociedad espartana no regulaba el derecho a la vida (la forma de vida de los ciudadanos), sino que se lo suprimía a alguno de ellos⁴²⁰.

⁴¹⁸ ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. O. C., p. 152-153. Cfr. DAROS, W. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Cerider, 1997, p. 127. GARLAND, D. *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de la teoría social*. México, Siglo XXI, 1999.

⁴¹⁹ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. V, nº 1612. Cfr. TABERNER GUASP, J. *Socialización y espíritu crítico: educación ético-cívica en Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 199, p. 547-568.

⁴²⁰ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. V, nº 1657-1660.

“Ningún derecho de los socios, las personas singulares, (cuyo conjunto de estos derechos es el bien común) puede ser sacrificado por razón del bien público. Ser sacrificado significa destruido o dañado sin compensación, cuando él o su valor podía salvarse”⁴²¹.

Resumamos algunas de las ideas expresadas:

La persona humana ⇓	⇨	Es un fin en sí misma. No es siervo e instrumento para otro socio. Algunos de sus derechos son inalienables y anteriores a la constitución de la sociedad.
La sociedad humana ⇓	⇨	Es la agrupación mediante un vínculo social, vínculo que implica conocimiento y voluntad libre, y ser solidario con un bien común.
El fin de la sociedad es lograr el bien común ⇓	⇨	<i>Remoto</i> : No impedir el perfeccionamiento (físico, intelectual, moral) de las personas: el verdadero bien humano. <i>Próximo</i> : La reglamentación de la modalidad de los derechos de los ciudadanos. Éste es el <i>elemento igualitario</i> en la diversidad de los modos de ser de los socios.
El bien público ⇓	⇨	Es el bien que mantiene a la sociedad en su funcionamiento político: varía con las formas de gobierno.
El bien privado ⇓	⇨	Es el procurado por cada familia o persona privada, concurriendo libremente entre ellas.

10. La vida social supone, pues, *la libertad*, y *la igualdad* de trato de sus socios ante la ley; pero supone también, por un lado, la *obediencia o dependencia* de los mismos a la ley (constitución) que los constituye en socios y establece la sociedad; y, por otro, la *desigualdad y la obediencia*. La vida social supone obediencia porque desde el momento que un socio ejerce la función de mandar y gobernar, para cuidar el cumplimiento de la ley, los otros socios tienen el deber de obedecer⁴²²; y presupone desigualdad porque los socios ingresan a formar parte de la sociedad munidos con propiedades diversas (físicas, intelectuales y morales, de modo que un socio es singularmente diverso respecto de otro), teniendo el derecho a conservarlas y a que le sean respetadas. Solo *en abstracto* se puede suponer que *todos los seres humanos son iguales*, por tener una misma naturaleza humana (sin considerar sus accidentes); pero *de hecho todos los hombres son desiguales naturalmente*, por sus diversas cualidades, por el diverso desarrollo, etc⁴²³.

El bien común de una sociedad se halla en que cada socio respeta el derecho de los otros en la modalidad establecida por los usos, costumbres y leyes

⁴²¹ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. V, n° 1661. Cfr. MASSINI CORREAS, C. *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Bs. As., Depalma, 1999.

⁴²² ROSMINI, A. *Compendio di etica*. O. C., n° 454-456.

⁴²³ ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. I, p.164.

de la sociedad participativamente establecidas (directamente por los socios o indirectamente por sus representante votados); pero el bien común no significa que los bienes materiales que derivan de la asociación se deban repartir *en cantidad aritméticamente igual*. Si en una sociedad, un socio entra a formar parte con cien cuotas o bienes materiales (justamente obtenidas) y otro socio con una sola, las utilidades que logren como socios se repartirán en proporción a lo que pusieron. Mas sigue existiendo *algo en común solidariamente*: si la sociedad gana cada uno de los socios gana (aunque gane proporcionalmente); y, si la sociedad pierde, todos pierden proporcionalmente, siendo todos y cada uno -en alguna medida- responsables de las ganancias o de las pérdidas. La justicia, en este contexto, implica una distribución de la utilidad *en cuotas proporcionales*⁴²⁴.

Tanto en las familias, como en toda otra persona jurídica,

“cada uno tiene una igualdad y una desigualdad con todas las otras: una igualdad en cuanto es persona jurídica, sujeto de derecho; una desigualdad en cuanto es persona constituida en un modo específico propio”⁴²⁵.

Según esto, el *trato social* puede reducirse legalmente a dos fórmulas: Todas las personas socios son iguales ante la ley y deben ser consideradas como iguales.

Respetar a cada persona socio en proporción a los derechos que ella posee, considerando que una puede tener derechos que otra no posee, como un padre de familia adquiere derechos que no posee quien no lo es. Simplemente dicho: respetar, en cada persona, todos sus derechos⁴²⁶.

11. Sobre estos presupuestos, dos virtudes (o fuerzas morales) son necesarias a los socios: la *justicia* (que, en general, reconoce a cada uno lo que es suyo: al igual como igual y al desigual como desigual) y la *benevolencia* (el querer mantener la sociedad, respetando las leyes, en especial la ley constitucional).

La igualdad jurídica (igualdad ante la ley) expresa la *justicia conmutativa* (que da un trato igual a todos los socios). La desigualdad constitutiva (el hecho de que somos diversos y contribuimos diversamente con nuestras fuerzas y bienes en el mantenimiento de la sociedad) expresa la *justicia distributiva* la cual reconoce a cada uno lo suyo. La *justicia legal* consiste en el respecto interior y exterior a la ley que constituye a la sociedad.

La sociedad civil tiene como finalidad la protección de los derechos de los socios, aunque para ello deba regularlos en la modalidad de su ejercicio. Como resultado y compensación del sacrificio que los socios hacen al constituir una sociedad y renunciar a ciertos modos de ejercer sus derechos, la sociedad da a los socios *mayor seguridad* en el intercambio de los derechos y obligaciones, y el poder de *beneficiarse más ampliamente* con este intercambio mutuo⁴²⁷.

⁴²⁴ ROSMINI, A. *Filosofía del derecho*. O. C., Vol. VI, n° 1651. Cfr. TRIGEAUD, J. M. *La "Philosophie de la politique"* en *Rivista Rosminiana*, 2000, Fasc. II, p. 125-146.

⁴²⁵ ROSMINI, A. *Filosofía del derecho*. O. C., Vol. VI, n° 2182.

⁴²⁶ ROSMINI, A. *Filosofía del derecho*. O. C., Vol. VI, n° 2184. Cfr. DAROS, W. *Formar al hombre social y políticamente* en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1995, n. 90, Mayo-Agosto, p. 21-56.

⁴²⁷ ROSMINI, A. *Compendio di etica*. O. C., n° 464. ROSMINI, A. *Filosofía del derecho*. O. C., Vol. VI, n° 2185-2187; VOL: V, n° 1672. BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997.

Cuatro fuentes de injusticia social

12. Cuando los socios no se han clarificado en qué consiste la sociedad, suelen surgir injusticias contra ella.

Una primera forma de error e injusticia se da cuando se cree que la sociedad civil puede disponer de todo según le plazca, y todo debe ser sacrificado a ella: surge entonces *el despotismo* en la forma de gobernar la sociedad. "El despotismo no es otra cosa que la injusticia en el poder"⁴²⁸. Corresponde a la sociedad (y a quienes la representan en el gobierno) *limitarse a regular la modalidad de los derechos de los socios y hacer cumplir esa regulación*, y no puede pasar este límite, de modo que ella no puede disponer de los derechos individuales en cuanto tales. Un gobernante no puede impedir a un socio ejercer el derecho individual a la vida. Por ello, por ejemplo, el gobernante no puede prohibir al famélico en extrema necesidad, tomar bienes *sobrantes* de otro ciudadano y así ejercer éste el derecho a vivir. Es indudable que el gobierno civil tiene, por su propia naturaleza, la facultad y la obligación de socorrer a las necesidades extremas de los socios, impedidos por una circunstancia de causa mayor e imprevisible, tomando -si le es necesario, en caso de necesidad extrema, y ofreciendo alguna compensación- de lo sobrante de otro socio, pues para esto fue establecido: para tutelar y regular todos los derechos de todos los socios, y el primer derecho que debe regular y tutelar es mantener el estado de derecho y la existencia de los socios. Mas la sociedad civil no tiene obligación de socorrer a las personas necesitadas que no son socios. La sociedad civil no puede existir sin medios (que se obtienen mediante contributos), de modo que un hombre puede ser socio de una sociedad civil si él posee normalmente lo necesario para vivir y para pagar el contributo o impuesto con el que se solventan los gastos sociales, administrativos y políticos que requiere la sociedad en su funcionamiento⁴²⁹.

Rosmini pensaba que los hombres eran iguales según el *derecho natural*, pero no según el *derecho social*: este se constituye con un contrato, donde los socios aportan -en grados diversos- a la sociedad civil y deben ser retribuidos en una manera proporcional.

Como Rosmini estimaba que el poder ser libre (libertad) y el poder ser dueño exclusivo de algunos bienes (la propiedad) eran derechos humanos anteriores a la formación de una sociedad, juzgaba que estos derechos de los individuos, al entrar éstos en sociedad, debían ser limitados en su modalidad, pero no suprimidos. Cada uno entra a la sociedad civil con diversa propiedad. Es más,

⁴²⁸ ROSMINI, A. La Costituente del Regno dell'Alta Italia. Roma, Tip. Italo-Irlandese, p. 82,84.

AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Rosmini: Etica e Politica*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1991.

⁴²⁹ ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione secondo la giustizia sociale. Sull'unità d'Italia. La costituzione del Regno dell'Alta Italia*. Stresa, Edizione Rosminiane, 1997, p. 301. Cfr. ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. V, n° 1667. En este contexto, Rosmini admite que una sociedad no está estrictamente obligada a recibir en su seno a extranjeros, ni a pobres, si éstos no aceptan aportar al bien común y participar del bien común, esto es, del respecto mutuo de las modalidades que toman los derechos en la sociedad. Pero tampoco se excluye el deber moral de benevolencia que todo ser humano debe tener por su semejante y el respecto por sus derechos personales, innatos. Un deber en una persona no significa, sin embargo, un derecho en la otra: el deber moral de ayudar no genera, en quien es ayudado, el derecho a ser ayudado. Cfr. ROSMINI, A. *Filosofía del diritto*. O. C., Vol. VI, n° 2274 nota 1; Vol. V, n° 1676, 1679. MEDICOA, G. – VENERANDA, L. *Exclusión y marginación social*. Bs. As., Espacio Editorial, 1999.

Rosmini estimaba que cuando se eligiera representantes para las cámaras legislativas, el voto de los ciudadanos debía ser proporcional a la propiedad que poseía justamente (sin robo, fraude, violencia, etc.) y a lo que aportaba, con sus impuestos, para el mantenimiento de la sociedad.

“Que aquellos que nada pagan al tesoro del Estado quedan privados del voto electoral es un corolario del principio incontrovertible según el cual la sociedad civil tiene su existencia y su ejercicio de los contribuyentes...

La sociedad civil, para todos aquellos que en nada contribuyen, no es ni puede ser otra cosa que una sociedad benéfica... Todos los hombres redimidos por Jesucristo son libres, son hermanos: la sociedad civil cristiana reconoce como tales también a los pobres, y los admite gratuitamente en su seno tutelándolos con justicia, haciéndoles beneficencia con caridad; lo que no importa la necesidad de que ella les otorgue también el poder político, el cual sería pernicioso, naciendo de él la tentación de abusar de ese poder para tomar para sí las propiedades de otros...”⁴³⁰

En la concepción de Rosmini, la sociedad civil no es, ante todo, una sociedad de beneficencia (aunque pueda ejercitarla), sino una sociedad para limitar el ejercicio de los derechos de los que se reúnen como socios. Ellos son socios y constituyen una sociedad civil precisamente por y para un *bien común*, esto es, tutelar el ejercicio de los derechos de todos los socios de la sociedad civil, limitándolos de modo que el derecho de uno no impida el ejercicio del derecho del otro. Ella debe tutelar el ejercicio de los derechos (por ejemplo, a la vida, a la propiedad y a la libertad) para todos: para los ricos y para los pobres⁴³¹. En particular debe tutelar esta justicia contra la corrupción.

“Por otra parte, ¿de dónde nace la corrupción? De la tendencia que tiene la propiedad de ganarse el poder, de mantenerse en equilibrio con el poder. Los corruptores no pueden ser más que los propietarios, esto es, aquellos que tienen mucho dinero: los corruptibles no pueden ser más que los que carecen de bienes de fortuna”⁴³².

En particular, la carga de los impuestos para mantener el funcionamiento del Estado debería establecerse mediante representantes, elegidos con un voto proporcional al rédito o ganancia que tienen los socios. Debe pagar más quien más gana⁴³³.

Solo la *justicia social*, que respeta a cada uno en lo que cada uno es y tiene honestamente ganado (mucho o poco), puede ser garante de la paz social. “*El único principio sobre el que puede organizarse la sociedad civil es la justicia so-*

⁴³⁰ ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. C., p. 201. Cfr. SANTOS, M. *Cultural Diversity: Equal Opportunities? En European Journal of Education*, 1999, n° 4, p. 437-448.

⁴³¹ ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. C., p. 197, 69.

⁴³² Cabría mencionar que también lo son los que poseen y desean acrecentar injustamente sus bienes. ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. C., p. 191.

⁴³³ ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. C., p. 122. Cfr. RISCO FERNÁNDEZ, G. *Justicia y alteridad: Del “otro-yo” de Aristóteles al “otro-otro” de Tomás de Aquino en Nuevas Propuestas*. *Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero*. N° 26, 1999, p. 79-99.

cial", según la cual se reconocen los derechos mutuos: el rico no explota al pobre ni el pobre le roba al rico. Sólo la justicia social evita la lucha entre las clases sociales de los ciudadanos⁴³⁴. Cuando los ciudadanos se respetan mutuamente por lo que son y tienen, pueden tener y amar su identidad, sin envidiar lo ajeno. Este respeto debe ser enseñado y aprendido⁴³⁵.

13. En segundo lugar, la injusticia social surge cuando el gobierno no conoce toda la extensión de los medios con los cuales puede obtener el fin de la sociedad civil (que es mantener la regulación de los modos en que se ejercen los derechos) lo que genera una *indolencia en la tarea de gobernar*.

En tercer lugar, las injusticias pueden provenir de la forma de gobierno. A veces se considera que existe una sola forma de gobierno absolutamente buena y oportuna para todo tiempo y lugar, lo que genera una tiranía en la concepción de una única forma posible de gobierno.

La cuarta fuente de injusticia proviene de los individuos: de los arbitrios o caprichos, de los abusos de poder, de utilizar los cargos públicos para satisfacer las pasiones, los propios intereses particulares; todo lo cual genera la tiranía o la indolencia de las personas⁴³⁶.

El origen de la sociedad y su historia evolutiva en relación con el uso de la inteligencia

14. La *identidad* supone la permanencia real de un sujeto (aunque cambie en sus accidentes) y la toma de conciencia de ser él, siempre él mismo en cuanto es sujeto.

Ahora bien, la *identidad social* puede considerarse en dos aspectos: a) la identidad del individuo que toma conciencia de ser permanentemente él, relacionado en el entorno social con los demás; y b) la identidad de la sociedad en cuanto persona colectiva (con acciones y leyes que permiten el accionar recíproco mínimo) que toma conciencia de ser ella misma expresándose en lo permanente de su cultura y en su permanente y parcial posibilidad de cambio⁴³⁷. La legitimidad de una sociedad viene del *consenso mayoritario dado por los socios a las costumbres y leyes* con las que se rigen; pero esas costumbres pueden -y suelen hacerlo- incluir el cambio social mediante nuevas leyes; esa legitimidad y consenso -si permanece en lo esencial- genera una integración, inclusión e identidad social, la cual, sin embargo, no se opone a la diversidad parcial respecto de grupos minoritarios y de los individuos singulares. La historia y la permanencia de la conciencia histórica hace a la identidad social; pero el cambio conscientemente querido, no rompe la identidad de una sociedad, como una persona adulta no se cree otra -ni pierde su identidad- por haber abandonado conscientemente las conductas infantiles. La identidad no es una forma monolítica de vida, sino *la conciencia de una permanencia en el cambio*; y este cambio llega luego a formar parte de su proceso

⁴³⁴ ROSMINI, A. *La costituzione secondo la giustizia sociale*. O. C., p. 123. Cfr. AA.VV. *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As., Edic. Cinco, 2000.

⁴³⁵ Cfr. ROMO TORRES, R. *Identidad como problema en la obra de Paulo Freire. Un diálogo epistemológico-pedagógico* en *Revista de Tecnología Educativa*, 1999, n° 3-4, p. 371-388.

⁴³⁶ Cfr. OTTONELLO, P. P. *Rosmini. L'ordine del sapere e della società*. Roma, Città Nuova, 1997.

⁴³⁷ Cfr. COICAUD, JEAN-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, p. 27.

de identificación. En parte, constatamos nuestra identidad (individual o social) porque hemos cambiado, pero no tanto como para no mantener la conciencia de la permanencia aun en el cambio.

La primera forma de identidad social será tratada luego. Respecto de la segunda forma, la sociedad como grupo social organizado va tomando conciencia de lo que ella es a través de fases o momentos históricos diversos. Esto nos lleva a tratar, en forma de hipótesis filosófica, el tema del origen de la sociedad humana.

15. El origen de la sociedad es múltiple porque la sociedad presenta dos aspectos: a) Si se la considera como un conjunto de hombres con derechos separados, entonces la sociedad surge con el consentimiento tácito o explícito de un contrato social. b) Si la sociedad es considerada como un poder que administra la modalidad de los derechos, entonces la sociedad surge con el origen de los gobiernos. Mas este segundo caso signa más bien el origen de la política⁴³⁸.

La sociedad tiene, pues, su origen preciso en un *consentimiento*, tácito o expreso, por el cual los individuos se reúnen para obtener un *bien común* que los beneficia a *todos y cada uno* según lo que aportan a la sociedad.

A veces la sociedad se origina estimulada por un bien material que adviene en forma común: una propiedad material común. Los hombres deben entonces reconocer y consentir en una comunión motivada por ese bien común (un territorio, una presa, una herencia). El *estímulo* material, en este caso, lleva a la realización de hecho de la sociedad; pero el *consentimiento* es el modo jurídico con el que se forma el vínculo social⁴³⁹.

Cuando la sociedad surge motivada por una conquista violenta, nace de un estado de señorío: en esta sociedad algunos conquistadores formarán la sociedad con un consentimiento libre; pero muchos hombres seguirán en estado de servidumbre y no formarán la sociedad, por no participar con un consentimiento libre.

La sociedad tiene, en consecuencia, en su naturaleza, dos elementos: a) la protección de la *seguridad de todos los derechos* (individuales, domésticos y sociales) de los que se asocian y, b) asegurar la más *amplia libertad* posible a los socios para ejercerlos. Esto constituye el *fin próximo* de la sociedad, y posibilita y ayuda a alcanzar el verdadero bien humano (y como consecuencia de él, la felicidad relativa al bien alcanzado) que es el *fin remoto* de la sociedad⁴⁴⁰.

De hecho raramente se da un vínculo social puro. A éste suele acompañarle o precederle un vínculo señorial, donde gobierna un señor a sus siervos, los cuales no son totalmente libres.

En consecuencia, la *mejor constitución de la sociedad civil* es la que más armoniosamente *concilia la libertad privada con la autoridad del gobierno*, de modo que, por un lado, se conserve la autoridad necesaria al funcionamiento social y, por otro, cada ciudadano pueda ejercer la mayor libertad jurídica posible. Es ésta una *opción por la libertad*, un sano liberalismo. Por el contrario, no parece ser la mejor constitución de la sociedad aquella en la que los ciudadanos son despoja-

⁴³⁸ ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*, o. c., Vol. V, n. 1743-1744. Cfr. DAROS, W. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Ediciones Cerider, 1997, p. 135.

⁴³⁹ ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*, o. c., Vol. V, n. 1897, 1928-1935.

⁴⁴⁰ ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 212, 233, 236. Cfr. ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*, o. c., Vol. III, n. 143, 145. ANTONELLI, M. *Per una impostazione moderna del problema della società* en AA.VV. *Persona e società*. Padova, Liviana, 1951, p. 392-415.

dos de sus libertades, y el gobierno las recibe todas en depósito, con la obligación de disponer las cosas de modo que todos los hombres sean felices, obligación que no puede tener sanción alguna⁴⁴¹.

16. Rosmini piensa el *origen de la sociedad civil* a partir de la sociedad doméstica. Ésta es gobernada por un padre. Al morir, o después de un cierto tiempo, los hijos forman diversas familias, generando una *situación antecedente* al origen de la sociedad civil. En este período, la caza, la pesca, el pastoreo son las formas de subsistencia; no se dan verdaderas uniones civiles, sino en *forma pasajera e imperfecta*, sobre todo cuando las tribus tienen necesidad de una defensa común. El más valiente es entonces el que gobierna en la guerra y con ésta termina su poder.

El desarrollo del intelecto se acrecienta con el operar. Los criterios de lo bueno y lo malo están dados por el placer y el dolor en el hombre primitivo. Sin embargo, si el hombre no está corrompido "no tiende al placer como a su finalidad, ni huye del dolor como al sumo mal: él tiende a una buena manera de ser, a un buen estado de su naturaleza toda, y el placer y el dolor le sirven de signos y, siguiéndolos, él cree llegar fácilmente a lo que desea"⁴⁴². Por el contrario, el hombre primitivo, con un débil desarrollo y dominio del intelecto y casi inactivo, ligado a la vehemencia de las sensaciones, podía ser llevado más fácilmente por el excesivo abuso de los placeres físicos presentes ante él, siendo esto un índice de la corrupción de la naturaleza y sociedad humanas. El instinto animal o natural corrompido lleva a mantener el placer actual (como el beber licores) hasta la misma destrucción del buen estado corporal. Un instinto sano tiene por constante el seguir el placer no como una finalidad en sí misma, sino como un índice de lo que es saludable y hasta es capaz de privarse de ciertos placeres para mantener ese estado armoniosamente saludable. El amor a la libertad es más bien, en los primitivos, una imprevisión de sus actos y un ejercicio presente de la espontaneidad. Sus sentimientos son fortísimos (como el de la hospitalidad y la venganza) y su reflexión escasa.

"De donde se sigue que la voluntad colectiva de esta gente no sólo no es social, sino contraria a la sociedad, considerando a la sociedad como a un mal, porque mal es para ella el uso del entendimiento que la sociedad exige"⁴⁴³.

En este contexto, es difícil suponer -como lo ha hecho J. J. Rousseau- que la *corrupción* comenzase con la sociedad civil, suponiendo la sociabilidad un mayor desarrollo intelectual. El proponerse una finalidad, y el tener constantemente presente en forma reflexiva las acciones, es considerado como un medio para alcanzar esa finalidad, que parece no poseía el hombre primitivo.

17. Rosmini considera que *la historia de las sociedades*⁴⁴⁴, desde un punto de vista filosófico y antropológico, se puede dividir en *cuatro grandes etapas*:

⁴⁴¹ ROSMINI, A. *Il Comunismo e il Socialismo* en *Opuscoli Politici*, o. c., p. 96. DI NICOLA, D. *Il Problema del Diritto nell'Antropologia di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1987, n. 4, p. 403.

⁴⁴² ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 238.

⁴⁴³ Idem, p. 241.

⁴⁴⁴ Idem, p. 91, 244. Cfr. ROSMINI, A. *Sulla Statistica* en *Opuscoli politici*. Roma, Città Nuova Editrice, 1978, p. 78. AA.VV. *Rosmini e la storia*. Stresa-Milano, Sodalitas-Spes, 1986. BIANCHI, A. *Il concetto*

a) La primera consiste en dar existencia sustancial a la sociedad: la *fundación* y las *primeras legislaciones*. Se aprecia a la persona sana y robusta. Es una etapa moral y fundamentalmente patriótica, dirigida a buscar la finalidad última de la sociedad. La finalidad práctica consiste entonces en la *sociedad misma*.

b) En la segunda edad social, los asociados buscan lo accidental sin despreocuparse de lo sustancial de la sociedad. La pompa, el esplendor se añade a la grandeza. La sociedad se vuelve hacia su finalidad próxima. Se aprecia la libertad y la independencia. Se trata no ya de defenderse, cuanto de conquistar y aumentar la fuerza y el poder. Se busca la utilidad y la esclavitud de las personas extranjeras. Se aprecia más la propiedad que la benevolencia social. Se celebran las grandes empresas militares de conquista; las virtudes (en especial la avidez de gloria) se hacen clamorosas y las verdaderas virtudes sociales se atenúan. La riqueza se compensa con la potencia. La finalidad práctica de la sociedad consiste entonces en aumentar el *poder*.

c) En la tercera edad social, la sociedad se hace más envidiada que fuerte. Se pierde de vista la finalidad sustancial de la sociedad (el verdadero bien humano). Surge un espíritu público de ligereza y atrevimiento, y se inicia la época de la decadencia y de la corrupción generalizada. Se desea riquezas y para ello se recurre primero al trabajo y a la industria, pero luego al hurto y a la rapiña. La sociedad se hace potente, narcisista y ociosa, ama las riquezas sólo como medio para el lujo y los placeres. La finalidad práctica consiste entonces en alcanzar las *riquezas*. Si la potencia y las riquezas son el resultado de la justicia, del trabajo y de una sana economía, no corrompen a los pueblos e instituciones, pero cuando son el resultado de la rapiña generan corrupción⁴⁴⁵.

d) En la cuarta edad social, los ciudadanos *se ocupan de objetos frívolos* y comienzan a recibir arremetidas de sus enemigos que hacen peligrar su misma existencia. La sociedad entra en crisis. El egoísmo devora toda benevolencia y solidaridad social. La sociedad existe exteriormente, pero interiormente ha muerto. De hecho no cumple su finalidad. Los nietos dilapidan los bienes de sus abuelos. Entonces; o bien, las sociedades, de ricas, se hacen aceleradamente pobres, con una finalidad práctica que consiste en los *placeres*; o bien, la sociedad posee fuerzas y suerte para resistir los embates, y después de horribles convulsiones se purifica y renueva. En este último caso, la sociedad avanza pero al precio de angustias mortales, de sacrificios cruentos e innumerables víctimas.

18. Se puede decir que la humanidad tiene una constante tendencia a abusar de la fuerza, de la grandeza y de los bienes materiales si no practica la *búsqueda de un bien absoluto* que trascienda la inmediatez de la vida humana en el presente. Esta primera carencia es la causante de la corrupción y de la búsqueda de la fuerza, la riqueza o los placeres como finalidades en sí mismas. La segunda carencia que advierte Rosmini es la *carencia del uso* de la inteligencia: "Si la inteli-

di storia in Antonio Rosmini. Piacenza, Colegio Alberoni, 1941.

⁴⁴⁵ Cfr. HORSTEIN, L. *Narcisismo. Autoestima, identidad, alteridad*. Barcelona, Paidós, 2000. REIMERS, F. *Educación, desigualdad y opciones de política en América Latina en el siglo XXI* en *Revista Iberoamericana de Educación*, 2000, nº 23, p. 21-51. CASSESE, A. *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Madrid, Ariel, 1993. GARCÍA GUAL, C. *Los cínicos: El movimiento cínico en la antigüedad y su legado*. Barcelona, Seix Barral, 2000. PÉREZ LEDESMA, M. (Comp.) *Ciudadanía y democracia*. Madrid, Pablo Iglesias, 2000.

gencia permanece activa en las masas la sociedad es posible"⁴⁴⁶. Si bien los hombres son inteligentes por la propia naturaleza humana, no todos los hombres hacen *uso* de ella. El uso de la inteligencia no es innato, sino resultado del propio dominio armónico de las posibilidades de relacionar los medios con los fines, para su propia educación, reconociendo con modestia que la vida humana tiene un fin temporal, por lo que no es necesario acumular excesivamente mucho.

Rosmini establece *cuatro criterios* para advertir el mayor o menor *uso* de la inteligencia:

1) Criterio numérico. Posee un uso mayor de la inteligencia quien puede extenderla a un número mayor de objetos, o a un objeto más complejo y múltiple. Complejidad cuantitativa y cualitativa.

2) Criterio espacial. Posee un mayor uso de la inteligencia quien domina un objeto más lejano del sujeto inteligente y de los otros objetos que percibe la mente. Abstracción espacial.

3) Criterio temporal. Posee mayor inteligencia quien puede retener en la mente y con la voluntad un objeto por más tiempo. Dominio de la atención y de los fines.

4) Criterio de abstracción. Posee más inteligencia quien domina sistemáticamente un objeto más general o abstracto. Dominio de la abstracción sistemática de los conocimientos.

19. Para que exista *la sociedad se requiere un uso de la inteligencia* que supere la percepción de los objetos físicos o materiales y el lenguaje referido a ellos. Se requiere poder prever, tener libertad de mente para conjeturar cosas lejanas, finalidades remotas.

La sociedad civil, en su *primera edad*, no hace un gran uso de la inteligencia, pues tiene ante sí pocos objetos que considerar; pero la inteligencia es entonces sana y moral; se preocupa por pensar en las finalidades, aunque no piensa aún los medios para lograrlos. No se propone el engaño ni la rapiña. En esta edad, se tiene lo sustancial: es la edad de la fundación de la sociedad y de sus primeras legislaciones. Es la edad en que se instituye o constituye la sociedad. La infancia de las sociedades es casi siempre una edad patriótica, ya que el bien de cada socio coincide con el bien elemental, próximo, fundacional, de la sociedad⁴⁴⁷. Fundada la sociedad, este *bien próximo y común* se convierte en el bien *remoto* de la misma y los socios ya no buscan el *estar o ser* en la sociedad, sino el *bienestar* en la misma: se concentran en acrecentar el bien individual.

En la *segunda edad*, la sociedad civil pone en movimiento la máxima cantidad de inteligencia: desea poder, gloria y prosperidad. El gobierno necesita siempre mucha inteligencia para gobernarse por sí mismo y engrandecerse. La agricultura, luego las artes, las manufacturas y después el comercio requieren creciente uso de ideas abstractas de la inteligencia en las masas. "Solo el comercio ejercido en grande produce una dosis de inteligencia" sobre los medios, suficiente para la sociedad civil. Fundada la sociedad, se piensa ahora en hacerla ilustre, gloriosa, pacífica, rica, placentera. El egoísmo comienza a ahogar al patriotismo.

En la *tercera edad*, el uso de la inteligencia se extiende a numerosos objetos. Las artes se multiplican, exigen el dominio de no pocas ideas abstractas y "sus invenciones contienen un progreso indefinido". El creciente comercio exige

⁴⁴⁶ ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 258.

⁴⁴⁷ ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 94.

mayor previsión. La industria exige esfuerzos coordinados y subordinados, para lograr los fines. Se piensa en los medios pero aún no se olvidan las finalidades.

En la *cuarta edad*, crece la corrupción y se estanca el uso de la inteligencia. Según Rosmini, las inteligencias primitivas o salvajes se hallan al inicio y al final de la sociedad. Al principio la inteligencia no posee gran movimiento y abstracción referida a finalidades remotas y espirituales. Al final, en la decadencia de las sociedades, la inteligencia sigue con gran actividad (como aprovechando la herencia del lenguaje y de los bienes adquiridos); pero no piensa propiamente con originalidad, y los hombres *usan la inteligencia para llevar la corrupción al extremo* refinando los placeres sensuales e inmediatos, que generan primero delirio y furor, y luego apatía. En las sociedades decadentes, los sentidos se irritan, la inteligencia se adormece y se trata de evitar intolerables fatigas. Se genera un odio contra los principios de la razón y un sentimiento atroz que querría anularlos. Entonces la masa de los hombres más que razonar delira ante los objetos; sin embargo se cree más sabia que sus antepasados a los que desprecia y ridiculiza. Se desprecian las ciencias acerca de las finalidades⁴⁴⁸.

Decadencia y pérdida de identidad social

20. La sociedad civil posee un aspecto exterior y otro interior, cuerpo y alma. La *sociedad externa decae y perece por la violencia*, pero sólo cuando antes ha perecido la sociedad interna. La *sociedad interna*, invisible, perece primero, no bien ella no tiende más al fin último que le es esencial.

Esto puede suceder principalmente por tres causas: a) Por defecto de la ley social, si los gobernantes no proponen medios adecuados para lograr el fin común. b) Por la voluntad corrompida de los mismos socios que pierden de vista el bien común humano (finalidad última). c) Perdida la sociedad interna, invisible, cada uno de los socios piensa en usar

"a la sociedad para su propio provecho particular, casi como en competencia, sometiéndola a rapiña, no interesándose nadie más en el bien común ni en la existencia de la misma sociedad: todos evitan los pesos sociales, todos quieren las ventajas, las cuales no se dividen sino se roban"⁴⁴⁹.

El mayor obstáculo que se encuentra en la humanidad para asociarse y constituir sociedades civiles se halla en el *egoísmo* de las familias o grupos, en los cuales se llega al gobierno por el poder y no por elección libre. Si el bien común - expresado en la limitación de la modalidad de los derechos para que todos los puedan ejercer- es el núcleo que une y constituye a una sociedad, el egoísmo lo corroe y hace perder la identidad de la misma. El particularismo solo centra su

⁴⁴⁸ ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 263-268, 474-476. Cfr. BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997.

⁴⁴⁹ ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 304. Cfr. McLAREN, P. *Pedagogía, identidad y poder. Los educadores frente al multiculturalismo*. Rosario, Homo Sapiens, 1999. LARRAÍN IBÁÑEZ, J. *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996. TRIGEAUD, J. *L'Homme Coupable. Critique d'une Philosophie de la Responsabilité*. Bourdeaux, Bière, 1999. LÓPEZ DE LA OSA, R. *Ciudadanía, identidad colectiva y pluralismo en Estudios Filosóficos*, 1999, n° 139, p. 461-487.

atención en una parte de los socios, en sus beneficios, en sus privilegios, bienes y placeres, y se pierde de vista el bien común: el respecto de todos derechos de todos los socios⁴⁵⁰.

El respecto de todos los derechos de todos los socios da lugar a que las leyes respeten la identidad y las diferencias de los mismos. El *derecho* jurídico a la igualdad exige el derecho al reconocimiento de la permanencia del mismo sujeto de derecho, responsable de sus actos; pero, también, el derecho a ser él mismo y, por lo tanto, potencialmente diferente de los demás en el desarrollo de la persona de cada uno (personalidad). Una persona es, al mismo tiempo, permanencia y cambio y exige, en consecuencia, tanto *el derecho a la identidad propia* como a la *diversidad* respecto de los demás.

La sociedad es el lugar de las igualdades ante la ley y de las diversidades reales. Por ello, en ella, es posible adquirir la identidad personal, tomar conciencia de la diversidad y, además, de la identidad social en cuanto toma de conciencia de la permanencia de características comunes a través de los tiempos.

21. La decadencia es lo contrario del progreso social. Ahora bien, al pensar en el *progreso social*, se debe tener en cuenta dos aspectos: a) el perfeccionamiento ordinario y continuo; b) los accidentes extraordinarios que perturban, aceleran o retardan ese perfeccionamiento.

El progreso ordinario depende de la *calidad* de vida de las masas. El progreso accidental, se debe a la actividad de ciertos individuos⁴⁵¹. El progreso no puede medirse por el crecimiento de la población, ni por la riqueza material de los ciudadanos de las que se puede servir el Estado: esto sería reducir las personas a medios para el Estado.

"Para nosotros el hombre no es sólo ciudadano: antes de ser ciudadano, él es hombre, y este es su título irrenunciable de nobleza, esto lo hace mayor que todo el conjunto de cosas materiales que componen el universo"⁴⁵².

El *progreso social* se mide por la *calidad de vida* de sus ciudadanos: esto es, en proporción con los medios de subsistencia y de educación de sus habitantes, lo que implica la adquisición de bienes morales y eudemológicos. En una buena sociedad, ni siquiera uno solo de sus socios puede ser sacrificado al bien de todos los demás. En una buena sociedad, la justicia social es completada con la benevolencia social, la cual no puede ser exigida en justicia. La sociedad civil progresa realmente si existe un progreso en el desarrollo de la humanidad⁴⁵³; pero no de la humanidad en abstracto, sino en la calidad de vida de los hombres concretos.

⁴⁵⁰ ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 107. Cfr. REX, J. *Problemas fundamentales de la teoría sociológica*. Bs. As. Amorrortu, 1999. LASCH, C. *La cultura del narcisismo*. Barcelona, Andrés Bello, 1999. HOROWITZ, I. (Comp.) *La nueva sociología*. Bs. As., Amorrortu, 1999. WEGERIF, R. Et Al. *From Social Interaction to Individual Reasoning in Learning and Instruction*, 1999, n° 6, p. 493-517.

⁴⁵¹ ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*, o. c., Vol. V, n. 1852.

⁴⁵² ROSMINI, A. *Filosofía de la política*, o. c., p. 365. Cfr. CAMELLA, S. *La filosofía dello Stato nel Risorgimento*. Napoli, Humus, 1949.

⁴⁵³ ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*, o. c., Vol. V, n. 1904. Cfr. ROSMINI, A. *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Pescara, Paoline, 1964, p. 40.

"El progreso debe ser 'real', pues de otro modo no sería progreso; pero es real si es íntegro, si abraza a todo el hombre, implicando el aporte de las facultades -como la simpatía, la imaginación, la inspiración- que de otro modo nos veríamos tentados de dejarlas 'pasivamente' ser alimentadas por los 'objetos'. Nada de lo que el hombre intenta, proyecta, organiza y traduce en obras, puede ser juzgado 'real' adquisición si no se resuelve en un incremento de la satisfacción humana"⁴⁵⁴.

El hombre al ser libre es responsable del progreso individual y social. La responsabilidad es una singular forma de atención espiritual dirigida a la naturaleza humana en la medida en que ella permanece como el criterio de fondo para nuestros juicios. El progreso también puede frustrarse por nuestra abdicación moral y falta de participación en el hecho social. Precisamente porque *el progreso es integral*, no puede ser progreso individual y social verdadero sin verdad, ni progreso justo sin justicia. Pero, por otra parte, el progreso *humano*, individual o social, sólo puede ser progreso si es *moral*⁴⁵⁵.

22. La *identidad social*, entendida como *toma de conciencia de la sociedad* respecto de lo que la sociedad es (ser que se expresa en la constitución o ley fundacional), aparece cuando ella necesita volver sobre sí y pensar en lo que ella es.

Ese volver sobre sí, requiere ante todo la existencia real de la sociedad en el transcurrir del tiempo: *requiere su constitución, su historia, la memoria de la misma*. Pero además se requiere un motivo: nadie reflexiona sobre sí mismo, nadie toma conciencia de sí, si no tiene un motivo para ello. Este motivo viene dado frecuentemente por las crisis sociales: por problemas que hacen que la sociedad en su conjunto se pregunte por su meta (¿a dónde queremos ir?) o por las posibilidades de alcanzarla (¿qué podemos hacer?), por lo que es ¿qué nos constituye como sociedad?

Rosmini ha respondido a este tema en su obra titulada "De la razón sumaria por la cual están o se arruinan las sociedades humanas", obra que constituye el inicio de la *Filosofía de la política*⁴⁵⁶.

23. Ahora bien, la *Constitución* o ley fundacional, núcleo de la sociedad organizada, es la *pauta de referencia para su identidad*. La razón sumaria (resumen de todas las otras causas) de la ruina y pérdida de identidad de una sociedad cualquiera se halla en el descuido, por parte de los que la gobiernan, del elemento constitutivo de la misma: el descuido de su Constitución⁴⁵⁷.

La identidad de una sociedad no se corrompe mientras se tienen en cuenta los grandes fines (el bien común: el pacto de regulación y respeto mutuo de todos los derechos de todos los ciudadanos) para los cuales se fundó o constituyó la

⁴⁵⁴ RASCHINI, M. A. *Rosmini e l' Idea di Progresso*. Genova, Sodalitas, 1986, p. 27. Cfr. GRAY, C. *L' idea di progresso nella filosofia di A. Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1958, p. 104-11; 1959, p. 83-94. BURY, J. *La idea de progreso*. Madrid, Alianza, 1987.

⁴⁵⁵ ROSMINI, A. *Autonomia dello Stato* en *Opuscoli Politici*, o. c., p. 141. Cfr. ROSMINI, A. *Epistolario Filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 535. DAROS, W. *Ética y Derecho según Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1992, n. 1, p. 15-26.

⁴⁵⁶ ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. Milano, Marzorati, 1972, p. 67.

⁴⁵⁷ ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. O. C., p. 71.

sociedad y que ya mencionamos. La permanencia de esos fines dan la permanencia necesaria para tener la idea de identidad social.

En una segunda fase de corrupción de la idea de identidad social, los gobernantes de la sociedad prestan atención a lo que es accidental para una sociedad, pero aún sin perder de vista lo sustancial y constitucional de la misma, entorpeciendo la transparencia en el ejercicio de los derechos. Es la época en que las naciones hacen pompa de su grandeza y se busca el lujo y los privilegios para adornarse.

En una tercera fase de corrupción de la identidad social, la sociedad, guiada por sus gobernantes, es envidiada en su pompa exterior, pero ella va perdiendo su fuerza interior sustancial establecida en los grandes principios de su constitución, dado que los gobernantes tienden a permanecer en el poder, generando estrategias para opacar la participación de los socios en sus decisiones. El poder se dedica a festejar su grandeza, viviendo superficialmente e iniciándose en la corrupción⁴⁵⁸.

La *identidad* de un pueblo está dada por "lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituirían un *sí mismo* colectivo"⁴⁵⁹.

Debilitada la identidad social, las personas no pueden identificarse con la representación de un sí mismo colectivo, dada la corrupción. La sociedad está, entonces, a un punto de entrar en su caída, sea por la violencia realizada desde el exterior (por obra de otras sociedades), sea por turbulencias internas de los grupos de poder, que aspiran a tomarlo, engañando si es posible a los socios a los que deberían representar y a los que tratan de seducir⁴⁶⁰.

Perdido el bien común, el respecto a la modalidad de los derechos de todos, donde los socios son los soberanos (y los gobernantes meros representantes) se pierde el verdadero bien común humano y el punto de referencia fundamental para tener identidad social civil⁴⁶¹. Los socios dejan de considerarse socios; los habitantes estarán juntos pero no asociados, en frecuentes luchas en pos de la defensa de sus bienes y derechos grupales. La *identidad social* de una nación se pierde cuando *los ciudadanos no se ven identificados* en la constitución si ella

⁴⁵⁸ SIMÕES, A. Et Al. *Reflexões pedagógicas em torno do bem-estar subjetivo: A importância das metas pessoais* en *Revista Portuguesa de Pedagogia*, 1999, nº 2, p. 61-88. CORREDOR MARTÍNEZ, C. *El componente social de las crisis económicas en Socialis. Revista Latinoamericana de política social*, 2000, nº 3, p. 63-76. BARKER, P. *Vivir como iguales. Apología de la justicia social*. Barcelona, Paidós, 2000.

⁴⁵⁹ Cfr. VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós, 1998.

⁴⁶⁰ Cfr. SANDOVAL MOYA, J. *¿Crisis de las izquierdas y derechas o nuevas formas de identidad política?* en *Idea*. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas. 2000, nº 13, p. 151-168. COLLIER, X. - CASTELLÓ, R. *Bases sociales de la identidad dual* en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1999, nº 88, p. 155-184. RACEDO, J. et al. *Los alfabetos sociales de la identidad*. Tucumán, Cerpacu, 1994.

⁴⁶¹ CORNIA, G. A. Et alii. *Adjustment with a Human Face*. Oxford, Oxford University, 1987. DE JANVRY, A. Y SADOULET, E. *Poverty, equity and social welfare*. Gnebra, Organización Interacional del Trabajo, 1995. MEHROTRA, S. Y JOLLY, R. *Development with a Human Face*. Oxford, Oxford University Press, 1997. CLOSA, C. *Sistema político de la Unión Europea*. Madrid, Complutense, 1997. CORONA, R. Y MENDUIÑA SAGRADO. *Una introducción a la Teoría de la Decisión Pública*. Alcalá de Henares, Instituto Nacional de Administración Pública, 1987. FRANCO, R. *Los paradigmas de la política social en América Latina* en *Revista de la CEPAL*, 1999, Santiago de Chile, nº 58. RASOOL, N. *Flexible identities* en *British Journal of Sociology of Education*, 1999, nº 1, p. 23-37.

carece de derechos universales; y, menos aún, en los gobernantes (que deberían cumplirla, hacerla cumplir y, si la ciudadanía lo requiere, modificar) y la opacan con mecanismos que la hacen ineficiente (los diputados y senadores no representan ni defienden los ideales de los socios ciudadanos; los jueces hacen lento o nulo el ejercicio de la justicia y el cuidado de la constitución; el poder ejecutivo se apodera del poder, evadiendo si le es posible toda participación directa *-referenda-* de los socios, menos la estrictamente formal del voto).



CAPÍTULO VI

LA CONSTRUCCIÓN DEL YO Y DE SU IDENTIDAD EN CUANTO PROCESO DE APRENDIZAJE

La identidad real y el conocimiento

1. El hombre puede tener una identidad real sin tener, sin embargo, conocimiento de ella, esto es, sin haber adquirido la conciencia de su identidad. Aquélla existe o no existe; ésta se construye.

El concepto de una *identidad real*, referida a la persona humana, implica la permanente realidad del sujeto.

Llamamos "sujeto" al todo principio activo⁴⁶², realizador de actos o receptor de las acciones de otros sujetos, el cual, mientras permanece -aunque varíen sus actos o los objetos de sus actos-, es idéntico. El tema de la identidad supone, pues, al mismo tiempo, algo que no varía (el sujeto del acto) y, en relación con él, algo que sí varía (los actos y sus objetos).

2. Hemos dicho que realidad del sujeto es algo que se da en el hombre en cuanto existe, pero *el conocimiento de la identidad*, expresada mediante el monosílabo "yo", es un conocimiento que cada uno *construye*: es la toma de *conciencia de la permanencia del mismo sujeto*, del mismo actor (idéntico) de sus actos diversos.

Ahora bien, entre tantos actos que realiza el sujeto humano, realiza también el acto de conocer (γίγνωσκω : conozco, engendro -γίπγνωμαι-). En el conocer, el sujeto realiza un acto, estimulado por algo sentido, de modo que, ayudado por la luz de la inteligencia, siempre en acto, ésta ilumina lo sentido y el sujeto humano se hace una forma o idea de lo sentido, convirtiéndolo en objeto conocido.

La inteligencia -aun en potencia- consiste en conocer; y conocer implica un objeto conocido, supone conocer algo: al menos el ser indeterminado. Sin el ser indeterminado -luz de la inteligencia- no se podría hablar de inteligencia. Es inteligente quien, desde el nacimiento, posee la intuición del ser indeterminado. Este ser que, como medio, ilumina los entes que sentimos, se llama, en la concepción rosminiana, ser-idea, pues una *idea* es aquello que, como medio, nos permite conocer.

⁴⁶² ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, nº 778-779, 788, 526-529.

3. La *percepción* es la forma de conocer más directa que posee el hombre. Él percibe sensitivamente cuando siente algo; y percibe *intelectivamente* cuando además conoce directamente (sin reflexión) lo que siente⁴⁶³.

Pero podríamos preguntarnos, ¿qué es lo que el hombre percibe intelectivamente por primero: los objetos exteriores o, o bien, a sí mismo?

Para responder a esto, debemos considerar que la *atención* es la fuerza con la cual el sujeto actualmente conoce. "Prestar atención" supone que el sujeto puede dirigir su fuerza o capacidad de conocer a un objeto u a otro. Ahora bien, al conocer, el sujeto humano primeramente tiene dirigida su atención a los *objetos exteriores* que modifican sus sentidos, y a los cuales instintivamente dirige su atención para percibirlos, si ello satisface una necesidad⁴⁶⁴. En caso contrario, cuando el niño no dirige su atención a un objeto determinado (el pezón de pecho materno, por ejemplo), no percibe un objeto determinado, y parece ser que el niño pequeño goza de un difuso estado de bienestar y se duerme.

4. La percepción intelectual de un ente exterior consiste, aunque esté movida por una necesidad interna, primeramente en sentir y conocer la acción del ente exterior sobre los sentidos. Con ello, el ser humano siente y conoce "algo", esto es, un ente en la forma en que éste actúa sobre los sentidos; pero para conocerlo más cabalmente deberá percibir sus otras (posibles) formas de actuar sobre los sentidos.

El conocimiento positivo de un ente es algo que *se construye gradualmente*. El hecho de que exista una *facultad con poder para conocer*, llamada inteligencia, y el hecho de que esta facultad implica la *presencia objetiva del ser indeterminado como idea o medio para conocer* los entes, no reemplaza la necesidad de los sentidos y de la observación para que el hombre pueda conocer cualquier ente. Todo el conocimiento humano se construye, menos la inteligencia en cuanto es la facultad necesaria para conocer.

"En efecto, es por la observación sobre el *modo* en que obra el ente sobre nosotros y por sus efectos, que él produce en nosotros, que nosotros llegamos a conocer sus propiedades y cualidades y toda su condición".

El entendimiento, con todo acto suyo, percibe lo *menos posible*; esto es, percibe solamente aquel tanto de objeto sensible que es constreñido a percibir por su necesidad, que es el estímulo que lo hace investigar y despierta sus actos, y nada más"⁴⁶⁵.

Con esto queremos significar, por un lado, que el *conocimiento* de los entes exteriores (el conocimiento de un árbol o de una flor, por ejemplo) *se construye, sin que los entes mismos sean contruidos*; y por otro, que el conocimiento es *gradual*, sin ser, por ello, *subjetivo*: depende de las necesidades del sujeto para éste le preste atención a un objeto y elabore un conocimiento del objeto. El niño elaborará, pues, primeramente los conocimientos de los objetos de los cuales tie-

⁴⁶³ ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, p. 87.

⁴⁶⁴ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune applicazioni in servizio dell'unama educazione*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857, n° 97.

⁴⁶⁵ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 110, 264.

ne necesidad; solo cuando tenga necesidad de sí mismo elaborará el conocimiento de sí: de su identidad.

Lenguaje y conocimiento de sí

5. Queda claro, para Rosmini, que el hecho de que el hombre sienta, (esto es, de que posea un sentimiento de lo que es él), no significa que posea, por ello, una conciencia de sí. "Este sentimiento-hombre no es el YO, porque el Yo no es un sentimiento: es una conciencia"⁴⁶⁶.

Por otra parte, una cosa es conocer los entes exteriores; y otra cosa es conocer los entes interiores (nuestros actos); y, en tercer lugar, cosa diferente es conocer al agente de esos actos. En este tercer caso, hablamos del *conocimiento de sí mismo, de tener conciencia de sí*, esto es, del que realiza el acto de conocer con el cual conocemos otros entes y nos conocemos.

La *conciencia*, en efecto, no es una cosa o sustancia separada, sino un acto del sujeto que vuelve sobre sí (acto reflexivo), con el cual el sujeto se toma como objeto de conocimiento a sí mismo: en realidad, en ese acto surge el "sí mismo"; aparece la idea de la *identidad del sujeto permanente* ante la variedad de actos y objetos conocidos.

La conciencia no es un sentimiento; tampoco es un mero acto de conocimiento directo (una percepción). La conciencia es la percepción de una percepción, o sea, de un conocimiento directo anterior. La *conciencia es, pues, un acto reflexivo* que vuelve sobre un conocimiento ya tenido y lo toma como objeto de conocimiento. Conciencia no es saber (conocimiento directo o perceptivo de un objeto), sino *saber de saber* (conocimiento directo vuelto -y por esto llamado reflexivo- sobre un conocimiento anterior)⁴⁶⁷. Mas este conocimiento accidental llamado consciente (y que sustantivado llamamos la *conciencia*, como conjunto de actos conscientes) no es -él en sí mismo- conciencia de ser conciencia. Siempre se da pues un conocimiento no consciente (directo) que solo con otro acto de conocimiento posterior podemos hacérselo consciente⁴⁶⁸.

6. En la adquisición de la conciencia de sí, el lenguaje juega un importantísimo papel. El *lenguaje*, en efecto, es el *estímulo vicario* de innumerables cosas. La palabra es especialmente adecuada para llamar la atención sobre objetos no presentes, sobre aspectos abstraídos de objetos complejos, sobre relaciones y sobre sí mismo, o sea, sobre el "yo".

Las palabras (u otros tipos de signos, como son los pictóricos) constituyen el *aspecto del material* del lenguaje, o como decimos ahora, el *significante*. El *significado* está constituido por la idea que suscita (o a la que remite) el significante. El significante sonoro es unido, por el niño, a una imagen. Luego, al oír la palabra, recuerda la imagen.

⁴⁶⁶ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 311.

⁴⁶⁷ ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, p. 195. Cfr. ROSMINI, A. *Eudemonologia*. Gaeta, Bibliotheca, 1997. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Città Nuova, 1991.

⁴⁶⁸ ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968, p. 174-175.

Sobre la imagen, aprendemos como niños a formarnos una idea de las cosas concretas, que Rosmini llama "ideas imaginales"⁴⁶⁹. Dados los gritos del niño, éste advierte que la madre viene a socorrerlo, y así el sonido (grito, lloro) queda unido a una experiencia concreta (madre cerca). Los vocablos toman luego lentamente el lugar de sus gritos, cuando advierte que con los vocablos también es gratificado. Los vocablos sirven, pues, para revocar las imágenes⁴⁷⁰.

7. En este contexto, el monosílabo "yo" es el significante sonoro o escrito de un concepto (el cual es el significado): del concepto de sujeto que toma conciencia de ser él, el mismo que existe y que realiza la acción del conocerse.

El vocablo "yo" es una sensación vicaria (del sujeto que se toma en consideración) y a la que el sujeto aprende a unir la idea del yo. Mas el sujeto no volvería fácilmente sobre sí mismo si no tuviese la ayuda de este vocablo y no sintiese alguna necesidad de volver sobre sí, en cuanto actor o agente de acciones.

"Las acciones del niño son externas, caen bajo sus sentidos, como las acciones de los otros; el *sí mismo*, por el contrario, es interior; es el principio invisible que produce aquellas acciones. Él conoce, pues, sus propias acciones antes de *saber* que son suyas; antes de referirlas a sí mismo con su entendimiento; porque el sí mismo no existe todavía en su entendimiento"⁴⁷¹.

8. La primera y elemental forma de conocimiento de sí mismo que adquiere un niño consiste en la percepción de *sí operante*, siendo este "sí" el sentimiento fundamental y permanente que es el niño viviente. El niño se percibe como un sentimiento permanente operante, esto es, como existiendo y también haciendo alguna acción.

Mas esta primera percepción del yo operante no es aún una plena idea del yo, porque carece aún de la idea de permanencia y de identidad del yo.

"Es, pues, este primer YO `el sentimiento sustancial operante que percibe a sí mismo y que se expresa`. Pero con una reflexión mayor, que el hombre haga luego sobre sí mismo, él vendrá a conocer la identidad de *sí hablante* y de *sí hablado*; y entonces recibe una significación más completa, viniendo a significar `el sujeto humano operante (el sentimiento sustancial operante) que se percibe a sí mismo como operante, que como tal se expresa, y sabe que él, que habla, es idéntico a él que ha hablado`"⁴⁷².

La elaboración de la idea del yo en los niños

9. No es suficiente que los niños usen los pronombre *yo, tú, él*, para que los entiendan y los apliquen correctamente.

⁴⁶⁹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 169. Cfr. CANTILLO, A. *Filosofia della educazione in Rosmini en Rivista Rosminiana*, 2004, F. I, pp. 13-53; F. IV, pp. 359-384.

⁴⁷⁰ Cfr. BEUCHOT, M. *Semiótica y signo en Revista de Filosofía*, 1999, nº 95, p. 213-230. SÁNCHEZ DE ZABALA, Víctor. *Hacia una epistemología del lenguaje*. Madrid, Alianza, 1992. ALSTON, William. *Filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza, 2000. IACKING, Ian. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía*. Bs. As., Sudamericana, 1979.

⁴⁷¹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 313.

⁴⁷² ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 314. Cfr. GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal en Theoria*, 1996, n. 26, p. 163-189.

Elaborar la idea del yo, esto es, elaborar su comprensión y uso, requiere algunas condiciones:

“El YO, en efecto, supone, como hemos visto, 1º que el hombre que haga uso de él, tenga el concepto abstracto de la acción de hablar; 2º que refiera esta acción de hablar a un sujeto que habla; 3º que entienda que el YO significa justamente este sujeto que habla. ¿Quién no ve cuán difícil debe ser hacer todo esto por parte del niño?”⁴⁷³.

Con frecuencia, el niño, al no poder identificar el pronombre Yo con él mismo que está hablando, utiliza su nombre propio (Pedro, por ejemplo) para referirse a sí mismo, considerándose -desde nuestro punto de vista de adulto- como desde afuera de sí. Así como escucha que otros lo llaman Pedro, no dice entonces “Dame pan”, sino “Da pan a Pedro” o “Pedro quiere pan”. Esto indica que no ha construido aún la idea de YO.

10. Existen grados u órdenes de intelección que los niños van gradualmente construyendo para comprender. Resumamos brevemente los largos análisis que realiza el filósofo Rosmini, mediante algunas de sus afirmaciones.

“En el primer orden, el niño no percibe sino los objetos externos. Supongamos que en el segundo él perciba las acciones. En tal caso, solamente en el tercer orden, y no ciertamente antes, las aplicará a un agente; pero él no sabrá todavía de ser él mismo este agente, porque entre los agentes no ha encontrado aún a sí mismo. Llegado a este punto, él no puede hablar de sí más que en tercera persona”⁴⁷⁴.

En este cuarto orden de intelección, el niño comienza a notar -con distinción- las diferencias de las cosas. Ayudado por el lenguaje y sus pronombres, y por sus propias necesidades, el niño comenzará a percibirse y distinguirse a sí mismo como agente entre otros agentes; y como alguien que permanece y se distingue de sus acciones.

11. La necesidad, que aparece ahora y que lleva al niño a prestar atención a sí mismo, se halla en la necesidad de atribuir las acciones a los actores. Entonces el niño puede atribuir, al sentimiento fundamental que él siente (que es su vivir, su sentir vivir), ciertas acciones que se dicen suyas o propias.

Primeramente, el niño no puede atribuirse ciertas acciones si, al mismo tiempo, no se ha percibido como *un sentimiento fundamental permanente*. Cuando lo logra, entonces el niño entiende el monosílabo YO como significante de aquel sentimiento fundamental que comprueba y percibe como autor de acciones. Mas ahora le añade, en la plena comprensión de yo, la *identidad* que se da entre él que conoce y pronuncia y el sentimiento fundamental operante.

12. De aquí la importancia de la identidad: *sin identidad no hay yo*, sujeto responsable de sus acciones. Se trata todavía de una identidad al presente entre

⁴⁷³ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 315.

⁴⁷⁴ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 384. Cfr. GRINBERG, L. – GRINBERG, R. *Identidad y cambio*. Bs. As., Paidós, 1976. HALPERIN, P. – ACHA, O. (Comp.) *Cuerpos, géneros e identidades*. Bs. As., Signo, 2000. TAYLOR, R. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 1996.

la *acción* y el *sujeto* de la acción (sujeto ínsito en el sentimiento fundamental). No se trata aún de una identidad del sujeto (del mismo sujeto) *en el tiempo* transcurrido: en el pasado y en el presente. Mas, ayudado de la memoria, el niño comprenderá rápidamente también este aspecto.

“La IDENTIDAD del YO, en medio de la variedad de las acciones y de los tiempos, es un conocimiento que nace y que se refuerza poco a poco, mediante continuas experiencias, y acrecienta infinitamente el conocimiento de sí mismo”⁴⁷⁵.

Con la obtención de la conciencia de la propia identidad, el niño (y el ser humano en general), se inician en la construcción de la propia personalidad, en la conciencia de la propia historia personal y social.

La imputación moral, consecuencia de la toma de conciencia de la identidad propia

13. Mientras el niño sólo se siente a sí mismo, obra según las leyes del sentimiento espontáneo, según el placer o dolor que siente. Mas cuando el niño comienza a percibirse a sí mismo, él adviene un gran cambio en sus acciones: surge el operar libre y moral.

Mientras el niño no se percibe, no puede proponerse a sí mismo como finalidad de sus acciones voluntarias. No hay posibilidad de que el niño sea moralmente egoísta. La voluntad solo obra tras el conocimiento de las cosas, a las cuales adhiere o rechaza. Por lo tanto, hasta tanto no se conozca no puede hacerse objeto de su voluntad.

“El *egoísmo* no puede comenzar antes que el hombre se haya entendido a sí mismo. Por lo tanto, de la noticia del yo comienza la posibilidad del verdadero egoísmo”⁴⁷⁶.

El egoísmo consiste en ponerse a sí mismo como finalidad de sus acciones. El primer grado de egoísmo se halla en olvidarse de los otros y no pensar más que en sí mismo. Este grado de egoísmo nace generalmente de la ignorancia: en considerar y darles importancia a los objetos solo en relación a nosotros mismos y no por lo que ellos son.

Pero el egoísmo, un segundo grado, se halla en juzgar con medida diversa a sí mismos y las cosas propias respecto de los otros y de sus cosas⁴⁷⁷.

Lo propio de una buena educación, en esta edad, se halla en ayudar a que el niño conozca y reconozca las cosas y acontecimientos con toda imparcialidad.

⁴⁷⁵ Las mayúsculas se hallan en el texto original. Esto indica la relevancia que Rosmini le atribuía a la idea del yo y de la identidad, dado que en todas sus obras muy raramente utiliza este recurso. ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 385.

⁴⁷⁶ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 419. Cfr. ERIKSON, E. *Identidad, juventud y crisis*. Bs. As., Paidós, 1991. HORSTEIN, L. *Narcisismo. Autoestima, identidad, alteridad*. Barcelona, Paidós, 2000.

⁴⁷⁷ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 421. Cfr. CRUZ, M. *Hacerse cargo. Sobre la responsabilidad e identidad personal*. Bs. As., Paidós, 1999.

14. Pero la toma de conciencia de la identidad propia no es un camino que necesariamente lleva hacia el egoísmo; es también el camino para reconocer la propia responsabilidad y valor moral.

“Esta conciencia hace de modo que el hombre pueda juzgarse a sí mismo, pueda imputar a sí mismo sus acciones, entender la imputación que le viene hecha por parte de los otros, la alabanza, la desaprobación, el premio y el castigo”⁴⁷⁸.

Como la conciencia de sí implica la conciencia de la propia identidad en varios tiempos, surge la posibilidad de la memoria de las cosas pasadas y los proyectos abiertos hacia el futuro. La ausencia de la idea de pasado excluye la memoria del dolor y el placer pasado, como la ausencia de la idea futuro excluyen la idea temor por lo venidero desconocido. Antes de la idea de sí mismo, la vida del niño está ceñida al presente.

El niño pasa ahora de la identidad real (la permanencia de sus sentimiento fundamental), a la idea de un YO, en parte, permanente y, en parte, incesantemente modificado, del cual registra los cambios y puede hacerse una idea de su propia identidad (conciencia de sí) y de la responsabilidad moral de sus actos.

“La verdad es que nuestra propia identidad consiste en esto: que `el Yo conoce que él es siempre el mismo en medio de continuas variaciones que nacen en él´. Por lo tanto, el YO es sujeto, a un tiempo, de inmutabilidad y de variaciones”⁴⁷⁹.

El yo invariable y el yo variable no constituyen dos YO, sino que son el mismo principio viviente en potencia (único y simple) y en acto (único y simple como principio, pero con los diversos términos de sus actos), tomando conciencia de sí. Mas para ello se requiere reflexión y no estar encerrado en las percepciones las cuales son como imágenes presentes, pero que no llevan a la reflexión, al contrario, la evitan⁴⁸⁰.

La misma *utilización del vocablo “yo”* tiene una gradación y exige la construcción de su significado unívoco. Primeramente el vocablo “yo” como las demás palabras son sonidos, pero carentes aún de una unión con un significado. Luego el niño escucha que alguien cercano utiliza este vocablo, de modo que “yo” significa a esa persona como si fuese el nombre propio y exclusivo de esa persona. Después advierte que todos y cada uno indistintamente hablamos utilizando el término “yo”, por lo que se vuelve un término analógico, aplicable, en parte, igualmente a todos. Cada uno es lo que se le llama: si a alguien se le llama Pedro, es Pedro; si a un niño pequeño los padres lo llaman Alberto, él dirá “Alberto (quiere)

⁴⁷⁸ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 423. Cfr. DAROS, W. R. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992, p.93-100.

⁴⁷⁹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 424 nota 1. Cfr. BRAILOVSKY, A. *Identidad*. Bs. As., Sudamericana, 1980. BREZINKA, W. *Metatheorie der Erziehung*. München, Basel, 1978. COLLER, X. - CASTELLÓ, R. *Bases sociales de la identidad dual en Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1999, n° 88, p. 155-184.

⁴⁸⁰ Cfr. TURKLE, S. *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona, Paidós, 1997. VIDARTE, V. (Ed.) *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pre-Textos, 1997.

agua”, y no “yo quiero agua. La identificación primaria es una alienación -o mejor, alterización- en el otro, primeramente en el nombre; luego en las personas: el niño al identificarse con el padre es el padre. Finalmente su atención, dado el uso del lenguaje es llevada al uso unívoco del “yo” como referente de él mismo en cuanto sujeto permanente, como signo de autorreferencia, completándose inicialmente la construcción del sentido del vocablo y de la idea del yo. Porque la idea de nuestro yo, si bien se aferra a una permanencia -que le da el sentido sustancial- también admite cambios accidentales parciales, según los matices en las relaciones vinculares interpersonales y con el mundo que lo rodea⁴⁸¹.

La construcción de la identidad propia es un proceso lento, continuado, no siempre progresivo. Puede sufrir dificultades para integrar los diversos lugares (la casa, la escuela, la calle, etc.) y actos a un mismo e idéntico sujeto. Aquí consideramos la identidad desde la perspectiva de la filosofía. La psicología estudia el proceso psicológico de identificación y sus defectos; los casos de división de la personalidad y otras anomalías cuando no se alcanza una idea de autorreferencia llamada yo; o cuando la persona más que asumirse en sus actos, asume algunos actos o aspectos de los demás y los introyecta, viviendo inconscientemente al otro.

15. Hasta tanto el niño carece de la conciencia de la propia identidad, apreciará los actos separadamente; mas no los referirá a su persona. En consecuencia, el niño se fastidiará no poco si le incriminamos el haber cometido la misma acción durante varios días, repetidamente.

Por consiguiente, cuando el niño, carente de identidad propia, promete no cometer más una acción, esto significa para él que no la cometerá más ahora; que dejará de hacerla en el presente.

El niño adquiere primeramente la conciencia de sí al presente: advierte que es él el que realiza una acción. Por ello, juzga solo su acción presente; cada una de ellas separadas del resto. En un segundo momento, advertirá la permanencia del mismo sujeto en el transcurso de varias acciones: esto requiere una idea universalizada del sujeto; y es entonces cuando la conciencia de sí se convierte en conciencia de la propia identidad (la identidad de sí en varios tiempos)⁴⁸².

16. Por cierto que el ámbito en que vive el niño le hará tomar una diversa identidad social de sí mismo, lo cual le otorgará capacidades y discapacidades socialmente adquiridas⁴⁸³.

La identidad personal se va conformando en un contexto social y nace así la idea de la *identidad social*, de la permanencia y de los cambios del grupo de

⁴⁸¹ HESNARD, A. *Psicoanálisis del vínculo interhumano*. Bs. As., Proteo, 1968, pp. 67-90.

⁴⁸² ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., n° 425. Cfr. BERNSTEIN, B. *Pedagogía, control simbólico e identidad*. Madrid, Morata, 1998. COHEN, A. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London, Routledge, 1994.

⁴⁸³ GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península, 1997. DAROS, W. *Ideología, práctica docente, y diferencias culturales. Del discurso humano a la acción humana de enseñar democráticamente*. Rosario, Artemisa, 1997. LÓPEZ DE LA OSA, R. *Ciudadanía, identidad colectiva y pluralismo en Estudios Filosóficos*, 1999, n° 139, p. 461-487. STEINBERG, S. – KINCHELOE, J. (Comps.) *Cultura infantil y multinacionales. La construcción de la identidad en la infancia*. Madrid, Morata, 2000.

personas que acompañan al niño y que constituyen su punto de referencia y su apoyo para una escala de valores por los cuales luchará cada individuo⁴⁸⁴.

Ante todo el niño reconoce la permanencia idéntica de las personas (especialmente de la madre) que lo rodean, no obstante que cambien de ropa o posición. Luego surge la identidad de las cosas y finalmente, la identidad propia.

La construcción de un sentido de la personal es la característica distintiva del modo en el cual *cada uno construye su orden autorreferencial*. Esto implica tanto una diferenciación progresiva y gradual de los demás y la asunción del sentido de sí mismo, ya desde el inicio interconectada con el desarrollo cognitivo y emotivo.

Mas pedagógicamente hablando, la identidad, cuando se realiza proyectándose en otro, es una identidad heterónoma: un proceso de identificación con alguien. Propiamente no se ve a sí mismo sino al otro, o a sí como otro.

Si esto se prolonga y sucede con los adultos, entonces puede producirse el fenómeno de una identidad alienada, proyectada en el ídolo, masificada, carente de identidad personal⁴⁸⁵. La extraversión de la vida posmoderna contribuye no poco a la realización de este fenómeno psico-social. Los derechos que toman vigencia son entonces los derechos sociales, pero carentes de deberes individuales⁴⁸⁶.

La ausencia de un yo personal armónico y autodominado, con una imagen realista de sí mismo, puede llevar a situaciones de dependencia "mística del jefe", de líder, del héroe, a la exaltación ideológica o popular estimulada por el demagogo: "una regresión sincrética al vínculo de los primitivos"⁴⁸⁷. La *identidad social de pueblos* más evolucionados implica la integración del valor de la reflexión intersubjetivamente valorada. En este caso, la historia es vivida por los grupos humanos como un punto de referencia, sostén de la memoria y proyectos colectivos que favorecen la identidad. La diversidad de identidades y formas de vida nos recuerda que el ser humano es complejo y posee variados recursos para vivir. Una identidad que no permitiese la diversidad está, ella misma, condenada a su osificación e involución.

La educación como un proceso de aprehenderse

17. El concepto de educación puede tomarse en varios sentidos: es polisémico. Algunos consideran a la educación con el contenido que ha aprendido una persona, hasta el punto que una persona educada es sinónimo de una persona erudita. Otros consideran a la educación más bien como un proceso de maduración de

⁴⁸⁴ Cfr. MARDUCHOWICS, R. *Revalidar la identidad cultural* en *Cuadernos de Pedagogía*, 2000, n° 297, p. 32-36. Mc LAREN P. *Pedagogía, identidad y poder. Los educadores frente al multiculturalismo*. Rosario, Homo Sapiens, 1999. Mc LAREN, P. *Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna* en *Cuadernos*, 1994, n. 1, p. 1-93. NUNER-WINKLER, G. *Juventud e identidad como problemas pedagógicos* en revista *Educación*, (Tübingen), 1992, n. 45, p. 52-69.

⁴⁸⁵ Cfr. ORTEGA, F. *Una identidad sin sujeto* en *Cultura y Educación*, 1999, n° 14/15, p. 129-145.

⁴⁸⁶ Cfr. RACEDO, J. et al. *Los alfabetos sociales de la identidad*. Tucuman, Cerpacu, 1994. RASOOL, N. *Flexible identities* en *British Journal of Sociology of Education*, 1999, n° 1, p. 23-37. ROMO TORRES, R. *Identidad como problema en la obra de Paulo Freire. Un diálogo epistmeológico-pedagógico* en *Revista de Tecnología Educativa*, 1999, n° 3-4, p. 371-388.

⁴⁸⁷ HESNARD, A. *Psicoanálisis del vínculo interhumano*. Op. Cit., p. 158.

la persona: como un cambio cualitativo y estructurador que se produce en el sujeto que se educa.

En este segundo sentido, la educación puede ser considerada todavía en dos aspectos: como una forma de maduración producida por agentes externos a quien se educa (heteroeducación); o por cada sujeto que ejerce sobre sí mismo el proceso de cambio, siendo responsable de los mismos (autoeducación).

18. La educación, entendida como heteroeducación, es generalmente el concepto de educación que ofrecen los sociólogos y políticos. Émile Durkheim nos ha dejado una definición de la educación como un proceso de socialización metódica de las generaciones jóvenes:

“Educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre las que no están todavía maduras para la vida social; tiene como objetivo suscitar y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que requieren en él tanto la sociedad política en su conjunto como el ambiente particular al que está destinado de manera específica”⁴⁸⁸.

19. Si para Durkheim la educación es un proceso que responde a necesidades sociales, para otros pensadores la educación no puede reducirse solamente a eso. El hombre es una persona con actividad, con deberes y derechos individuales, anteriores a la constitución de la sociedad y a la concepción del hombre como un socio de otro hombre. Los hombres pueden tener entre sí relaciones de justicia, deberes y derechos, sin constituir sin más una sociedad, sin ser socio con otro hombre. Dicho en otras palabras, *si bien el hombre es un ser social, su ser no se reduce a ser socio*: él es también una persona con libertad y responsabilidad individual.

En este contexto, algunos pensadores consideran el proceso educativo como un proceso orientado a formar a las personas, las cuales tienen también entre ellas relaciones sociales. La autonomía (aunque sería preferible hablar de autodeterminación⁴⁸⁹) se convierte entonces en una finalidad importante del proceso educativo.

“Pour n’être pas un esclave ou un parasite, il faut que le jeune homme et la jeune fille vivent de façon autonome pour leur bien et celui de la société... Mais c’est surtout à l’autonomie morale que tend la pédagogie nouvelle dans le domaine de l’éducation sociale”⁴⁹⁰.

20. Ahora bien, en el contexto de la filosofía de A. Rosmini, la educación es un proceso que, si bien es ayudado por diversos agentes (padres, docentes, escuelas, etc.) fundamentalmente es un proceso de aprendizaje y el producto de ese proceso de aprender.

Pero la educación es un proceso en el cual, más que aprender cosas (matemática, historia, etc.), el que aprende aprende a aprehenderse, esto es, a dominar sus posibilidades de ser. Y en este contexto, es fundamental el aprendizaje de

⁴⁸⁸ DURKHEIM, É. *Educación como socialización*. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 98.

⁴⁸⁹ Cfr. DAROS, W. R. *La autonomía y los fines de la educación. Con prólogo de Giuseppe Vico*. Rosario, Ediciones CERIDER, 1997

⁴⁹⁰ FERRIÈRE, A. *L’ école active*. Neuchâtel. Delachaux et Niestlé, 1969, p.116 y 126.

la propia identidad, el aprender a ser uno mismo libre y responsable de su ser en su dimensión individual y social.

21. Al aprender, como la palabra lo indica (*apprehendere*), *adquirimos* informaciones, habilidades, conductas que no eran innatas; pero *sobre todo adquirimos el dominio de nosotros mismos*, de nuestras posibilidades, desde el núcleo de nuestra identidad: aprendemos a ser nosotros mismos; a decidir acerca de nuestras acciones.

Al aprender, cada sujeto debe realizar una actividad, que a veces exige esfuerzo, para lograr una finalidad: es una actividad, una realización del psiquismo humano más o menos fácil o costosa según las personas y según sus deseos o proyectos de vida. Aquí surgen las dificultades psicológicas del aprendizaje y de la educación⁴⁹¹.

22. Ahora bien, según Rosmini, la actividad de psiquismo al aprender está motivada por diversas razones, que aclaran algunas exigencias psicológicas del aprender humano:

a) Ante todo, *aprendemos movidos por los estímulos exteriores que excitan la atención intelectual del hombre*. La atención es un acto con el cual se concentra la fuerza intelectual sobre un objeto con exclusión de los otros. Esta atención es "llamada" o concentrada, ante todo, mediante sensaciones placenteras o dolorosas hacia las cuales el sujeto se vuelca para gozarlas o evitarlas⁴⁹².

Lo primero que mueve al psiquismo del sujeto humano es el ambiente que lo rodea y lo estimula, produciendo sensaciones en el sujeto. Lo que siente el sujeto humano, en su primera e imperfecta acción de percibir, es *una acción*, que un ente diverso del sujeto (por lo tanto, extra-subjetivo) hace en el sujeto que siente. Pero no cae bajo la atención del sujeto, el sujeto mismo, ni el *modo, las características o cualidades* de esa acción. Los niños, -y en forma análoga los pueblos primitivos-, parecen responder a "esta ley psicológica: Ver en todas partes lo ilimitado y tener suma dificultad en notar los confines de las cosas"⁴⁹³.

En la percepción, se percibe *todo* el objeto percibido; pero el niño en particular, y el hombre en general, no prestan igualmente atención al todo y a las partes. Lo imperfecto es el *aspecto psicológico* de la percepción por la falta de dominio de la atención de sí mismo o del estímulo preciso que defina el interés en la atención. Dado que los intereses cambian y se definen, también la atención y, por lo tanto, lo que se percibe, se delimita psicológicamente por esos intereses.

Luego movido por sus necesidades, el sujeto humano va poniendo atención a *los modos* de operar del agente exterior a él, y entonces perfecciona su percepción del ente, la cual se hace gradualmente más positiva. La percepción humana es, pues, determinada por el objeto sensible (extrasujetivo) -y éste es el aspecto objetivo de conocimiento- y condicionada psicológicamente por los intereses del sujeto -y ésta es la limitación psicológica del conocimiento humano-.

23. b) En segundo lugar, *aprendemos observando*. Las percepciones crecen y se perfeccionan en la medida en que la atención del espíritu se aplica a todas las

⁴⁹¹ Cfr. DAROS, W. *Exigencias filosóficas para determinar 'lo psicológico' en el proceso de aprendizaje*, en *Sapientia*, 1984, Vol. 39, p. 193-216. COLL, C. *Psicología y didáctica: una relación a debate en Infancia y Aprendizaje*, 1993, n. 62-63, p. 59-73.

⁴⁹² ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 60, n.95, nota 1; p. 66, n. 110.

⁴⁹³ Idem, p. 295, nota 1. Cfr. ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910, p. 192-193.

partes de la sensación que tiene del objeto. La atención sólo puede observar lo que los sentidos le ofrecen: he aquí una limitación y un camino de progreso. Cabe al sujeto observar *todo y cada una de las partes* de lo que observa. Por ello, es muy importante la *variedad y armonización (tacto, olfato, oído, gusto, vista) de los sentidos* que emplea el ser humano, la *frecuencia* y el *tipo de contacto y manipulaciones* que puede realizar el sujeto con los objetos a fin de poder observarlos mejor si le presta una variada atención⁴⁹⁴.

Lo percibido de los objetos exteriores constituye el contenido y el primer orden de intelección desde el punto de vista lógico; pero *la forma* de percibirlos y observarlos constituye los primeros principios y las primeras dificultades psicológicas del aprendizaje. El psiquismo debe: 1) advertir el objeto exterior, 2) unir las sensaciones procedentes de diversos sentidos en un solo objeto, generando una identidad objetiva, atribuyendo todas las cualidades del objeto a un solo agente exterior (idea común de cuerpo); 3) distinguir en una sensación única (por ejemplo, la visual) los diversos aspectos (por ejemplo, los colores). Todos estos actos son diversos, pero pertenecen a *la percepción* y por ello, desde el punto de vista lógico constituyen el *primer nivel lógico de intelección*. También pertenece a este orden *la memoria de las percepciones* y las *ideas imperfectas y asociadas* (aún sin análisis ni síntesis alguna), a partir de diversos sentidos, que surgen con la actividad del psiquismo sobre el objeto de las percepciones.

El niño quiere observar todo, experimentar todo y lo hace en forma no regulada. El niño, en el primer orden de intelección, observa pero no razona. La función del docente, en esta edad, se halla "en regular las observaciones y las experiencias", para que el niño *domine lentamente la atención* que pone en las mínimas partes del objeto. Esto constituye ya un acercamiento a lo que será luego la percepción de sí mismo como sujeto ante los variados aspectos del objeto. La capacidad de aprender crece si crece el dominio de la atención (que es ya un dominio del sujeto, aunque sin una conciencia vuelta sobre el sujeto) por parte del sujeto que aprende, estimulado por un problema.

"Aprenderá aquel que se ejercita en *tener firme el pensamiento sobre el problema* que se propone. Una de las ocasiones más comunes que impiden a los hombres la adquisición de la ciencia es el no saber mantener el pensamiento dentro de los límites propuestos hasta haberlo resuelto plenamente. Y no lo saben porque no se han ejercitado; y no se han ejercitado porque sus maestros no les hicieron conocer la importancia y la facilidad de salir de la cuestión y pasar inadvertidamente a otra...Tener por largo tiempo el pensamiento en una cuestión resulta molesto. Para quitarse de sí esta incomodidad los hombres (y más aún los niños) precipitan la conclusión y afirman lo que todavía no han visto con el pensamiento"⁴⁹⁵.

24. Aprende quien llega a dominar su atención, esto es, la atención del sujeto que es capaz -como sujeto único e idéntico- de unificar el dominio de sus fuerzas. Esto posibilita mantener los pensamientos en *coherencia*, formar un sistema o estructura de comprensión. Mas la coherencia es algo que cobra importancia en la

⁴⁹⁴ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 67-68, 159.

⁴⁹⁵ ROSMINI, A. *Logica*, o. c., Vol. II, p. 56, n. 882.

medida en que el niño es llevado a prestar atención a lo absurdo que es la contradicción, con la cual se pretende afirmar que el ser y la nada es lo mismo, que una silla es y no es, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. El concepto de no-ser, de nada e incluso de muerte, no es un concepto primario; porque el niño afirma ante todo los objetos que percibe y, en cuanto los percibe, y él no puede, en primera instancia, hacer la hipótesis de que no son. El niño no puede hacer *hipótesis* hasta tanto no pueda distinguir: a) el objeto percibido, b) de la posibilidad (o idea abstracta) del objeto, lo que no se da en los primeros niveles de intelección.

Por otra parte, el dominio de la atención es una manifestación de la voluntad, eje de la actividad del sujeto y de su real identidad (o permanencia, aún no conscientemente conocida), porque *uno y el mismo es el sujeto* que conoce y el que quiere. Conocido un objeto por la percepción, surge en el sujeto humano una actividad racional y natural: la *voluntad* que produce *voliciones afectivas*. En el niño, por haber sentido y conocido un objeto agradable, sin juzgarlo, surge una adhesión afectiva benevolente: lo quiere. No hay en esta edad del niño ni mérito, ni libertad ni conciencia: pero hay una moralidad naciente, su voluntad da su afecto a los entes en cuanto existen en su percepción. Estos afectos en los niños son fuertísimos, impetuosos (pues lo sienten y perciben con todo su ser); pero son volubles, porque el objeto mismo de percepción no es duradero⁴⁹⁶, dado que falta aún la construcción psicológica de la permanencia del objeto, falta el dominio permanente de la atención del sujeto sobre el objeto.

25. c) En tercer lugar, aprendemos en cuanto *dominamos* actividades. Las actividades no son aún el sujeto mismo en cuanto principio idéntico; pero las actividades del sujeto no existirían sin el sujeto (que aún no es tomado en consideración, si no hay consciencia de sí). El hombre comienza a ejercer su capacidad de sentir desde que existe. También conoce perceptiva y espontáneamente desde que intuye la idea del ser y existe con un cuerpo en el que -y con el que- siente. Pero conocer no es cualquier actividad instintiva, ni significa lo mismo que aprender. Rosmini admite diversas actividades que se dan en el bebé, sin implicar un desarrollo intelectual dominado por un proceso de aprendizaje; así por ejemplo, a) el instinto que nace de la necesidad de evitar un estado doloroso, b) el instinto que nace de la necesidad de sentir simplemente y de gozar sensaciones agradables; c) el instinto hacia las cosas animadas que genera la simpatía; d) el instinto de imitación que nace de la simpatía; e) el instinto y necesidad de obrar simplemente por placer, que encuentra en el ejercitar sus fuerzas; f) los hábitos⁴⁹⁷.

Adviértase que al aprender, el niño no sólo hace una actividad por la que adquiere un *contenido aprehendido*; sino principalmente adquiere (aprehende) una *forma de aprender*: desarrolla una actividad creciente y la comienza dominar y, en cierto modo a *dominarse*, porque lo que domina son sus acciones, sus actividades. En este sentido, "el arte de aprender es el arte de educarse a sí mismo: el arte de usar las propias facultades intelectivas y morales"⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 88, n. 140. FLORES D' ARCAIS, G. *Rosmini e Rousseau: la critica all'adulthood en Pedagogia e Vita*, 1955, Lug. p. 424.

⁴⁹⁷ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 79, n. 131. Cfr. ROSMINI, A. *Antropologia*, o. c., p. 252-326, n. 367-495. ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. II, p. 133-141, n. 1066-1090.

⁴⁹⁸ ROSMINI, A. *Logica*, o. c., n. 870.

26. En el primer orden lógico de intelección (de los seis meses al año), los objetos percibidos comienzan a ser percibidos con orden; y en la primera edad psicológica de aprendizaje el infante comienza a dominar el poner armonía entre lo que ve y lo que siente con el tacto, el oído y el gusto. Se trata de una primera aproximación dirigida hacia el dominio del sujeto.

Es conveniente que los docentes (comenzando por la madre) den al bebé y al niño la posibilidad de observar ordenadamente colores, sonidos, etc. El objeto conocido comienza a alcanzar unidad cuando el sujeto comienza a prestar atención a las relaciones; y entonces las facultades mismas del sujeto también comienzan a lograr unidad. Aprender y educarse implica ir logrando una *unidad objetiva* en la visión del mundo y una *unidad en las posibilidades del sujeto*⁴⁹⁹.

27. El segundo orden lógico de intelección, en la concepción rosminiana, comienza al año con el uso de los signos del lenguaje. Los conocimientos implicados en este caso son -además de los del primer orden de intelección que persisten- los objetos de percepción del tiempo y orden ya percibidos, más las *relaciones inmediatas* que se establecen entre ellos.

La actividad del hombre no se mueve si no es excitada por estímulos, y sólo en tanto y en cuanto (y no más) estos estímulos tienen la potencia para excitarlo. Las cosas sensibles son estímulos necesarios y suficientes para ser percibidos; pero ellas no nos estimulan a dirigir la atención sobre las *relaciones* entre las partes del objeto, dejando una y considerando otra, o entre los objetos, o entre el objeto y el sujeto que los piensa. Esto se logra con la ayuda de signos arbitrarios, especialmente a través del lenguaje.

Cuando el niño o el hombre reflexiona (*re-flectere*) vuelve su pensamiento sobre un pensamiento anterior. Para que el ser humano pueda hacer esto no es suficiente que tenga las potencias (de sentir y de conocer) para hacerlo; se requiere además, como condición, un *estímulo adecuado* que lo lleve a fijar su atención sobre una parte del objeto o sobre sus relaciones o sobre los actos con los cuales fue conocido.

"Todo conocimiento ofrece una doble materia a las reflexiones siguientes: los objetos conocidos y los actos con los que son conocidos. Si bien esta materia es dada a nuestro espíritu al mismo tiempo, sin embargo las reflexiones que hace el espíritu sobre los objetos conocidos parecen mucho más fáciles, y se hacen mucho antes que las reflexiones del espíritu sobre los actos con los cuales se conocen esos objetos. En resumen, el espíritu reflexiona más bien sobre sus propios conocimientos, que no sobre sí mismo cognoscente, y sobre sus actos cognoscitivos"⁵⁰⁰.

28. La razón de esto se halla en que los estímulos para volver sobre el conocimiento de los objetos son más concretos, fáciles y eficaces que aquellos que llaman la atención sobre las relaciones o los actos del sujeto.

En el primer orden del conocer, las dificultades psicológicas aparecen cuando el niño no encuentra el objeto que desea percibir. En el segundo orden, las

⁴⁹⁹ Idem, p. 90, n. 144.

⁵⁰⁰ Idem, p. 98, n. 159. Cfr. CASOTTI, M. *I capisaldi della pedagogia rosminiana* en *Pedagogia e Vita*, 1955, n. 5, p. 397-409. JOLIVET, R. *Introduction à la philosophie de A. Rosmini* en *Giornale di Metafisica*, 1952, n. I, p. 76-105.

dificultades psicológicas aparecen cuando el niño no recibe los estímulos simbólicos, necesarios y suficientes, para atender a las relaciones.

Adviértase, sin embargo, que mediante los símbolos y signos el hombre y el niño se re-presentan (se vuelven a presentar en la mente) los objetos y relaciones, estén físicamente presentes o ausentes. Al comenzar a manejar el lenguaje, el niño comienza *manejar la realidad en su representación*, con ausencia de las cosas mismas, a las que nombra; comienza a abstraerse de la realidad y comienzan también las posibilidades de error. El lenguaje se convierte además en una memoria artificial con el cual re-trae la realidad ausente que menciona. El niño comienza a conocer cosas actualmente invisibles.

Como son muchas más las cosas ausentes al niño que las actualmente presentes, el lenguaje presenta una ayuda extraordinaria, fácil y manejable, de información, lo que acrecienta en mucho lo obtenido por medio de las percepciones de los objetos.

29. Ahora bien, el manejo psicológico del lenguaje, de su operatoria, lleva a un acrecentamiento del manejo lógico de las ideas con las que nos referimos a la realidad. En efecto, la mayoría de los vocablos de un lenguaje (a excepción de los nombres propios, pronombres demostrativos y algunos adverbios de lugar y tiempo) expresan *ideas abstractas*. Todo ello exige un acrecentar, aprendiendo, el dominio de las facultades del sujeto que aprende.

Todas las ideas son *universales* en cuanto son lo inteligible de una cosa. La inteligibilidad de una cosa determinada y singular es su *idea plena*: es *universal* porque con esa idea podemos conocer esa cosa tantas cuantas veces queramos. Pero una idea plena y universal no es una idea abstracta. La *universalidad* es la inteligibilidad que se añade a una cosa; la *abstracción*, por el contrario, es la consideración por separado de un aspecto o parte de la cosa. La universalidad se produce naturalmente al darse la percepción, pues en ésta unimos la idea del ser a las cosas sentidas, haciendo de lo sensible algo inteligible. La abstracción, por el contrario, implica una actividad psicológica por la cual, mediante la ayuda de los vocablos se nos llama la atención sobre alguna parte o aspecto de una cosa ya conocida, dejando de considerar lo demás⁵⁰¹.

30. Los objetos del conocimiento humano adquieren un *orden lógico natural*. Un objeto material es primeramente *percibido*, lo que significa que tiene un *elemento sensible* que aporta algún sentido y un *elemento universal inteligible* que procede de la innata idea del ser. Sobre ese objeto percibido (sentido e inteligido) comienza el trabajo psicológico de *comprensión lógica*, que consiste en un volver (un reflexionar) del psiquismo, gobernando la atención de la mente sobre lo conocido, para relacionar las partes del objeto entre sí o con otros objetos. De este modo, es posible abstraer algo de lo percibido: considerarlo en un aspecto o en otro, generando ideas abstractas. Según Rosmini, el niño reflexiona desde muy pequeño, aunque no tiene conciencia de ello: "Combinar juntos dos objetos es ya una reflexión"⁵⁰². Así es que en el segundo orden de intelección los niños ya pueden conocer lo grande o pequeño de un objeto, confrontando dos objetos a la vez. Esto ya exige en el niño pequeño un notable esfuerzo psicológico de atención y retención de la intención. Mas el niño no es aún consciente de estar él conociendo

⁵⁰¹ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio*, o. c., n. 489-493.

⁵⁰² ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 120, nota n. 4.

(no se da aún conciencia de la identidad real que él es), pues no presta todavía atención a la relación del objeto conocido con el sujeto cognoscente (mediante el vocablo "yo"), sino que queda totalmente atraído por el estímulo sensible del objeto.

Luego de elaboradas algunas ideas abstractas, es posible volver (reflexionar) sobre esas ideas abstractas y advertir o inventar nuevas relaciones, por lo que *comprender* se convierte en un trabajo, psicológico y lógico, que produce un *sistema* complejo de pensamientos (aspecto psicológico) y conocimientos (aspecto lógico).

31. Las *ideas abstractas* son el producto de una *elaboración y construcción* que cada niño va haciendo a partir de la ayuda del lenguaje utilizado en un clima social. Conocer mediante ideas abstractas es una *forma* de conocer; pero no es la invención del conocer mismo: mediante los solos vocablos no creamos la inteligibilidad en las cosas. Solo teniendo la facultad de conocer, mediante la innata idea del ser, podemos elaborar diversas formas de conocer: una de ellas consiste en conocer en forma abstracta, considerando separadamente las cosas o algún aspecto de ellas⁵⁰³.

"Cuanto hablan al niño, provocan continuamente que la atención del niño se coloque no sólo en un universal, sino en un abstracto. Esta es una operación nueva para él, la cual lo lleva a las intelecciones de segundo orden. Cuando el niño siente tantas veces llamar *perro* al perro de su casa; llamarlo *perro* hoy y mañana, cuando era pequeño y cuando vino grande...y siente llamar *perro* a todos los perros, grandes o chicos, de un pelamen o de otro... entonces llega el tiempo en que su mente, ante tanta variedad de objetos, fija lo único por lo que se usa el mismo nombre. Él abstrae a fuerza de oír la misma palabra aplicada diversamente a lo que forma el elemento común de los perros (la naturaleza canina)"⁵⁰⁴.

32. Consecuentemente con esto, surgen normas para la ciencia y el arte de enseñar: la didáctica. A veces la actividad intelectual del niño *requiere su tiempo*, lo que resulta tedioso para el docente que desea imponer, con su autoridad, un ritmo acelerado, pero que no posibilita al niño aprender. Otras veces el docente grava la memoria del niño con mucho material (sin dar trabajo a la inteligencia, la cual sólo aspira a entender relacionando las cosas), lo que resulta molestísimo, fatigoso, cruel e inhumano para los niños. Unas veces se enseña con un material muy superior a la inteligencia del niño, esto es, se le exige comprender órdenes de intelección superiores a lo que ha alcanzado, "por lo que no entiende absolutamente nada, excepto palabras". Otras veces, la atención de los niños no recibe el medio y estímulo adecuado para atender el aspecto sobre el cual se le quiere llamar la atención. Finalmente aun cuando se le proponga a la joven inteligencia conocimientos convenientemente ordenados, con recursos adecuados a la atención de los niños, éstos no aprenden porque el docente los hace pasar de un conocimiento a otro, sin advertir si los niños comprendieron lo primero que sirve de base a lo se-

⁵⁰³Cfr. DAROS, W. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender en Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*, 1996, Fasc. I, p. 15- 48.

⁵⁰⁴ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 109, n. 173.

gundo; sin advertir si llegaron a penetrar en ello y a recuperarse del desconcierto que produce toda idea nueva⁵⁰⁵.

Rosmini estaba convencido de que la educación y el aprendizaje debían ser, por una parte, negativos, "no pretendiendo o exigiendo del niño lo imposible"; pero, por otra parte, debían ser positivos, no adulando a la naturaleza humana, sino reconociendo las conductas defectuosas y ayudando en la corrección. "La voluntad se pliega espontáneamente a las disposiciones benignas y malignas, por lo que muestra también ella una mezcla de bien y de mal"⁵⁰⁶. La educación termina en una preparación para el ejercicio de la libertad en la elección de valores objetivos, respaldados en el ser de las cosas y de los acontecimientos.

La autodeterminación como conciencia de sí en el aprendizaje

33. Basten estas sugerencias para indicar la idea fundamental que se halla en la concepción rosminiana del aprendizaje y de la educación en tanto es un proceso dirigido a que el sujeto se aprenda: tome conciencia de su identidad, de los que realmente es y de sus posibilidades. Tanto el proceso por el que nos educamos, como el proceso de aprender que le sirve de medio, implican la *autodeterminación* del sujeto, esto es, la actividad decidida y regulada por el sujeto al aprender, la toma de conciencia de quién y qué quiere. Pero *esta autodeterminación no es arbitraria: debe regirse por la lógica*. La lógica tiene su origen en la cognoscibilidad del ser y en la no contradicción del mismo. Estos elementos imponen ciertas exigencias de modo que no es posible aprender cosas contradictorias, ni es posible comprender y aprender el accidente sin la sustancia, el efecto sin la causa, una relación sin los extremos de la relación. Conocer implica lógicamente captar las partes en un todo, las conclusiones incluidas dentro de las premisas, los hechos o puntos de partidas de una explicación dentro de las teorías o interpretaciones, a veces ingenuas a veces científicas.

Pero *de hecho* no siempre el que aprende procede de acuerdo con la lógica. Aunque el hombre pueda lograr un proceder lógico, no siempre actúa de este modo. El aprendizaje frecuentemente consiste en un proceso psicológico en el que las acciones del sujeto no proceden ordenadamente, sino siguiendo el impacto de los estímulos exteriores, sin exigirse fundamento, orden o prueba alguna.

34. Aprender implica, en el pensamiento de Rosmini, la suficiente *autodeterminación* del sujeto que aprende de modo que cada aprendiz pueda *volver a rehacer*, a *reinventar* el complejo conocimiento al que tiene acceso, rehaciendo su propia lógica, tomando conciencia de ser él el que lo realiza. Como todo conocimiento implica una lógica de no contradicción que le dé validez, aprender no es un conocer algo de cualquier forma, como si cada uno pudiese establecer a priori o *autónomamente*, lo que son o deben ser las cosas conocidas; sino que *aprender requiere un conocer verdadero*, esto es, *de acuerdo con el ser que tiene cada cosa, y no de acuerdo al ser que le establece el deseo del sujeto que aprende*. Aunque la actividad psicológica de conocer no está determinada ni predeterminada por el hombre, un conocimiento para ser verdadero -para ser conocimiento y no mera creencia de conocer- debe guiarse por el ser de la cosa conocida y por las relacio-

⁵⁰⁵ Idem, p. 122-123, n. 186.

⁵⁰⁶ Idem, p. 137, n. 205-206.

nes que objetivamente posee. El hecho psicológico de creer conocer algo, no es conocer si no llega al objeto conocido y se queda sólo en la persuasión del sujeto que cree. Por ello, aprender implica llegar a aprehender mentalmente el objeto: es una actividad que implica al objeto del conocimiento, supone un mínimo de objetividad.

El que aprende puede *crear la verdad* basándose sólo en la palabra de quien se la comunica; pero no puede conocer la verdad lógica sino rehaciéndola mediante el propio raciocinio⁵⁰⁷.

"El hombre no conoce plenamente una doctrina si no la ha encontrado él mismo, o si él mismo no ha rehecho la demostración. El que una doctrina le sea comunicada por otro, no enseña propiamente a quien la recibe, si éste con su propio raciocinio *la reconstruye y la rehace por sí mismo*. He aquí el mayor precepto del que debe sacar provecho la escuela"⁵⁰⁸.

La *autodeterminación* al aprender (la conciencia de ser uno y el mismo que se determina ante problemas) es, pues, deseable y legítima, pero no lo es igualmente el establecer arbitrariamente las leyes (*autonomía*) de lo que es el objeto verdadero y lo que es falso, de lo que se aprende y de lo que no se aprende. Porque *aprender algo totalmente falso, sin saber que es falso, no es aprender*; en este caso, no se aprende nada; y si se aprende algo de lo parcialmente falso, lo que se aprende es lo parcialmente verdadero.

Ni siquiera cuando se aprende una creencia se procede en forma autónoma. El que cree debe autodeterminar el asentimiento de su voluntad ante lo que no percibe, pero no puede creer autónomamente cualquier cosa, por ejemplo, una cosa absurda. Se puede creer algo sólo mediante un indicio o testimonio apoyado en cierto argumento racional, de modo que no haya razón positiva para dudar⁵⁰⁹.

35. La negación de la *autonomía* (del establecer arbitrariamente las propias leyes de las cosas) y la afirmación de la actividad propia e irremplazable del sujeto (*autodeterminación*) al aprender tiene su base en la naturaleza misma del conocer. El conocer es una actividad que supone tanto un sujeto cognoscente como un objeto conocido, relacionados por la actividad o acto de conocer. El objeto conocido hace de ley para el sujeto cognoscente, el cual es sujeto para el objeto, sin confundirse y sin que uno pueda crear al otro.

En este contexto, *el aprendizaje no puede ser concebido como una construcción arbitraria* de conocimientos. El hombre puede crear o inventar arbitrariamente hipótesis, lo cual es necesario para aprender⁵¹⁰; más no aprende nada de éstas hasta tanto no las verifique o refute, esto es, hasta tanto no las confronte con el ser objetivo (lógico o real) al que se refieren.

⁵⁰⁷DAROS, W. *Verdad y crítica en la construcción de los conocimientos al aprender en Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*, 1996, Fasc. I, p. 15- 48. DAROS, W. *La construcción de los conocimientos y currículum de base epistemológica en Revista del Instituto Rosario de Investigaciones en Ciencias de la Educación*, Rosario, 1993, n. 7, p. 5-53.

⁵⁰⁸ROSMINI, A. *Logica*, o. c., n. 890.

⁵⁰⁹Idem, n. 896. ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 118, n. 182.

⁵¹⁰ROSMINI, A. *Logica*, o. c., Vol. II, n. 1010. Cfr. DAROS, W. *La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal en Estudios Filosóficos* (Valladolid - España), 1996, n. 128, p. 75-126.

Lo que sucede en forma precisa cuando un científico construye un conocimiento científico, sucede también, aunque imprecisamente, en el aprendizaje cotidiano. Las ciencias son el resultado de un proceso de aprendizaje realizado por los científicos. "Las ciencias son el resultado de un pensamiento reflejo y libre". Pero, aunque interviene la libertad al hacer ciencia, esto no significa que se puedan afirmar las cosas gratuitamente: lo que se afirma "debe ser mediata o inmediatamente justificado por la razón"⁵¹¹.

36. El aprendizaje humano, en el mejor de los casos, cuando puede ser típicamente *humano y adulto*, debe ser autodeterminado no solo intelectualmente, sino que también resulta, en consecuencia, ser *una actividad moralmente responsable*: el sujeto se hace cargo de su actividad de conocer y decidir, distinguiéndose el sujeto, por un lado, de sus acciones, por otra. El sujeto es moral en el conocimiento y reconocimiento del ser de las cosas, sucesos y personas cuando se distingue de ellas como un principio idéntico con capacidad de autodeterminación. El no reconocimiento de lo que un ente es, constituye un desorden y una injusticia⁵¹².

La construcción de la inteligencia lógica, ordenada, es una *condición necesaria* para un proceder moral, pero no es una *condición suficiente*. Se requiere el ejercicio libre de la voluntad, que reconoce lo que la inteligencia conoce. Mas la actividad libre es un logro que se conquista lentamente, no un don innato. El niño vive en un clima que no puede ser llamado egoísta (pues él no tiene aún conciencia refleja de sí mismo). No obstante, está centrado en lo que él siente, proyectado en el objeto sentido. "Los objetos del niño están compuestos, como de un elemento de ellos, de los placeres y dolores, que serían del niño si él lo supiese"⁵¹³. El niño obra, pues, desde su punto de vista, siguiendo los objetos; pero, a la vista del adulto, su operar es totalmente subjetivo. En realidad se trata de una diferencia en el desarrollo psicológico y lógico, por lo que un mismo objeto se presenta ante el adulto y ante el niño como diverso, constituyendo diversos objetos de reconocimiento moral. Lo inmoral se halla en no querer *reconocer* lo que se conoce, y no se halla en que un objeto sea conocido de distintas maneras, dada la diversa evolución o desarrollo de los sujetos.

37. El proceso de aprendizaje, en el hombre, implica a todo el hombre, a todas sus facultades. No existe, en consecuencia, un buen aprendizaje si éste es inmoral e inconsciente de las responsabilidades del sujeto. Mas el sentido moral como el estético también evolucionan, porque evolucionan los modos de entender: primero mediante la percepción, luego mediante crecientes órdenes de intelección y reflexión, de análisis y síntesis.

No es que el niño carezca de leyes o reglas en su obrar: él tiene las suyas que no son las del adulto, "y conviene dirigirlo no con las nuestras sino con las suyas"⁵¹⁴. No exigir nada al niño es un laxismo pedagógico; exigir al niño conductas según reglas, que él no conoce y vive, es un rigorismo absurdo, una tiranía pedagógica que genera violencia y mal humor. "El niño debe ser considerado siempre como un ser moral", que se comporta en cada edad según sus reglas, las cuales deben conocerse a través de la observación y experimentación pedagógica. El dirigir al niño con sus reglas y no con las nuestras no significa aceptar que el hom-

⁵¹¹ ROSMINI, A. *Logica*, o. c., Vol. I, n. 1 y nota 1.

⁵¹² ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, p. 331.

⁵¹³ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 218, n. 298; p. 249, nota 1.

⁵¹⁴ Idem, p. 138, n. 207.

bre (niño o adulto) sea moralmente *autónomo, creador arbitrario de sus propias reglas de vida*. Simplemente significa que el niño elabora sus reglas de conducta dentro del condicionamiento psicológico y lógico que posee, y por otro lado, significa que el niño es quien debe autodeterminarse; pero siempre son las cosas, el ser de las cosas captado en la percepción, lo que se presenta como *lo conocido que debe ser libremente reconocido*, so pena de que el hombre se mienta a sí mismo y se convierta en inmoral (consciente o inconscientemente).

38. La actitud moral del niño en sus primeros años produce una conducta paradójica. Como su conocimiento está todo volcado hacia los objetos, sin una consciente relación con el sí mismo (sin conciencia de su identidad real), se advierte, a veces, en el niño un *admirable desinterés*; pero, por otra parte, como el niño se halla inmerso en el sentir, lo bueno y lo malo se rigen por la *norma subjetiva del placer y del dolor* objetivados en las cosas. De este modo, quiere y odia no según sus propios dolores y placeres sino respecto de objetos dolorosos o placenteros⁵¹⁵. Cuando el niño pueda conscientemente volver la atención a la relación que distingue al sujeto cognoscente de los objetos conocidos, podrá entonces regirse por una *ley moral objetiva*, esto es, respaldada en la comprensión del ser de cada objeto, persona y circunstancias. Es cierto que las pasiones, los sentimientos excitados, influyen grandemente en la voluntad y ésta en la inteligencia, de modo que puede darse una *distorsión* en el conocimiento objetivo y en el amor desinteresado.

39. No son las reglas primeramente exteriores al sujeto y luego él las hace interiores. Las reglas de la conducta moral son siempre *el ser mismo de las cosas* y nunca son el resultado de una creación del sujeto. El niño, en sus primeras etapas de desarrollo psicológico, percibe y vive en los objetos y en las personas que le rodean, sin distinguir entre lo exterior y lo interior. Su atención se halla totalmente volcada en el objeto externo. Luego, después de cierto tiempo y con la ayuda del lenguaje, presta atención a su "yo", distinguiéndose como sujeto diverso de los objetos y de las demás personas. Advierte entonces la inteligibilidad de las cosas en las ideas que él posee; pero esta inteligibilidad (si no es una ficción o engaño) no es el producto del niño o del sujeto; sino del ser objetivo de las cosas.

Según la filosofía de Rosmini, no se da, pues, una conducta moral regulada primero desde otro (heteronomía) y luego desde sí (autonomía)⁵¹⁶. El niño y el hombre, cuando se comportan moralmente, se rigen siempre por el conocimiento y el reconocimiento del ser de las cosas. Lo que varía es la *forma de conocer* y de reconocer en la niñez y en la vida adulta. En la niñez, la atención está dominada por los estímulos externos (no por la conciencia de sí). El ser de las cosas es, para el niño, el *ser sensible*, porque lo sensible le atrae la atención intelectual; y como lo sensible es exterior a los sentidos, la norma moral aparece como manifiestamente exterior al sujeto moral. Se da una obediencia o dependencia ciega respecto de las cosas y personas, sin críticas; como tampoco, a esa edad, el niño duda de sus conocimientos.

⁵¹⁵ Idem, p. 144, n. 215. BETTINI, R. *Il sistema morale di Antonio Rosmini en Teoría*, 1959, I, n. I-II, p. 55-87.

⁵¹⁶ "Las reglas dejan de ser exteriores. Se convierten en factores y productos de la personalidad: de ese modo, la autonomía sucede a la heteronomía". (PIAGET, J. *El criterio moral en el niño*. Barcelona, Fontanella, 1974, p. 80). Cfr. DAROS, W. *Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje*. Rosario, IRICE, 1992, p. 93.

40. Luego el niño advertirá que el *ser de las cosas* no es solo sensible (lo que se manifiesta a los sentidos), sino también *lo inteligible* (el ser captado por la inteligencia, en las ideas que remiten a las cosas o personas exteriores). Entonces lo sensible podrá ser criticado con lo inteligible; lo que es podrá ser criticado con lo que podría o debería ser. El *ser* y el *deber ser* se distinguen, como se distingue lo real presente y sensible de lo ideal y abstracto. Las normas morales se harán pues más universales y abstractas; pero *no autónomas*: no independientes del ser de las cosas y dependientes del sujeto y para la sola utilidad de cada sujeto. La ley moral, que es necesario reconocer para ser moralmente bueno, será siempre el *ser* de las cosas, aunque varían *las formas* de llegar a conocerlo y, en consecuencia, las formas en que el sujeto se relaciona con la norma a la que obedece.

"Toda edad, todo orden de intelección tiene sus reglas. El fin y la esencia de ellas es la misma: tienden todas a prescribir la estima y el amor a *lo que es bello, animado e inteligente*. Pero ellas conducen al hombre a este fin común por caminos diversos. Le hablan con un lenguaje siempre nuevo, conveniente al nuevo estado de la mente. El hombre cree estar ganando siempre nuevas máximas morales, cuando de hecho *ella es siempre la misma máxima, inmutable, eterna, que toma nuevas formas en su espíritu*, que hace de sí nuevas manifestaciones"⁵¹⁷.

41. Lo que ha cambiado en un niño al hacerse un adulto es el modo de conocer, el modo en que el sujeto que conoce se relaciona con el objeto conocido: de un modo *perceptivo* en el niño (donde lo sentido y conocido están unidos) se pasa a un modo preferencialmente *conceptual* en el adulto (donde lo sensible del objeto está conscientemente diferenciado de lo inteligible); y se pasa de la idea de identidad de los objetos a la identidad del sujetos. Esto posibilita otro cambio fundamental entre el niño y el adulto: *la posibilidad de autodeterminarse* ante lo conocido. Surge la libertad en el pensamiento. "Mediante la reflexión (ese volver sobre las cosas, para tomar distancia y ver sus límites y aspectos), la voluntad llega a ser libre de la necesidad" que liga al sujeto cognoscente a lo percibido⁵¹⁸.

Esta libertad mental genera una doble posibilidad: a) que el sujeto se engañe *creyéndose creador* de los contenidos de los conceptos que él abstrae (cuando con la abstracción, lo que hace es sólo considerar un aspecto y dejar de considerar otro); y creador de las normas morales; b) o bien puede advertir que él es libre: esto es, que él *puede autodeterminarse* y reconocer lo que conoce o negarlo. Para algunos autores, el producto de un concepto es el resultado de ese sujeto que conoce, y no es la inteligibilidad de la cosa, sea quien fuere el que la conoce. Para estos autores, entonces, la norma moral del adulto es *autónoma, o sea, el producto del sujeto y para el sujeto*.

⁵¹⁷ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 194-195, n. 274. Cfr. ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, p. 124-143, n. 145-194. Cfr. ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, p. 104-107. ROSMINI, A. *Opuscoli Morali*. Padova, Cedam, 1965, p. 405.

⁵¹⁸ ROSMINI, A. *Logica*, o. c., Vol. I, n. 222. Cfr. CHEULA, P. *La "Libertà del pensiero" nella filosofia rosminiana* en *Rivista Rosminiana*, 1951, n. 1, p. 11-16. JOLIVET REGIS, *Morale et eudémonologie selon Rosmini et Kant*, en *Rivista Rosminiana*, 1959, n. I, p. 63-73. DAROS, W. *Verdad, error y aprendizaje*, o. c., p. 199.

Esta manera de concebir la ley moral es, para Rosmini, inmoral, pues el sujeto no sale de él mismo, de su modo subjetivo de sentir y conocer, modo que él se propone como norma. Es cierto que es siempre el sujeto *el que* conoce, pero no por ello *lo que* se conoce es subjetivo, esto es, a la medida del sujeto. El *conocimiento es objetivo* cuando la idea es la inteligibilidad del objeto, le guste o no al sujeto lo que conoce.

42. Se da, pues, *diversidad entre la moral del niño y la del adulto*. Esta diversidad tiene al menos dos aspectos. Por un lado, los principios morales que utiliza el niño son concretos, implicando esos principios (como el dolor o placer) una participación del estado sensible del sujeto. La moralidad en su primer estadio es espontánea y no libre, sin ninguna deliberación antecedente. El niño siente la necesidad de obrar así, de dar asentimiento a los objetos o personas que él percibe; "pero esta exigencia no se separa de ellos; no los abstraer formándose un concepto distinto ni lo formula en palabras". Pero la situación cambia cuando el niño no pudiéndose uniformar contemporáneamente a dos voluntades inteligentes, contradictorias entre sí, debe elegir, debe remitirse a sí mismo como sujeto de decisión. Surge entonces el concepto de las diferencias de las cosas y, en consecuencia, del ser propio de cada cosa. Entonces "las acciones de los entes sensibles, y de sus acciones sobre él, han cesado de ser la norma suprema moral", porque ahora comienza a conocer el ser de las cosas, lo que las cosas son, en lo que son y en cuanto son⁵¹⁹.

Por otro lado, la moral del adulto se distingue de la del niño no sólo por la *complejidad* de datos y circunstancias que tiene presente, por la libertad y la conciencia que acompañan a sus actos; sino además por la *lógica moral*⁵²⁰ que debe ejercer el adulto al aplicar el principio universal de la moral, por la *sistematicidad* que la conducta moral alcanza gracias al carácter universal que (como el ser) pueden tener los principios morales para el adulto. Esto hace de la moral del adulto una moral cualitativamente diversa

No se da pues un pasaje de la heteronomía a la autonomía (aunque mejor sería decir: a la *autodeterminación* en el reconocimiento de lo que son las cosas) por el solo hecho de que el niño se *socializa*, y ve la relatividad de las normas que establecen los hombres o sus compañeros de juego; sino que estas conductas son el *estímulo para reflexionar sistemáticamente sobre el ser* de las cosas a las cuales debe atenerse y debe reconocer para ser bueno. El *ser de las cosas*, advertido por la reflexión consciente, es el único fundamento explícito y verdadero de la norma moral para el sujeto. Ante esa norma el sujeto es libre y debe autodeterminarse, tomando conciencia de sí mismo, de su identidad; pero *la norma moral no es autónoma*, no es dependiente *del sujeto*; sino dependiente *del ser inteligible* de las cosas. No se da propiamente un pasaje de la *heteronomía* de la norma a la *autonomía* de la moral; sino el pasaje de una *norma moral concreta*, percibida sensiblemente en un objeto o en una persona que sirve de modelo, a una *norma moral abstracta* de lo real, aunque fundada en lo real y no, por ello, independiente o autónoma, o solamente sustentada en la arbitrariedad del sujeto⁵²¹.

⁵¹⁹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 321-322, n.395-396.

⁵²⁰ ROSMINI, A. *Principi della scienza morale*, o. c., P. 13-14.

⁵²¹ Idem, p. 322, n. 397.

43. Es un deber del hombre para consigo mismo el promover la propia perfección moral, a lo cual debe servir el cultivo intelectual. La cultura intelectual no es un bien en sí mismo, sino en relación a la perfección del hombre, que toma conciencia de su propia identidad, perfección que es, ante todo, un perfeccionamiento moral⁵²².

El deber de perfeccionamiento moral tiene dos objetivos fundamentales que se aprenden ejerciendo y promoviendo la autodeterminación, fomentando el aprendizaje de sí mismo, el aprehenderse. He aquí estos dos objetivos:

"1º La preocupación por *acrecentar el dominio sobre sí mismo*, aumentando el poder de la razón y de la libertad moral, que se acrece: a) con un gran amor a la verdad y con reverencia a la ley moral (la cual expresa: sigue la luz de la razón que indica cómo es cada ente y cuánto debes amarlo); b) con ejercitarse en vencerse a sí mismo, no siguiendo las inclinaciones ciegas, irracionales, caprichosas (abnegación de sí mismo), ya que las victorias que el hombre obtiene sobre sí mismo aumentan su fuerza moral...

2º La preocupación por disminuir la fuerza de las pasiones y apetencias irracionales, con lo que se obtiene: a) el sentimiento de la dignidad humana...; b) con custodiar los propios sentimientos y tener moderación en las cosas"⁵²³.

44. El hombre es perfectible y todo el proceso de educación y aprendizaje debería regirse por la siguiente máxima: "Desarrolla tu propia perfectibilidad"⁵²⁴, lo cual requiere el conocimiento de sí, la conciencia de la identidad propia. Este perfeccionamiento implica lo físico, lo intelectual y lo moral del hombre.

Es necesario cuidar del cuerpo para que éste sea sano, logrando "el bienestar corporal"; pero, además, es importante el amor y preocupación por la verdad, la cual debe prevalecer sobre cualquier otra consideración. Ningún alumno debería estar "contento si no encuentra la verdad en las cosas importantes. Para tal fin debe formarse su criterio para hacer juicios rectos sobre las cosas, y armarse de paciencia para buscar la verdad, la cual estando a veces escondida exige fatigosa investigación"⁵²⁵.

Es principalmente en la libertad, guiada por la inteligencia, donde reside la *persona* y el perfeccionamiento personalizante⁵²⁶. Como ya lo hemos mencionado, la persona es el ser completo (esto es, real, ideal y moral). La persona es lo que mejor explica lo que es "ser". El ser, en efecto, puede ser solo una realidad (sen-

⁵²² ROSMINI, A. *Compendio de etica*. Roma, Desclée, 1097, p. 152, n. 357. DANTE, M. *La persona umana e la sua educabilità* en *Rivista Rosminiana*, 1950, n. 4, p. 256-273.

⁵²³ ROSMINI, A. *Compendio de etica*, o. c., p. 147-148, n. 347-348; p. 27, n. 64.

⁵²⁴ Idem, p. 148, n. 349. ROSMINI, A. *Antropologia Soprannaturale*. Casale Monferrato, Pane, 1884, Vol. II, p. 98-112; Vol. III, p. 11-18. ROSMINI, A. *Teosofia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, n. 699. POZZO, G. M. *Personalità e socialità di A. Rosmini* en *Humanitas*, 1957, VIII, p. 593-597.

⁵²⁵ ROSMINI, A. *Compendio de etica*, o. c., p. 154, n. 360; p. 155, n. 367. NÉDONCELLE, M. *Du rôle d'oubli de soi dans la formation de la personne d'après Rosmini* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*. Firenze, Sansoni, 1957, p. 925-933.

⁵²⁶ TUBALDO, I. *L'essere morale nella costituzione della persona umana* en AA. VV. *L'essere ideale e morale in Antonio Rosmini*. Domodossola, Sodalitas, 1954, p. 328. Cfr. ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Torino, Pratto, 1882, p. 60. SCIACCA, M. F. *Existencia, Realidad y el Principio de Persona* en *Revista Calasancia*, Madrid, 1957, n. I, p. 19-30.

timiento, acción), una idealidad (o idea), o bien, además, un ser moral (un ser real que se atiene a las ideas y reconoce lo justo). En este sentido, Rosmini afirma: "No se da ser completo, si no es persona; la persona es condición ontológica del ser"⁵²⁷.

Identidad para el perfeccionamiento moral

45. Mas la perfección de la persona no es una perfección arbitraria del sujeto ni un puro ejercicio de actividad espontánea. El proceso de *perfeccionamiento de la persona implica el ejercicio de la propia identidad y de la libertad*, esto es, la libre adhesión de la voluntad al conocimiento iluminante de la inteligencia. El bien, que perfecciona a la libertad humana, se halla en el objeto que manifiesta el ser captado por la inteligencia y al que adhiere la voluntad libremente, no contra la voluntad. La libertad es pues la característica de ciertos actos humanos no determinados por las presiones interiores y exteriores; *pero no es autónoma*: la libertad no crea los objetos que constituyen la condición de posibilidad de la elección. "De la naturaleza del ser objetivo (ser-objeto de la inteligencia) le viene a la persona la necesidad de reconocerlo, so pena de degradarse al hacer lo contrario"⁵²⁸.

La *libertad* se halla primeramente en el poder dirigir la atención, en el poder concentrar las fuerzas dispersas del espíritu sobre un punto descuidando momentáneamente a los demás. En segundo lugar, la libertad se halla en poder concentrar, con creciente firmeza, las fuerzas dispersas de la voluntad o del querer en determinados objetos⁵²⁹. En este contexto, los seres humanos adquieren el poder de *autoconocimiento* y de *autodeterminación*, esto es, de distinguirse como *sujetos con identidad propia* y de determinarse *por sí mismos* ante diversos objetos, para reconocerlos, para elegirlos o no elegirlos. Cuando el niño no goza del conocimiento de la *propia identidad* y del dominio de su libertad, *sus afectos se vuelcan plena y totalmente a los objetos presentes de un modo fijo*, de manera que goza repitiendo las mismas acciones o escuchando los mismos cuentos contados de la misma forma hasta en sus mínimos detalles, con un cierto dogmatismo, uniéndolos a sí, haciéndolos propios con un sentimiento único.

Mas *la libertad no es la espontaneidad* afectada por los objetos y, por ello, afectiva. La *libertad tampoco es la voluntad* que firmemente adhiere a uno o más objetos; sino la parte de la voluntad que *permanece libre ante las presiones de los objetos interiores (instintos) o exteriores*. La libertad significa aquí que parte de la energía o fuerza del espíritu o del psiquismo *no queda aferrada a los objetos queridos*, sino que el sujeto puede retirarla, liberarla de ellos o trasladarla a otros⁵³⁰. La

⁵²⁷ ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. II, p. 60, n. 876.

⁵²⁸ ROSMINI, A. *Filosofía del Derecho*. Padova, Cedam, 1967, VOL. I, p. 64-66. Cfr. EPPLE, E. *Rosmini und sein pädagogisches Gedankengut*. Bonn, Bouvier Verlag, 1957. COBOS, P. *Análisis fenomenológico del concepto de "Bien objetivo" en Rosmini* en AA.VV. *Acti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*. Firenze, Sansoni, 1957, p. 551-565. SCIACCA, M. F. *L'atto moralmente buono secondo il Rosmini* en *Idea*, Roma, 1955, Ott.

⁵²⁹ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*, o. c., p. 159, n. 235.

⁵³⁰ Idem, p. 160-163, n. 237-239. SCIACCA, M. F. *Temas del pensamiento filosófico de Antonio Rosmini* en *Diánoia*, 1957, México, a. III, p. 259-275. GIORGIANNI, V. *L'inviolabilità della persona umana in Rosmini* en *Sophia*, 1950, n. II, p. 223-238.

libertad se hace manifiesta justamente cuando dos amores, dos cosas igualmente queridas se presentan al sujeto y éste debe autodeterminarse por uno de ellos⁵³¹.

Ahora bien, todos los medios que ayudan a la personalización de la persona, a su desarrollo y perfeccionamiento del sí mismo, (en especial a la adquisición de la identidad propia y al dominio de sí mismo, la capacidad de autodeterminación y de reconocimiento libre de lo que la inteligencia conoce), constituyen lo que se llama en un sentido muy general "educación"⁵³². *Educado* no es por tanto sólo el que conoce, el que está instruido, ni el que espontáneamente ama todas las cosas; sino el hombre que está "en potestad de su voluntad", quien se sabe (identidad de sí) y es señor de sí, quien tiene el poder de plegar hacia aquí o hacia allá a su voluntad, y este poder es más radical que los actos de la voluntad y es causa del acto libre, de modo que el hombre es responsable de ese acto y de él mismo como persona que lo hace.

46. Mas el desarrollo de sí, propio del proceso de educación no termina en uno mismo, en un narcisista conocimiento de sí mismo, sino que implica una *indispensable relación social de amor a los demás*⁵³³.

El desarrollo moral -que promueve la educación- implica, ante todo, el deber de la *justicia* hacia los demás, esto es, no intentar quitar a nadie lo suyo contra su voluntad, o sea, reconocer a cada ente, persona o acontecimiento, el ser propio de cada uno. En segundo lugar, implica la *benevolencia*, esto es, querer y ser útiles a los demás, fundamento de la sociabilidad.

Mas la educación termina siendo un proceso de *perfeccionamiento integral* del hombre, que cada hombre debe realizar en sí mismo, y por sí mismo, en relación a los demás; pero con su libre *autodeterminación* y, en consecuencia, no puede ser hecho por otro⁵³⁴.

47. Vivimos en un mundo y en proceso de una socialización que genera una crisis profunda. Se nos educa por seducción y contagio para una vida de placer, intensa y acelerada, sin esperanza alguna puesta en otro mundo. La brevedad de la vida, la aceleración de los tiempos y la carencia de ideales que ofrezcan un horizonte más consolador, generan una vida imbuida de frenesí, de desesperación ante las fantasías vislumbradas como posibles pero no cumplidas.

La frustración de los padres se transmite a los hijos, la rapiña de los ricos y poderosos infecta la ambición de los que le suceden. La corrupción individual y social cunde como reguero de pólvora.

En este contexto, la solución no resulta simple ni sencilla. Las acciones de cambio violentas, sin planificación ni racionalidad, logran destruir momentá-

⁵³¹ ROSMINI, A. *Antropología*, o. c., p. 330, n. 501, p. 380, n. 606-612, p. 400, n. 641.

⁵³² Cfr. DAROS, W. R. *Filosofía de la una teoría curricular*. Rosario, IUNIR, 2004, *Equivocidad de la autonomía y los fines de la educación...* en *Thèmes* (Burdeos, Francia). Revista on line: [http://www.philosophiedudroit.org/Année 2002, VII. Primacia de la autonomía o primacia del otro \(Kant o Lévinas\) en Espíritu, España, 2004, Vol. LIII, nº 130, pp. 213-236](http://www.philosophiedudroit.org/Année 2002, VII. Primacia de la autonomía o primacia del otro (Kant o Lévinas) en Espíritu, España, 2004, Vol. LIII, nº 130, pp. 213-236).

⁵³³ BOURDON, F. *La filosofía dell'amore di A. Rosmini* en AA.VV. *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*. Firenze, Sansoni, 1957, p. 451-460. GUALTIERI, G. *Il sistema filosofico del Rosmini di fronte all'idealismo immanentistico* en *Iustitia*, 1956, n. , p. 107-124. DAROS, W. *El condicionamiento psicológico y su dimensión social en el ámbito de la moral, según Erich Fromm*. Publicado por la *Revista Intersticios* de la Escuela de Filosofía de la *Universidad Intercontinental*. México. 1995, n. 3, p. 67- 84

⁵³⁴ ROSMINI, A. *Compendio de etica*, o. c., p. 183, n. 433, p. 184, n. 435. Cfr. CANGEMI, F. *Presupposti e problemi della pedagogia di A. Rosmini*. Palermo, La Rupe, 1950. MORANDO, D. *La pedagogia di Antonio Rosmini*. Brescia, La Scuola, 1948.

neamente situaciones de privilegio, las cuales volverán luego a reorganizarse en forma reforzada.

48. Solo un lento y sufrido proceso de educación parecería ser la solución para un cambio más humano y equitativo. Más la aceleración de los tiempos y la acumulación de los bienes en siempre menos manos, más poderosas y cínicas, no parece hacer viable esta propuesta y reduce a las personas a centrarse casi exclusivamente en la preocupación por la sobrevivencia.

Como ha sucedido en la historia, los cambios se harán a la fuerza, cuando no haya otra posibilidad, y será del menor grado posible, justificado por la necesidad de seguir viviendo. El instinto de vida frecuentemente se ha conformado con los placeres mínimos de la reproducción y las cadenas, mientras una minoría que ha capitalizado el milenarismo sacrificial de la humanidad cabalga sobre él, con los oropeles y la ilusión de los privilegiados, de los clarividentes, con la ilusión de haber obtenido lo que son y merecen ser por el solo mérito propio.

49. Mas solo una educación en valores superiores a éstos ilusorios podría hacer posible un cambio en el sentido de lo humano. En el pasado, las religiones ofrecieron una escala de valores, que si bien pocos dirigentes religiosos cumplieron, la proponían a los demás como valiosa y fue útil, en parte, para ordenar la vida en un sentido altruista.

Hoy no hay valores, ni menos escala de valores, que se ofrezcan universalmente, con los cuales ordenar las acciones individuales y sociales de todos los individuos. Por ello, las instituciones educativas van a la deriva, sin héroes patrióticos, sin visión en el más allá, sin respeto por el prójimo ni por sí mismas ingresando en el marketing para la sobrevivencia. *Se sacrifica la calidad de vida en función de sobrevivir.* La sobreacumulación de bienes por un lado y por parte de pocos, y la miseria y el deseo de sobrevivencia por parte de muchos, parece que justifican la corrupción, la violencia, las situaciones de indignidad humana.

Si no aprendemos a ser y hacernos humanos nuestra especie estará en vías de extinción. El hombre durante muchos siglos y generaciones fue lentamente aprendiendo la idea de que puede ser humano, pero debe seguir aprendiéndolo.

Le toca a todos los educadores (padres, docentes, sociedad) convencerse y transmitir esta convicción: sólo limitando nuestros derechos y colaborando, inteligente y afectivamente, con los demás, la vida se hace humana. Solo cuando todos y cada uno de nosotros, posibilitemos la emergencia de un tú será posible reconocernos como un *yo, idéntico y moral*; y entonces emergerá el *nosotros*. "El amor es la responsabilidad de un *yo* por un *tú*"⁵³⁵.

Hay que admirar a quienes así lo hacen. Es menester reaprenderlo y volverlo a enseñar a quienes, descuidando los clamores de la farándula -siempre sensual y superficial-, nos escuchan. Los valores que hacen que la vida valga la pena vivirse están presentes (y son los valores que disminuyen la pena del vivir para todos), aunque están frecuentemente ocultos, por los decibeles de la farándula social.

El ser humano y la sociedad humana se construyen. Cuando no nos amamos a nosotros mismos y al próximo -y en nuestra aldea global todos los habitantes del planeta se han vuelto próximos-; entonces, como afirmaba Nietzsche, "cada uno es para sí mismo el más lejano"⁵³⁶.

⁵³⁵ BUBER, M. *Yo y tú*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1967, p. 21

⁵³⁶ NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1995, p. 18.



CAPÍTULO VII

ALGUNAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS ACTUALES SOBRE EL SUJETO Y SU IDENTIDAD Desde una mirada filosófico-biológica a una filosófico-social

Sería interminable e impropio detenernos a considerar todas las perspectivas filosóficas actuales sobre el sujeto y su identidad. En consecuencia nos detendremos brevemente en algunas de ellas, considerando la vigencia cultural de ciertos autores actuales, y optando por una perspectiva marcada que va desde el extremo en el cual el yo es considerado principalmente en el ámbito de lo biológico, hasta las perspectivas que acentúan más bien la construcción social y contingente del yo.

A) El yo como conciencia de sí, una propiedad emergente del cerebro, según John Searle

La conciencia en cuanto fenómeno mental central

1. John Searle⁵³⁷ ha querido criticar y superar las tradiciones dominantes en el estudio de la mente: tanto el "materialismo" como el "dualismo". En esta lucha, ha hecho de la conciencia "el fenómeno mental central"⁵³⁸.

Desde sus supuestos, Searle estima que la filosofía del lenguaje es una parte de la filosofía de la mente. La sintaxis es insuficiente para establecer datos

⁵³⁷ John Searle ha nacido en Denver (Colorado, EE. UU.), en el 1932. Se ha doctorado en filosofía en Oxford, bajo la dirección de John Austin. Ha sido profesor de filosofía de la mente y del lenguaje en la Universidad de California. Entre sus obras principales se pueden citar: SEARLE, J. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New York, Cambridge University Press, 1969. SEARLE, J. *Chomsky's Revolution in Linguistics* en HARMAN, G. (Ed.) *On Noam Chomsky: Critical Essays*. Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1982. SEARLE, J. *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. New York, Cambridge University Press, 1979. SEARLE, J. *Minds, Brains, and Programs* en *Behavioral and Brain Sciences*, 1980, nº 3, 417-457. SEARLE, J. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. New York, Cambridge University Press, 1983. SEARLE, J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, MIT Press, 1992. SEARLE, J. *The Construction of Social Reality*. New York, The Free Press, 1995. SEARLE, J. *The Mystery of Consciousness*. New York, New York Review Press, 1997. SEARLE, J. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York, The Free Press, 1998. SEARLE, J. *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Barcelona, Paidós, 2005.

⁵³⁸ SEARLE, J. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, MIT Press, 1992. SEARLE, JOHN, *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica, 1996, p. 11.

semánticos: se requiere, además, de la mente. La mente, a su vez, se reduce a la intencionalidad o conciencia (cuyo "campo unificado de conciencia"⁵³⁹ produce el yo y la identidad); y ambas -mente e intencionalidad- son propiedades emergentes, o de nivel superior, del cerebro reducibles a "procesos biológicos causados por procesos neuronales de nivel más bajo que tienen lugar en el cerebro"⁵⁴⁰.

2. Searle estima que son falsos tanto el *dualismo* (que sostiene la concepción dual de materia y mente) como el *monismo* (propio del conductismo donde la conciencia es totalmente reducida a la conducta estimulada y causada por factores externos). El dualismo de mente consciente y materia inconsciente pudo ser útil para la investigación científica en la época de Descartes; pero hoy esta concepción se ha convertido en un estorbo, pues sitúa a la conciencia "fuera del mundo físico y, así, fuera del imperio de la ciencia natural"⁵⁴¹.

El *espiritualismo*, por otra parte, es rechazado por Searle, por ser un enfoque anticientífico⁵⁴². Él prefiere partir de un vocabulario nuevo, de la experiencia propia acerca de la conciencia y de los aportes de las ciencias especiales, sobre todo de la biología.

En opinión de Searle, los estudiosos actuales, en su mayoría, niegan la existencia de la conciencia, o bien utilizan una prosa evasiva: a) no la mencionan, b) piensan que no tenemos estados mentales como creencias, deseos, temores, etc., aunque no lo dicen expresamente o los consideran sólo como formas populares de hablar; c) o bien le cambian el nombre a la conciencia y a la mente y se conforman con formas de hablar acerca del modo de funcionar del lenguaje, o prefieren hablar del ordenador humano. En resumen, nos hallamos ante una concepción y tradición materialista, fuertemente vigente, que "es sólida, compleja, ubicua y, con todo, evasiva".

Por el contrario, para Searle, la conciencia un fenómeno mental central.

Supuestos de la concepción materialista de la mente y de la conciencia

3. La *concepción materialista de la mente y de la conciencia* tiene sus supuestos. He aquí algunos de ellos:

- a) El estudio científico de la mente y la conciencia -si pudiese hacerse- es de importancia menor. Es deseable un estudio del lenguaje y del conocimiento, pero sin tener en cuenta la conciencia y la subjetividad.
- b) La ciencia es objetiva, como la realidad misma. La conciencia se define como algo subjetivo, y a la ciencia le interesan los resultados independientes de los sesgos subjetivos.
- c) El mejor método, en consecuencia, consiste en estudiar a la mente como algo objetivo: como conducta objetivamente observable.
- d) Epistemológicamente conocemos al ser humano observando su conducta, no postulando entidades subjetivas.
- e) Lo esencial de la conciencia es la conducta inteligente. Esto implica ver la conexión entre la mente y la conducta. No tiene sentido hablar

⁵³⁹ SEARLE, J. *Libertad y neurobiología*. Op. Cit., p. 80.

⁵⁴⁰ Cfr. SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 126. SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 30. SEARLE, J. *Libertad y neurobiología*. Op. Cit., p. 29.

⁵⁴¹ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 20.

⁵⁴² SEARLE, JOHN, *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 18.

de estados mentales que no sean disposiciones para la conducta: procesos internos causados por procesos externos.

- f) Debemos partir del supuesto que el universo es entendible y no de entidades incognoscibles.
- g) "Las únicas cosas que existen son, en último término, físicas", esto es, opuestas a lo mental.

4. Ante tales supuestos, Searle toma distancia respecto de alguno de ellos.

Ante todo y principalmente, no desea admitir que el último supuesto en sentido tradicional, según el cual la existencia de lo físico genera oposiciones como dualismo-monismo, o mentalismo-materialismo. Él desea admitir que todo en última instancia es físico, pero que esta admisión no debe generar oposiciones sino inclusiones: la conciencia es "sobre todo un fenómeno biológico"⁵⁴³ y lo biológico se incluye en lo físico.

No hay que suponer que lo mental o la conciencia, por ser tales, deben oponerse a lo físico. Searle advierte que *sus propios puntos de vista* no encajan bien con las etiquetas tradicionales. Para él, es claro -y lo repite una y otra vez- que:

"La conciencia es una propiedad emergente, o de nivel superior, del cerebro en el sentido lisa y llanamente inocuo"...

"La conciencia es una propiedad mental y, por lo tanto, física, del cerebro en el sentido que la liquidez es una propiedad de sistemas de moléculas. Si hay una tesis que quisiera mantener en esta discusión es, simplemente, esta: el hecho de que un rasgo es mental no implica que no sea físico; el hecho de que un rasgo es físico ni implica que no sea mental..."

Lo que realmente quiero decir es que la conciencia *qua* conciencia, *qua* mental, *qua* subjetiva, es *física*, y es física *porque* es mental. Todo esto muestra, creo, la inadecuación del vocabulario tradicional"⁵⁴⁴.

Searle desea que se distinga: a) la conciencia, de b) el conocimiento y del conocimiento de sí. La conciencia es simplemente el estado de vigilia en el cual conocemos⁵⁴⁵.

⁵⁴³ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 149. A inicios del mes de marzo de 2003, el científico británico Francis Crick, premio Nobel (1962) con James Watson por el descubrimiento del ADN en 1953, ha sostenido en la revista *Nature* que la conciencia es "una banal fusión de neuronas del cerebro". Estima que "es evidente que la conciencia nace de reacciones bioquímicas del cerebro". Crick reduce la conciencia a los componentes neurológicos del cerebro: esos componentes son lo todo lo que es la conciencia, hasta el punto -sostiene- que un día la humanidad aceptará de que el alma no existe. Se trata de explicaciones epistemológicamente reduccionistas: para un físico, todo se explica desde la física y para un biólogo reduccionista todo se explica con la biología, siendo las otras explicaciones banales, innecesarias o no científicas.

⁵⁴⁴ SEARLE, JOHN, *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 28 y 29. SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 14. Cfr. HARMAN, G. (Ed.) *On Noam Chomsky: Critical Essays*. Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1982.

⁵⁴⁵ "The phenomenon of consciousness, that we are interested in, needs to be distinguished from certain other phenomena such as attention, knowledge, and self-consciousness. By 'consciousness' I simply mean those subjective states of sentience or awareness that begin when one awakes in the morning from a dreamless sleep and continue throughout the day until one goes to sleep at night or

5. Para Searle, "físico" implica *toda forma de ser*, tanto subjetiva como objetiva, tanto material como mental, etc. Por ello, estima que se le debe considerar como un *monista*: No ciertamente como un monista tradicional (como lo fueron los materialismos, los conductismos) que excluían la conciencia de lo físico; él, por el contrario, *la incluye* en lo físico.

A Searle le parece que, aceptar alguna versión del "dualismo", esto es, "del punto de vista según el cual hay dos clases metafísicamente distintas de fenómenos en el universo, los mentales y los físicas", es -como tradicionalmente se ha hecho- encuadrarse en "una teoría sin horizonte esperanzador", pues esto significa "echar por la borda toda la concepción científica del mundo que trabajosamente hemos formado durante cuatro siglos"⁵⁴⁶.

Lo que Searle desea afirmar, pues, se halla en que es necesario admitir como un hecho: a) la existencia de la conciencia y b) que ella no sale del ámbito de lo físico (sino que emerge de la mente, la cual sí tiene una base física) y, por lo tanto, surge de un ámbito del que no puede tener un tratamiento directamente científico.

Puntos de partida de la concepción de Searle

6. Indudablemente que Searle tiene mérito de no desconocer el hecho de que tenemos conciencia, somos conscientes de algunas cosas; tenemos deseos y son siempre deseos de alguien, esto es, de un sujeto -constatable en nosotros mismos- aunque no percibamos exteriormente a otros sujetos como tales, sino a sus manifestaciones.

Searle admite, pues, estos principios o puntos de partida, como si fueran hechos que no es necesario discutir:

- a) La conciencia tiene importancia: No tenemos noción alguna de lo mental aparte de nuestra noción de conciencia⁵⁴⁷.
- b) No toda realidad es objetiva; parte de ella es subjetiva. "Los estados mentales tienen una ontología irreductiblemente subjetiva"⁵⁴⁸. Es un absurdo tratar la conciencia misma independientemente de la conciencia, como si fuese una cosa o una tercera persona.
- c) Puesto que es un error suponer que la ontología de lo mental es objetiva, es un error suponer que la metodología de una ciencia de la mente debe interesarse solamente por la conducta objetivamente observable. Cuando hablamos de la conciencia siempre hay una primera persona, un yo. "El punto de vista de la primera persona es primario"⁵⁴⁹. La mayor parte de la investiga-

falls into a coma, or dies, or otherwise becomes, as one would say, 'unconscious'. Cfr. SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 19.

⁵⁴⁶ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 12-13. Cfr. GASCÓN, H. *La conciencia humana. hacia una educación transpersonal*. Madrid, S. Pablo, 1998.

⁵⁴⁷ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 148. ILLESCAS NÁJERA, M. *Temporalidad y génesis de la conciencia en el proyecto fenomenológico de E. Husserl* en *Revista de Filosofía*, 2000, nº 97, p. 87-113. MARTÍNEZ VELASCO, J. *La conciencia y sus manifestaciones* en *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 2003, nº 150, p. 329-344.

⁵⁴⁸ SEARLE, JOHN, *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 33. Cfr. SEARLE, J. *The Mystery of Consciousness*. New York, New York Review Press, 1997, p. 45. SEARLE, J. *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York, The Free Press, 1998, p. 37.

⁵⁴⁹ SEARLE, JOHN, *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 34. SEARLE, J. *Indeterminacy, Empi-*

ción sobre la conciencia, sobre el sujeto, sobre el yo y la identidad personal, es sobre nosotros mismo aún cuando hablemos de él o de ella. El conductismo ha querido evadir esto y hablar de la primera persona como de "disposiciones para la conducta", o el funcionalismo de "relaciones causales", o bien hoy se habla de "estados computacionales".

- d) Es un error, entonces, suponer que solo conocemos la existencia de los fenómenos mentales en los demás observando su conducta.
- e) La conducta o las relaciones causales que la provocan no son esenciales para la existencia de los fenómenos mentales.
- f) Es inconsistente suponer que todo es cognoscible por nosotros. Nuestros cerebros son los productos de ciertos procesos de evolución. No hay manera de conocer lo que no se puede -porque no hay condiciones de posibilidad- conocer.

La conciencia, un hecho físico

7. Searle estima que la conciencia es una "propiedad emergente del cerebro (*emergent property of brain processes*)" en el mismo sentido que la liquidez del agua es una propiedad emergente del comportamiento de las moléculas de H₂O.

Con la metáfora de la "emergencia" se menciona un hecho: no se da una explicación más allá del hecho. Así como de la fusión de moléculas de hidrógeno y oxígeno emerge el agua, algo al parecer, totalmente distinto a los dos gases de los que procede, del mismo modo, del cerebro emerge la conciencia, algo al parecer distinto del cerebro. Con "emergencia" Searle desea significar que el producto (la conciencia) es *total y causalmente explicado* por los elementos integrados del sistema del cual emerge (del cerebro), aunque no es una propiedad de ninguno de los elementos individuales, ni es un agregado de las propiedades de esos elementos⁵⁵⁰.

Searle considera que no se puede ir más allá de esta constatación, por lo que -en un neto contexto empirista y positivista- excluye cualquier huida y refugio en sugerencias metafísicas. *La conciencia es un hecho físico*, pero el aporte que desea hacer Searle, consiste en sostener que *se la debe incluir entre las cosas que existen y no excluirla o minusvalorarla* como lo hicieron los conductistas o los materialistas del pasado.

Searle sostiene una concepción filosófica realista, según la cual se admite que existen entidades (montañas, moléculas, árboles) "independientemente de nuestras representaciones de ellos". En consecuencia, en sentido ontológico, existen *dos tipos de entidades*: las *objetivas* (como las montañas, cuya existencia es independiente de cualesquiera de los receptores) y las *subjetivas* (como los dolores, cuya existencia dependen de que sean sentidas por los sujetos)⁵⁵¹. Hay entes sujetos y entes objetos.

En sentido epistemológico (esto es, en relación con el valor de los conocimientos), existen *dos tipos de conocimientos*: a) los que poseen rasgos intrín-

ricism, and the First Person en *Journal of Philosophy* 1987, n° 3, pp. 123-146. Cfr. BAUMGARTNER, P. – PAYR, S. (Ed.) *Speaking Minds*. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1995.

⁵⁵⁰ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 30.

⁵⁵¹ SEARLE, J. *The Construction of Social Reality*. New York, The Free Press, 1995. Versión castellana: Barcelona, Paidós, 1997, p. 27, 164.

secos a la naturaleza del objeto (conocimientos objetivos) y b) los que poseen rasgos fundados en los observadores o sujetos (conocimientos subjetivos).

Si bien la conciencia es un hecho biológico, para Searle, no es un hecho biológico sin importancia: él nos da la *subjetividad*, nos posibilita la privacidad, el relacionarnos con nuestros deseos, sufrimientos y problemas. No obstante que la *conciencia sea ontológicamente subjetiva en su ser*, podemos pensarla, realizar enunciados acerca de ella, reducirla epistemológicamente a un objeto mental, sin que deje por ello de ser ontológicamente subjetiva, sujeto. Estos enunciados epistemológicos pueden ser verdaderos o falsos, mientras que la realidad sólo existe o no existe⁵⁵².

8. Por ello, como lo mencionamos, Searle desea distinguir: a) la conciencia, de b) el conocimiento y de la atención.

En algunos estados de conciencia (como el de ansiedad o de nerviosismo), tenemos sólo conciencia. Dado que no tenemos un objeto determinado de consideración, no tenemos un pensamiento. La *conciencia* resulta ser, pues, un estado de ánimo con un conocimiento difuso, sin determinación de ningún objeto preciso.

La conciencia tampoco debe confundirse con la atención. Dentro del campo de la conciencia hay elementos que caen bajo el foco de la atención y otros son periféricos a la conciencia.

Pero, por otra parte, resulta difícil hablar de conciencia sin que se tenga conocimiento alguno. Searle llama *intencionalidad* al conocimiento que se dirige o refiere a un objeto diverso de él mismo (*an intentional state because it is directed at something beyond itself*)⁵⁵³.

La *conciencia* -tener conciencia- parece ser entonces un tipo de conocimiento, un darse cuenta en general, un estar despierto (*awareness*) por oposición a estar dormido; ella es un estado de ánimo sin dirección hacia un objeto, como cuando estamos vagamente deprimidos o alegres. Searle sostendrá que la conciencia es un hecho emergente de lo biológico, aunque distinto de lo meramente biológico, como el agua es distinta del hidrógeno y del oxígeno de los cuales proviene.

“Lo que digo puede parecer casi autocontradictorio: por una parte, defenderé que la conciencia es sólo un rasgo biológico ordinario del mundo, pero también intentaré mostrar por qué encontramos casi inconcebible que deba ser de ese modo”⁵⁵⁴.

9. La conciencia sirve para organizar cierto conjunto de relaciones entre el organismo, su entorno y sus estados internos.

La forma de organización, hablando en general, podría ser descrita como “representación”⁵⁵⁵. Pero la conciencia es ese trasfondo sobre el cual la figura

⁵⁵² SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 28.

⁵⁵³ Cfr. SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 96, 140. Cfr. SANTAMARÍA, A. *La naturaleza semiótica de la conciencia en Infancia y Aprendizaje*, 1997, n° 80, p. 3-17.

⁵⁵⁴ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 97.

⁵⁵⁵ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 118. Cfr. AGUILAR, A. *Cómo estudiar la conciencia: Tres paradigmas de la psicología en Revista Latinoamericana de Psicología*, 2001, n° 1, p. 11-21. BOIX, M.-LLORET QUILES, M. *La conciencia, base del aprendizaje?* En *Cuadernos de Pedagogía*, 1997, n. 254, p. 28-32.

resalta; trasfondo que siempre está presente y casi nunca lo advertimos. Una forma no patológica de la conciencia es un *sentimiento* del yo y termina siempre en alguna forma de organización que constituye *el yo*, la real *identidad*, aunque no es aún la plena identidad personal o idea del yo permanente.

“Quizás lo más importante de todo: tengo un sentimiento interno de aquello a lo que se parece el que me sienta yo, un sentimiento de mí mismo.

Hume pensó que no podía haber tal sentimiento, puesto que si lo hubiese, éste tendría que llevar a cabo una gran cantidad de trabajo epistémico y metafísico que el mero sentimiento no podría llevar a cabo. Pienso que todos tenemos de hecho un sentido característico de nuestra propia personalidad, aunque tiene muy poco interés epistémico o metafísico. No garantiza la `identidad personal`, `la unidad del yo`, o cualquier otra cosa por el estilo. Es justamente como, por ejemplo, siento yo que soy yo”⁵⁵⁶.

El sentimiento del yo tiene capital importancia, porque juntamente con la constatación de los objetos, son fundamentales para construir nuestra visión del mundo⁵⁵⁷.

10. Conciencia no es sinónimo de autoconciencia: ésta implica una referencia a sí mismo (*self-referential consciousness*). Muchas veces conocemos cosas sin referirlas a nosotros mismos o al conocimiento de nosotros mismos. Pero, “en cualquier estado consciente podemos cambiar nuestra atención hacia el estado mismo. Por ejemplo, puedo concentrar mi atención no en la escena que está frente a mí, sino en la experiencia de mi ver esa misma escena”⁵⁵⁸, por lo que del estado consciente se pasa al estado de autoconciencia.

Lamentablemente Searle ha desacreditado, como *poco interesante*, el estudio de la *autoconciencia*, del sentimiento interno de sí mismo y del proceso de representación del mismo.

Una característica de no pocos autores modernos y posmodernos se halla en tildar de *poco interesante* una cuestión cuyo tratamiento y explicación rompería el marco teórico que han adoptado⁵⁵⁹. Lamentablemente, Searle -siendo un doctor en filosofía- prescinde de la milenaria problemática filosófica acerca de lo que es conocimiento y conocimiento consciente o de sí mismo.

11. Resulta, sin embargo, curioso constatar que Searle: a) no niega el hecho de la conciencia -entendida como un conocimiento sin objeto determinado al cual el sujeto consciente pueda referirse-; b) que el estado consciente en el que un sujeto se halla es *subjetivo*, al no tener referencia a un objeto determinado, c) que “*no podemos ver la conciencia*. De hecho, es la misma subjetividad de la conciencia la que la hace invisible de modo relevante”; d) que si bien la conciencia es la

⁵⁵⁶ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 143 y nota 3.

⁵⁵⁷ SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 27.

⁵⁵⁸ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 152.

⁵⁵⁹ Cfr. DAROS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy? Con prólogo de Giovanni Ricci*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999. DAROS, W. *La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 1999, n° 92, p. 229-238. DAROS, W. R. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania, 1997, n. 31, p. 79-96.

“base epistémica más fundamental para capturar la realidad, no podemos alcanzar de ese modo la realidad de la conciencia”⁵⁶⁰.

Es curioso que admitido que la realidad no es solamente objetiva, sino también subjetiva, (que no es solamente lo observable sino también lo inobservable), Searle no postule que en el mundo existen dos formas de ser: la observable y la no observable, la sensible y la no-sensible o metafísica. Ante éste fenómeno, Searle responde que “la metáfora de la introspección se viene abajo cuando la única cosa a observar es la observación misma”⁵⁶¹.

Dicho en otras palabras, la observación no es autorreflexiva (no vuelve sobre sí misma) cuando el objeto a observar no está delimitado. Searle admite que con “la observación podemos estudiar la observación, que con la subjetividad podemos estudiar la subjetividad. No hay ningún problema en ello”. Admite que hay algo (la conciencia) “irreductiblemente subjetivo”; no la niega ni la reduce a una mera capacidad para relacionar como hace Armstrong⁵⁶²; pero esta admisión no le hace postular que la conciencia sea algo espiritual, o entitativamente diverso de lo biológico. Searle estima que es “un prejuicio filosófico suponer que lo mental y lo físico son dos ámbitos distintos” y esto se debe a nuestra ignorancia sobre el funcionamiento del cerebro⁵⁶³.

12. Es notable, pues, como Searle insiste en reducir todo lo mental a lo orgánico y a lo que emerge de él, dando por sentado que todo lo que emerge de lo orgánico se reduce al ser de lo orgánico, y lo orgánico se reduce a lo físico, aunque se manifieste diversamente, como el agua es una emergencia y manifestación diversa del hidrógeno y del oxígeno. Pareciera que Searle se guía por el principio de economía del pensamiento: no hay que explicar con más lo que se puede explicar con menos; o por la navaja de Ockam: No hay que crear entes (supuestos) sin necesidad.

De este modo, todo lo que puede pensarse como *metafísico, espiritual y trascendente es reducido a lo físico*: a la energía cósmica que se manifiesta como materialmente constituida por átomos y regida por la evolución. Desde la perspectiva de la filosofía tradicional, se podría afirmar que nos hallamos aquí ante una reducción de la filosofía a la ciencia, o a una *concepción positivista de la filosofía* donde la filosofía no es más que el resumen y comentario de lo que afirman las diversas ciencias, no quedando para ella ningún objeto específico de su saber. Dicho brevemente y en forma positivista: la ignorancia crea lo misterioso⁵⁶⁴.

13. Searle se atiene a considerar la conciencia como un hecho biológico del cerebro en el ámbito de los sucesos físicos. El clásico *problema de la relación entre cuerpo y mente* (ya no se habla hoy, por cierto de alma o de espíritu, que

⁵⁶⁰ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 108. SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 20.

⁵⁶¹ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 110. Cfr. DENNETT, D. *La conciencia explicada*. Barcelona, Paidós, 1995.

⁵⁶² SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 111. Cfr. ARMSTRONG, d. *The Nature of Mind*. London, Routledge and Kegan, 1980.

⁵⁶³ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 112. Cfr. NOGUERA, J. A. *¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología de John Searle* en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 2002, nº 99, p. 35-60.

⁵⁶⁴ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 113.

parece ser, para Searle, una terminología no científica) se resuelve afirmando que "los procesos cerebrales causan los procesos conscientes"⁵⁶⁵.

Mas esta causalidad de los procesos cerebrales no debe ser entendida como procedente de alguna sustancia o entidad exterior (alma o espíritu, por ejemplo). Se trata siempre y solamente del cerebro (física y biológicamente entendido) considerado en su rasgo de nivel superior del sistema total (*It is just a higher level feature of the whole system*).

Se dan muchos casos en los que algo superior parece surgir de algo inferior y desafiar un axioma de los griegos: "Lo más no puede surgir de lo menos". Según este axioma, por ejemplo, el conocimiento no podía surgir de la sensación, el alma del cuerpo, la vida de lo carente de vida, etc. Sin embargo, un aparente nivel inferior hace emerger un fenómeno diverso de nivel superior: piénsese, por ejemplo, en el estado líquido del agua (que antes, en sus componentes de hidrógeno y oxígeno, era gaseoso), o lo transparente del vidrio (que antes era arena), o en la solidez de una mesa (que antes era un flexible árbol). Las entidades emergen, y por ello, según Searle, no es necesario defender el dualismo (materialismo o espiritualismo, cuerpo o mente); pero tampoco el monismo (todo no es más que materia o cuerpo o sensaciones, o pretender explicar al ser humano solo recurriendo a la conducta, como lo hace el conductismo)⁵⁶⁶. Los estudiosos de la inteligencia artificial, donde la mente es igualada a una computadora, han reducido también monistamente el estudio de la mente al funcionamiento de un programa.

"La mente es al cerebro como el programa es al *hardware* (Johnson-Laird⁵⁶⁷). La inteligencia artificial y el funcionalismo se combinaron, y uno de los aspectos más sorprendentes de esta unión fue la consecuencia de que es posible ser un completo materialista sobre la mente y creer todavía, como Descartes, que el cuerpo no importa nada para la mente. Dado que la mente es un programa de ordenador, y dado que un programa puede ser implementado en cualquier *hardware* (con la única condición de que el *hardware* sea lo suficientemente estable y poderoso para poder ejecutar los pasos del programa), los aspectos específicamente mentales de la mente pueden ser especificados, estudiados y comprendidos sin saber cómo funciona el cerebro. Incluso, aunque alguien sea un materialista, no tiene por qué estudiar la mente"⁵⁶⁸.

Searle critica esta concepción haciendo notar que la mente no se reduce a ser un programa de computadora complejo: éste se reduce a la "pura manipula-

⁵⁶⁵ "All the stimuli we receive from the external world are converted by the nervous system into one medium, namely, variable rates of neuron firings at synapses. And equally remarkably, these variable rates of neuron firings cause all of the colour and variety of our conscious life. The smell of the flower, the sound of the symphony, the thoughts of theorems in Euclidian geometry -all are caused by lower level biological processes in the brain; and as far as we know, the crucial functional elements are neurons and synapses.... The first step in the solution of the mind-body problem is: brain processes *cause* conscious processes".

⁵⁶⁶ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 42, 47.

⁵⁶⁷ Cfr. JOHNSON-LAIRD, P. *The Computer and the Mind*. Cambridge MA, Harvard University Press, 1988. JOHNSON-LAIRD, P. *El ordenador y la mente*. Barcelona, Paidós, 1990.

⁵⁶⁸ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 58.

ción de símbolos formales; las mentes tienen contenidos⁵⁶⁹, entienden ideas, significados. No obstante, para Searle, si bien estos contenidos mentales son ideas, no poseen un ser distintos de los fenómenos naturales y físicos.

La emergencia de lo mental y la conciencia

14. Tanto el monismo como el dualismo, pueden superarse recurriendo a la concepción de la *emergencia de las entidades* en el universo. La metáfora de la emergencia, apoyada en algunos ejemplos, sustituye a lo que en las religiones se llamó el acto de la "creación".

En este contexto, la mente no se reduce al cerebro; no se identifica con él (y, por esto, Searle espera que no se lo tilde de monista): ella es una emergencia del cerebro. La *conciencia emerge del cerebro* y esto no resulta ser un fenómeno raro. No hay ningún obstáculo metafísico ni contradicción lógica, (*there is no metaphysical obstacle, no logical obstacle*) cuando se explica este pasaje, según Searle.

Así como en el clima del empirismo, una sensación es una percepción y es un conocimiento, tratándose de diversos grados de conocimiento, por lo que tampoco existe problema cuando se explica el origen del conocimiento a partir de las solas sensaciones; del mismo modo, no existe problema, para un empirista, cuando afirma que el cerebro produce, causa la conciencia.

15. Searle nos recuerda que, hace un siglo, a no pocas personas les parecía metafísicamente imposible explicar el misterio de la vida recurriendo a los procesos de la mecánica, de la biología y de la química; pero actualmente la bioquímica lo explica perfectamente, hasta el punto que nos preguntamos como antes no se lo explicaban de este modo. El electromagnetismo también era algo misterioso que no podía ser explicado con la concepción newtoniana del universo; pero con el desarrollo de las teorías del electromagnetismo se resolvió toda inquietud, molestia o lamentación metafísica (*the metaphysical worry*).

El problema de la *emergencia de la conciencia* es, según Searle, un problema semejante. Con las teorías de los procesos neurobiológicos, "nosotros convertimos automáticamente este problema en un problema de investigación teórica y científica. Lo hemos sacado del reino de la filosofía o de la imposibilidad metafísica".

16. De esta manera, el filósofo Searle reconoce que, respecto de la conciencia, ha abandonado un problema de filosofía metafísica para atenerse ahora a un problema científico. Searle se atenderá, pues, a ver "los rasgos de la conciencia en cuanto éstos pueden ser explicados con una teoría empírica del cerebro (*an empirical theory of the brain should be able to explain*). Por el contrario, el materialismo o el conductismo niegan algo (la existencia de un yo, de la conciencia, de los deseos) a los que dejan de lado. Es relativamente fácil dejar de lado (o negar su existencia) a lo que no se desea explicar, porque sus principios son insuficientes para explicarlo.

Searle estima que su propuesta filosófica es superadora: no niega ni el cerebro ni la mente, y tampoco los reduce a lo mismo. La intencionalidad (esto es,

⁵⁶⁹ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 24.

el pensamiento dirigido a algo, referenciado con algo) es una entidad distinta del cerebro.

“Cualquier intento de reducir la intencionalidad a algo no mental fracasará siempre porque deja a un lado la intencionalidad”⁵⁷⁰.

17. En el ámbito de la conciencia se da *el yo y la identidad* del sujeto. Para decirlo con más precisión -afirma Searle- hay identidad cuando un organismo puede tener un yo y para esto se requiere: “1) un campo unificado de conciencia; 2) la capacidad de deliberar sobre la base de razones, lo cual entraña no sólo capacidades cognitivas de percepción y memoria, sino también capacidad de coordinar estados intencionales... 3) el organismo ha de ser capaz de emprender y llevar a cabo acciones (en la jerga tradicional, debe estar dotado de ‘volición’ o ser ‘agente’)”⁵⁷¹.

La experiencia real de la acción voluntaria como de la práctica que tenemos de explicar nuestras acciones voluntarias dando razones, hacen necesario suponer “la operación de un yo irreductible no humano”⁵⁷², fundamento para generar la idea de identidad del yo.

Méritos de Searle y observaciones críticas

18. La propuesta de John Searle es una valiente reivindicación de la existencia de la conciencia, del sujeto y de su identidad, contra los que no los admiten, esto es, los sostenedores de las teorías conductistas o de la inteligencia artificial.

Contra estas concepciones y sus reducidas categorías para pensar la realidad humana, Searle *admite como un hecho la existencia del yo y de los deseos conscientes*, como parte de la vida mental de cada persona.

“No *postulamos* creencias y deseos para dar cuenta de nada. Simplemente experimentamos creencias y deseos conscientes”⁵⁷³.

Es un hecho que tenemos un yo, un sentimiento íntimo de lo que somos. Sobre este hecho, construimos epistemológicamente nuestra idea del yo y de nuestra identidad, pero se trata de construcciones sociales.

En este contexto, el yo es pensable dentro del nosotros, dentro de una intencionalidad colectiva⁵⁷⁴. El *yo es una realidad subjetiva*; pero su representación (la idea que nos hacemos del yo y de nuestra identidad) *es un hecho social, compartido y construido*. Los rasgos físicos del yo no son suficientes para hacer de mí un sujeto social con identidad propia: “Tienen que darse una aceptación o un reconocimiento colectivo continuado de la validez de la función asignada”⁵⁷⁵.

⁵⁷⁰ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 64. Cfr. GALÁN F. *La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica* en *Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, p. 258-282.

⁵⁷¹ SEARLE, J. *Libertad y neurobiología*. Op. Cit., p. 80.

⁵⁷² SEARLE, J. *Libertad y neurobiología*. Op. Cit., p. 54.

⁵⁷³ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 72, 75.

⁵⁷⁴ SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 42.

⁵⁷⁵ SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 62. Cfr. LUNTLEY, M. *Contemporary Philosophy of Thought*. Cambridge, Blackwell, 1999. MILLIKAN, R. *How We Make Our ideas Clear*:

Que alguien sea un sujeto respetable que tenga derecho a su identidad, es una creación social colectiva, un valor que no depende sólo de los rasgos físicos⁵⁷⁶.

19. Podemos realizar ahora algunas observaciones críticas a la posición de Searle.

No obstante lo positivo del intento explicativo de Searle, al procurar avanzar más allá de la reductiva posición conductista sobre lo que es la conciencia, el conocimiento y la identidad personal, nos parece que la concepción de este filósofo no escapa de lo que tradicionalmente ha sido *una concepción empirista, positivista*, encuadrada ahora en teorías científicas contemporáneas.

Searle parte de una concepción fundada en teorías actualmente consideradas científicas y no puede trascender ese punto de partida de sus principios.

“Al menos dos aspectos son tan fundamentales y están bien establecidos que ya no son opiniones abiertas para los ciudadanos razonablemente bien educados de esta época; de hecho, son en gran parte constitutivos de la moderna concepción del mundo. Se trata de la teoría atómica de la materia y la teoría evolucionista en biología. Por supuesto, como cualquier otra teoría, podrán ser refutadas por investigaciones posteriores, pero, por el momento, la evidencia a su favor es abrumadora...”⁵⁷⁷

20. No estamos pues ante un filósofo clásico que se pregunta por el ser del conocimiento, o de la persona y su identidad, sino ante una reflexión a partir de los datos de las teorías científicas, por lo que la concepción filosófica de Searle bien puede ser calificada en el *contexto del empirismo y del positivismo*, esto es, ante concepciones que, por principio, se cierran en el contexto de lo percibido sensiblemente y de las consecuencias que podemos sacar de estas percepciones y de teorías científicas.

Aceptado este contexto, las explicaciones de Searle tendrán sentido y consistencia en relación con estos supuestos teóricos. Sus recursos metodológicos se centrarán en la constatación de lo funcional y causal del cerebro. En este contexto, la conciencia se prueba como una emergencia causada por el cerebro. Dado que una cosa (la conciencia) sucede después de otra (la organización cerebral) o no sin ella, Searle da por descontado que luego una sucede causada por la otra y que esto explica todo lo que es posible explicar de la emergencia de la conciencia.

“No conocemos los detalles de cómo los cerebros causan la conciencia, pero sabemos que es un hecho que tal cosa sucede en los cerebros humanos, y tenemos evidencia abrumadora de que también ocurre en el cerebro de muchas especies animales”⁵⁷⁸.

Empirist Epistemology for Empirical Concept en *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*. 1998, nº 72 (2), p. 65-79.

⁵⁷⁶ SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 64.

⁵⁷⁷ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 98. Cfr. ILLESCAS NÁJERA, M. *Temporalidad y génesis de la conciencia en el proyecto fenomenológico de E. Husserl* en *Revista de Filosofía*, 2000, nº 97, p. 87-113.

⁵⁷⁸ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 101. Cfr. GRIFFIN, D. *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*. Cambridge MA, MIT Press, 1981. HOBBS, J. *Matter, Levels, and Consciousness* en *Behavioral and Brains Sciences*, 1990, 13, 4, p.

21. En consecuencia, John Searle estima que puede sostener la tesis de que "la conciencia es un rasgo biológico de los cerebros humanos y de ciertos animales", en el sentido de que la *conciencia está causada por los procesos neurobiológicos*⁵⁷⁹. El cerebro causa la conciencia -afirma Searle- pues una anestesia o un golpe en la cabeza nos pueden hacer perder el estado consciente; o bien, con cierta medicación, se puede lograr que "un paciente recobre la conciencia: esos procesos son procesos causales. Causan conciencia"⁵⁸⁰.

No obstante, esta tesis es, por un lado, relativamente obvia y, por otro, no aclara mucho el problema. La causalidad -ya desde tiempos de Aristóteles- puede ser concebida en forma muy variada: puede darse una *causa eficiente*, una *causa material*, una *causa formal o esencial*, una *causa instrumental*, una *causa final*, etc. En consecuencia, el hecho de que la conciencia acerca de las cosas, como acerca de sí mismo, se acompañe siempre del cerebro o lo requiera, no explica *totalmente* el fenómeno de la conciencia o del pensamiento. El cerebro podría ser considerado una *causa y condición material* necesaria, e instrumental imprescindible, y sin embargo, *podría no ser la causa total* o esencial que explique el hecho del pensamiento y de la conciencia. Por ejemplo, una habitación, sin otro tipo de iluminación, puede requerir que se abra la persiana de la ventana para que se ilumine, pero la persiana no es la *causa total* de la iluminación, pues si realizamos esta operación de noche, la habitación no se iluminará. Análogamente, la conciencia podría requerir el cerebro pero también algo más (que el cerebro -entendido éste como causa instrumental y material- para poder justificarse en lo que ella es): algo distinto del cerebro, mediante el cual, no obstante, ella se hace manifiesta.

22. Por ello, la propuesta de Searle no sustituye la tesis de la posible existencia de un elemento espiritual o metafísico, necesario para explicar el origen del conocimiento, de la conciencia de los entes y del propio sujeto cognoscente⁵⁸¹. Si bien Searle admite que la conciencia, en cuanto es subjetividad, es irreductible a un objeto (y, aunque podamos estudiar la conciencia con la conciencia, el objeto-conciencia no es el sujeto conciencia), no saca de ello la conclusión de que nos hallamos ante dos formas totalmente irreductibles de ser, y no sólo que la conciencia sea una emergencia, un producto causal, de lo biológico.

Para Searle, las teorías de la concepción atómica de la materia y la evolución de la misma hacen innecesario el postulado-Dios. Para Searle, todo procede de lo supuesto en esas dos teorías científicas y estima que su aporte filosófico se halla en sostener que, sin embargo, no todo es lo mismo: un ente que emerge de otro es distinto del que emerge, como el agua lo es de los gases que la componen.

610.

⁵⁷⁹ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 102. Cfr. LURIA, A. R. *Conciencia y lenguaje*. Barcelona, Visor, 1984. AGUILAR, A. *Cómo estudiar la conciencia: Tres paradigmas de la psicología* en *Revista Latinoamericana de Psicología*, 2001, n° 1, p. 11-21.

⁵⁸⁰ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 157. Cfr. ESTANY, A. *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en psicología contemporánea*. Barcelona, Paidós, 1999.

⁵⁸¹ Cfr. ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876. SABASTIÁN GARCÍA, P. *El sentir y la conciencia perceptiva* en *Diálogos*, 1988, n. 52, p. 127-142.

23. Los postulados vulgares, los metafísicos y los teológicos, no son científicos: expresan, según Searle, una forma de sentir. Vulgarmente afirmamos que "calor es lo que yo veo como calor". Cuando, por el contrario, tenemos una causa, por ejemplo, para explicar el calor ya no afirmamos que calor es lo que parece calor a los observadores normales; sino que redefinimos el calor "en términos de las causas subyacentes. Entonces, el calor real se define ahora `en términos de energía cinética de los movimientos moleculares´"⁵⁸².

He aquí, pues, en resumen, el hallazgo de Searle: las filosofías anteriores utilizaron principios no científicos para explicar la conciencia y la propia identidad; hoy utilizamos teorías con principios científicos que hacen caducas las explicaciones filosóficas anteriores. Pero este es, justamente, el planteamiento que hacían los *positivistas*.

Searle estima que él está haciendo un aporte nuevo a la filosofía: no está negando la existencia de las experiencias subjetivas (el calor, el color): simplemente les da un diverso valor y un nuevo ser objetivo, insertándolas en las explicaciones científicas.

"¿Por qué consideramos al calor como reductible y al dolor como no reductible? La respuesta es que lo que nos interesa del calor no es la apariencia subjetiva sino las causas físicas subyacentes. Una vez que alcanzamos una reducción causal, redefinimos simplemente la noción para poder llegar a una reducción ontológica... Pero esta redefinición no elimina del mundo, y no se pretende que elimine, las experiencias subjetivas de calor (o color, etc.). Existen como siempre han existido"⁵⁸³.

La cuestión se ha reducido entonces, según Searle, a un problema de epistemología: al valor de nuestros conocimientos y de nuestros medios para entender la realidad; pero no para entender a la realidad en sí misma que sigue estando allí. Con esas reducciones, (por ejemplo, donde lo mental es reducido a una emergencia de lo biológico), no se elimina la realidad de lo mental: "Simplemente dejamos de denominarlo por medio de los viejos nombres"⁵⁸⁴.

24. En resumen, Searle nos está diciendo que el problema del conocimiento, de la conciencia, del yo o de la identidad personal, es una realidad, cuya comprensión depende del *marco teórico* en el cual nos ubicamos.

Ya no nos encontramos aquí ante un simple empirismo, sino ante *un positivismo y relativismo de la significación*: las cosas no tienen sentido en sí mismas, sino en relación a la teoría con la cual se la piensa. Veamos un ejemplo: el sol es siempre el sol, pero será un planeta en la concepción geocéntrica, y no lo será en la concepción heliocéntrica.

El marco teórico, o el trasfondo dentro del cual las percepciones tienen sentido, es dado por supuesto; es la *condición de posibilidad*⁵⁸⁵, según Searle, para poder conocer y para tener conciencia de las cosas y de sí mismo. La conciencia incluye la categorización (ubicarla en un contexto), como una condición de

⁵⁸² SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 129.

⁵⁸³ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 130.

⁵⁸⁴ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 133.

⁵⁸⁵ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 199. Cfr. SEARLE, J. *The Mystery of Consciousness*. New York, New York Review Press, 1997, p. 57.

posibilidad para tener la experiencia de las percepciones. Para percibir un árbol debo estar familiarizado con árboles. El trasfondo es pues, para Searle, *el resultado de una familiaridad con las cosas que ha dejado de ser consciente* porque ya no es necesario al sujeto; ha dejado de tener un contenido intencional o explícito. Como decía William James, la conciencia desaparece cuando no se la necesita. De este modo, explica, entonces, Searle la condición de posibilidad del conocer: por la experiencia repetida que hace familiar un objeto de conocimiento, experiencia que luego pasa a ser inconsciente. Esa experiencia pasada se convierte en el trasfondo y en lo que capacita para encuadrar todo el conocimiento posterior, e incluso constituye las bases formales de todo lenguaje⁵⁸⁶.

En su fondo, el trasfondo "consta de un conjunto de capacidades mentales"⁵⁸⁷. También en este caso, Searle termina en el contexto del empirismo y positivismo: no ha explicado que es el conocer, sino solo ha postulado que tenemos de hecho capacidades para ello⁵⁸⁸.

Más para un filósofo clásico, lo que habría que explicar consiste en aclarar las condiciones de posibilidad de la primera percepción del hombre y no en las repeticiones de las mismas. ¿Cómo es posible que el hombre conozca? ¿Qué es el conocimiento? En la concepción de Searle, esto queda reducido a los procesos biológicos, lo que equivale a firmar, con el empirismo y materialismo clásico, que el conocimiento es reducido a una sensación o impresión sensorial. De hecho, Searle reduce lo psíquico a lo biológico y esto a lo físico.

Así resume, finalmente, Searle su investigación:

"El cuadro general que emerge es este. Lo único que ocurre en mi cerebro son procesos neurofisiológicos, algunos conscientes, algunos inconscientes. De entre los procesos neurofisiológicos inconscientes unos son mentales, otros no. La diferencia entre ellos no reside en la conciencia, puesto que, por hipótesis, ninguno de ellos es consciente; pero la diferencia reside en que los procesos mentales son candidatos para la conciencia, puesto que son capaces de causar estados conscientes. Y esto es todo. Toda mi vida mental está alojada en el cerebro"⁵⁸⁹.

Desde el punto de vista tradicional -y, de hecho, desde el punto de vista de Searle-, considerarse monista, implica reducir toda la realidad a una sola forma de ser, y -en el caso de Searle- a lo físico, donde lo mental es una emergencia del cerebro, y no tiene un ser metafísicamente distinto de lo físico. De esta manera, Searle estima que puede superar los materialismos y conductismos los cuales no dan lugar a la conciencia en sus investigaciones científicas.

Cabe recordar, sin embargo, que la palabra y el concepto de *monismo* no significa una concepción filosófica que deja algo afuera de ella; sino -desde los inicios de la cultura griega- con la expresión "monismo" (μονος: solo, único) se

⁵⁸⁶ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 148, 183, 191. Cfr. SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 141, 145.

⁵⁸⁷ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 192, 201.

⁵⁸⁸ Cfr. DAROS, W. R. *La construcción de los conocimientos*. Rosario, UCEL, 2001.) DAROS, W. R. *Hacia la construcción del principio del empirismo* en VERITAS (Puerto Alegre - Brasil), 2001, n° 2, p. 309-330.

⁵⁸⁹ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 169.

menciona a la concepción que solo admite un ser o una sola forma de ser. Searle no escapa, pues, a una concepción monista desde el punto de vista ontológico y metafísico. Por un lado, su concepción física de la realidad (en la cual todo se incluye y nada se excluye, ni la conciencia, ni los pensamientos, etc.) es, en verdad, una toma de posición filosófica acerca del *ser de todas las cosas*; es, dicho brevemente, un sistema filosófico que bien podría llamarse *fisicalismo*. Por otro lado, esto lo justifica en nombre de "la concepción científica del mundo"; pero una filosofía que solo admite que: a) los datos de la ciencia son solo los empíricos (o, como sostiene Searle, los datos físicos) y b) la concepción que sostiene que solo el conocimiento científico (que trata del mundo físico y es ciencia natural⁵⁹⁰) posee valor, es un *positivismo fisicalista*. Su posición positivista de atenerse solamente a hechos observables de la ciencia, le hace estar satisfecho con ellos sin necesidad de recurrir a otros supuestos, no biológicos. Acepta pues que "toda nuestra vida consciente está causada por procesos de bajo nivel" (esto es, sinápticos), y que sin embargo ellos no ofrecen material más que para "una idea nebulosa" acerca de la conciencia⁵⁹¹.

Cuando Searle sostiene que la conciencia en tanto "conciencia... es física... y es física *porque* es mental"⁵⁹², indudablemente está manifestando poseer una ontología limitada y una inadecuación de su concepción respecto del vocabulario filosófico tradicional.

En otra concepción filosófica, por ejemplo en la rosminiana, el ser es uno pero en tres formas esenciales de ser: el ser es *realidad* (y dentro de la realidad se hallan los sentimientos y las cosas físicas que inciden en el sentimiento); pero es también *idea* (la idea es el ser inteligible que hace surgir la inteligencia), y ser es finalmente *moral* (en la conducta de los hombres que no niegan lo que conocen, realizando la justicia). La conciencia, pues, existe y es *real como el sujeto humano es real*. Ella es un acto reflexivo del ser humano; requiere de condiciones físicas a través del cerebro; mas este hecho no autoriza a afirmar que ella se reduce a lo físico.

La conciencia humana, además de ser real en cuanto acto reflexivo de un sujeto, es, en su objeto, ideal (posee ideas), hasta el punto que tener conciencia (conocer reflexivamente) sin conocer algo (un objeto conocido mediante una idea) resultaría ser absurdo.

B) Desde el yo y el cerebro a aprender a ser un yo, según K. R. Popper

De hecho, somos conscientes de nosotros mismos

25. Carlos Raymundo Popper (1902-1994), en su obra -de coautoría con el biólogo John Eccles- *El yo y el cerebro*, parte describiendo la biología del cerebro pero también del hecho de que no solo estamos vivos, sino que además "todos

⁵⁹⁰ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 20. Cfr. DAROS, W. *Introducción a la epistemología popperiana*. Rosario, Conicet, 1998.

⁵⁹¹ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 18.

⁵⁹² SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 28 y 29. Cfr. HARMAN, G. (Ed.) *On Noam Chomsky: Critical Essays*. Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1982.

nosotros somos conscientes de ser un yo⁵⁹³. Somos conscientes de la identidad del yo a lo largo de considerables períodos de tiempo y a través de rupturas en nuestra autoconciencia, debidas a períodos de sueño o de inconciencia. Una señal de esta conciencia del yo se halla en que somos conscientes de nuestra responsabilidad moral por nuestras acciones.

Si nos referimos al origen de la conciencia, Popper comparte la hipótesis evolucionista, según la cual, de la interacción del Mundo 1 (físico, y en concreto, del hidrógeno y del helio de los que surgieron los demás elementos) y el Mundo 2 (mundo psicológico, subjetivo), "emerge" el Mundo 3 (mundo de las ideas discutibles, de las teorías, del mundo de la conciencia del yo y de la muerte)⁵⁹⁴.

"Comparto con los materialistas o fiscalistas no sólo el hincapié que hacen en los objetos materiales como paradigmas de realidad, sino también la hipótesis evolucionista (*but also the evolutionary hypothesis*)... No podemos menos que admirar que la materia pueda superarse a sí misma de esta forma produciendo mentes (*wonder that matter can thus transcend itself producing mind*), propósitos y objetivos perseguidos conscientemente"⁵⁹⁵.

No obstante, Popper reconoce que, desde un punto de vista epistemológico, la teoría evolucionista es notablemente débil: "Nunca nos suministra una explicación plena de lo que se genera en el transcurso de la evolución".

Con una cierta actitud positivista (admitiendo sólo lo que afirman las ciencias), Popper conjetura que la conciencia se ha desarrollado a partir de la no-conciencia: "No sabemos nada más acerca de ello". La mente autoconsciente es "muy claramente el producto del cerebro humano". Mas, Popper, al decir esto, sabe muy bien que está diciendo muy poco, y está muy deseoso de subrayar que no podemos decir mucho más. "No es, en todo caso, una explicación y no debe tomarse como tal"⁵⁹⁶.

26. Se ha escrito mucho sobre el problema de si se puede o no observar el propio yo. Según Popper, este problema está mal planteado, porque no observamos nunca desde el vacío, sino desde conocimientos conjeturados previos acerca del problema que consiste en saber quienes somos.

⁵⁹³ POPPER, K. – ECCLES, J. *The Self and the Brain*. Berlin, Springer-Verlag, 1977. *El yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1982, p. 114. Cfr. DAROS, W. *El criticismo popperiano como prolongación del criticismo kantiano en Orden y desorden. La crítica kantiana. Quintas jornadas nacionales de filosofía*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1981, p. 275-286. Daros, W. *La ciencia como pensamiento crítico según Carlos R. Popper en Sapientia*, Bs. As., 1982, Vol. 37, nº 143, p.21-34. DAROS, W. *El concepto filosófico de 'ciencia' según Popper en Rivista Rosminiana*, 1983, F. III, p. 257-271. DAROS, W. *Concepción popperiana del aprendizaje*, publicado en la *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, nº 61, 1988, p. 55-69. DAROS, W. *Dos tipos de sociedad y de aprendizaje en la concepción de Carlos Popper en Revista Española de Pedagogía*. (CSIC). Madrid, Año 45, 1987, p.543-560.

⁵⁹⁴ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 17-18, 622. POPPER, K. *Universo abierto*. Madrid, Tecnos, 1984, p. 195. POPPER, K. *Saggi Sulla Teoria della Mente Umana*. Roma, Armando, 1994, p. 19. POPPER, K. *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos, 1974, p. 148 y 267. Cfr. DAROS, W. R. *Introducción a la Epistemología Popperiana*. Con prólogo de Darío Antiseri (Rosario, Conicet-Cerider, 1998, p.74).

⁵⁹⁵ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p.12. Pág. 11 en la edición inglesa.

⁵⁹⁶ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 629.

“¿Cómo obtenemos autoconocimiento? Sugiero que no es por autoobservación, sino convirtiéndonos en un yo y desarrollando teorías acerca de nosotros mismos. Mucho antes de que alcancemos conciencia y conocimiento de nosotros mismos, normalmente nos hemos hecho conscientes de otras personas, usualmente de nuestros padres”⁵⁹⁷.

Iniciándonos en el conocimiento de nosotros mismos

27. Popper sugiere que el conocimiento de nosotros mismos -que nuestra conciencia del yo o autoconciencia- comienza a desarrollarse por medio de otras personas. “Del mismo modo que aprendemos a vernos en el espejo”.

El niño, como los pueblos primitivos, comienza suponiendo que todas las cosas son vivientes, hasta que esta teoría queda refutada por la pasividad de las cosas. Las personas son lo más importante en el medio del niño y, gracias a su interés por ella, “acaba por aprender que también él es una persona”. Primero el niño ve a los demás como sujetos (relativamente permanentes) de acciones y luego se ve a él mismo como autosujeto, autoidéntico a pesar de la variedad de las acciones.

Quede claro, sin embargo, que este proceso no podría darse fácilmente sin el lenguaje.

28. Para ser un yo, hay que aprender mucho; entre otras cosas, el sentido del tiempo (al menos del ayer y del mañana, del día y de la noche) y del espacio. Porque la idea del yo implica la idea de permanencia y ésta requiere la del transcurrir del tiempo.

Según Popper, el sí mismo no es un “yo puro” (“*The self is not a `pure ego`*”), previo a la experiencia. El yo no está antes de la experiencia.

“Pienso que ser un yo es resultado en parte de disposiciones innatas y, en parte, de la experiencia, especialmente de la experiencia social... Un niño que crezca en aislamiento social no conseguirá alcanzar una plena conciencia de sí”⁵⁹⁸.

Lo genético es visto por Popper con capacidades emergentes, apto para trascenderse a sí mismo (*the material genetic basis transcends itself*) y para lograr lo mental y cultural, sin ninguna intervención especial (por ejemplo, de Dios o de un alma espiritual)⁵⁹⁹.

El cerebro se desarrolla mediante la actividad exigida por problemas; y la adquisición de la conciencia del yo es una respuesta a la pregunta hipotética acerca de quien hace algo cuando el sujeto es quien lo está haciendo. Más aún, hablando en general, se puede afirmar que *la conciencia es la resultante de un proceso evolutivo, emergente, al servicio de la vida*, bajo la presión de la selección

⁵⁹⁷ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 124.

⁵⁹⁸ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 124.

⁵⁹⁹ Popper no niega, sin embargo, la necesidad de hipótesis metafísicas -consideradas solo como hipótesis- en cuanto nos dan una imagen del mundo (*a general picture of the world*) y en cuanto pueden ser guías preparatorias para programas de investigaciones científicas (Cfr. POPPER, K. – ECCLES, J. *The Self and the Brain*. O. C., p. 442).

natural⁶⁰⁰. Desde que aparece la vida en el universo, ella misma exige solucionar los problemas para sobrevivir y expandir la vida, utilizando instrumentos para ello (como, en el hombre, el cerebro y el lenguaje). Popper conjetura que el cerebro humano y la mente humana evolucionaron o se desarrollaron en interacción con el lenguaje (*the human brain and the human mind evolved in interaction with language*). En el niño recién nacido, hay "tendencias (*tendencies*)" que lo llevan a desarrollarse hasta ser una persona consciente de sí misma (*a person conscious of himself*)⁶⁰¹.

"¿Cómo ha emergido el cerebro? Tan solo podemos hacer conjeturas. La mía es que fue la emergencia del lenguaje humano la que creó la presión selectiva bajo la cual ha emergido el córtex cerebral y, con él, la conciencia humana del yo"⁶⁰².

Individuación, conciencia de sí e identidad propia

29. La emergencia de la conciencia del yo supone anteriormente la tendencia a la individuación. No todos los vivientes tienen esta tendencia: hay organismos, como las lombrices que si bien constituyen individuos, se pueden dividir en dos o más individuos. Las esponjas no tienen sistema nervioso ni carácter individual. Mas el proceso de evolución parece ser que avanzó en la línea del proceso de centralización de funciones e individuación.

Dicho en otras palabras, la base de lo que será el yo es el individuo.

"La individuación parece ser uno de los mejores caminos para establecer un instinto orientado a la defensa y a la supervivencia: me parece fundamental para la evolución del yo"⁶⁰³.

30. La materia sólida, como los cristales, son sistemas cerrados respecto de las partículas materiales de las que constan, aunque están abiertos al flujo de energía. Los organismos, por el contrario, son sistemas abiertos: aunque por un período corto permanezcan cerrados, intercambian energía y partículas materiales, esto es, poseen un metabolismo.

"El yo que cambia permaneciendo él mismo, parece basarse en el cambiante organismo individual que, a pesar de ello, mantiene su identidad individual"⁶⁰⁴.

No cabe duda que los organismos son sistemas con autocontrol, y algunos de ellos mantienen un equilibrio dinámico. La unidad de la experiencia y la unidad del yo parecen ser consecuencia de la individuación biológica.

⁶⁰⁰ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 33.

⁶⁰¹ POPPER, K. – ECCLES, J. *The Self and the Brain*. O. C., p. 46, 11, 111.

⁶⁰² POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 34.

⁶⁰³ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 128. Cfr. AINSWORTH, S. Et al. *There is more than one way to solve a problem* en *Learning and Instruction*, 1998, n° 2, p. 141-158.

⁶⁰⁴ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 128. Cfr. AA.VV. *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As., Edic. Cinco, 2000.

31. Si consideramos, con Kant, que la persona es un sujeto responsable de sus acciones; es psicológicamente consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos, entonces un niño no es aún psicológicamente una persona ni posee identidad. La persona y la conciencia de sí se construyen lenta e históricamente: es un logro posterior y más valioso. El cuerpo está, pues, antes que la mente, pero ésta y la conciencia de sí o de la propia identidad, no emergen sino sobre la base del cerebro.

No obstante, podemos perder, por lesión, parte del funcionamiento cerebral sin que perdamos nuestra integridad mental. No podemos, pues, identificar el cerebro con la mente. *El yo y el cerebro están relacionados, pero su relación no es demasiado estrecha ni mecánica.* Es un error suponer, de entrada, que haya una distinción entre el cuerpo y la mente: "Deberíamos comenzar más bien con la *persona integrada*"⁶⁰⁵.

Funciones del yo y beneficios de la identidad personal

32. En la opinión de Popper, el yo es el timonel del cerebro y no a la inversa. El yo es el ejecutante "cuyo instrumento es el cerebro". El yo toca el cerebro, en cierta manera, del mismo modo que un pianista toca el piano⁶⁰⁶.

El sujeto humano es muy activo y realiza acciones muy complejas y diversas. Pero él actúa sobre conocimientos heredados inconscientes, incorporados a nuestros genes, seleccionados por evolución⁶⁰⁷.

Es necesario, pues, distinguir *dos tipos de conocimientos*: los del mundo 2 (la facultad de conocer, los conocimientos inconscientes, subjetivos, instintivos) y los del mundo 3 (contenidos que conscientemente se ponen a discusión). El conocimiento de sí mismo es un conocimiento del mundo 3: implica un contenido que se adquiere, sobre el que se reflexiona conscientemente y que es sometido a evaluación social, y que permanece no obstante las variaciones que padecemos.

Nuestra conciencia no es sin embargo un flujo constante, sino que ella se centra en cada momento en los aspectos pertinentes a la situación. Forma parte de nuestra autoidentidad el saber dónde estamos en el espacio y en el tiempo, relacionando el pasado con el presente y el futuro, con los fines que nos proponemos, etc. La autoconciencia aparece como la función del sujeto, de *unidad centralizada, con la cual se autopilotea o conduce.*

La autorreflexión es la emergencia que constituye la conciencia plena, y parece estar ligada tanto al cerebro como a la función descriptiva del lenguaje.

33. *El yo, no obstante, no se confunde con la conciencia*: ésta es la reflexión del sujeto sobre sí mismo, en un acto que llamamos de autoconciencia y que no es permanente.

"Aunque la conciencia se ve interrumpida por períodos de sueños, consideramos que nuestro yo es continuo. Ello indica que no identificamos nece-

⁶⁰⁵ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 130, 133, 134. Cfr. CRUZ, M. *Hacerse cargo. Sobre la responsabilidad e identidad personal*. Bs. As., Paidós, 1999.

⁶⁰⁶ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 557.

⁶⁰⁷ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 136. Cfr. DAROS, W. *La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal en Estudios Filosóficos*. Valladolid, 1996, n. 128, p. 75-126.

sariamente el yo con la conciencia, pues hay `partes` inconscientes del yo. La existencia de tales `partes`, sin embargo, normalmente no perturba lo que todos conocemos (sugiero) como unidad y continuidad del yo⁶⁰⁸.

No obstante esta interrupción de la conciencia, no perdemos la *identidad propia*, dada por la continuidad del yo.

La mayoría de lo que hacemos permanece inconsciente o subconsciente, y como en un iceberg, lo que emerge en la conciencia es una mínima parte. Hay un tipo de memoria, entendida como capacidad de recordar lo pasado, el cual es inconsciente, si bien puede traerse a la memoria si quisiéramos. "Esta disposición inconsciente es la que confiere al yo su continuidad de un momento a otro en sus estados normales de vigilia"⁶⁰⁹.

Esta posibilidad para recuperar lo inconsciente es una "memoria productora de continuidad". Ya el filósofo Henri Bergson, en 1896, la llamaba memoria pura y, según él, existía como una entidad puramente espiritual. Popper solo admite, como conjetura plausible, "que la memoria productora de continuidad no está perfectamente almacenada ni en la mente ni en el cerebro"⁶¹⁰.

34. Como epistemólogo que es, Popper considera el cambio del sujeto sobre el modelo del cambio de las teorías científicas.

En el nivel científico, hay descubrimientos que significan cambios revolucionarios en la forma de entender un problema; pero estas nuevas ideas entran en interacción con las antiguas. Las ideas conservadoras tratan de repetirse y así conservar las ideas; las ideas creadoras intentan cambiarlas.

En realidad, la conciencia del propio yo no es una repetición de lo que hemos hecho (tendencia conservadora), sino una constante reconstrucción de lo que somos. Nuestra memoria -que nos da como resultado la idea de permanencia e identidad de lo que somos- es *una construcción, al presente*, de lo que podemos recordar del pasado. Nuestra memoria no es algo pasivo y mecánico, sino un proceso presente de aprendizaje y construcción de lo que somos.

"Se aprende no solo a percibir y a interpretar las propias percepciones, sino también a ser una persona y a ser un yo"⁶¹¹.

Identidad real e idea de la identidad propia

35. Aprender a ser un yo implica aprender a adquirir la unidad del sujeto en un doble sentido: 1) *unidad acción* (un solo sujeto real permanente capaz de realizar diversas acciones que recaen sobre diversos objetos: oír, ver, sentir, pensar, etc.); 2) *unidad de memoria del yo* (una idea del sujeto capaz de unir las ideas del pasado, el presente y el futuro o los proyectos del mismo sujeto).

Este segundo "yo es un objeto teórico, y su unidad es una teoría"⁶¹². Se da, pues una unidad y permanencia real, y una unidad y permanencia ideal; y de

⁶⁰⁸ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 146. Cfr. FREUD, A. *El yo y los mecanismos de defensa*. Bs. As., Paidós, 1993.

⁶⁰⁹ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 147.

⁶¹⁰ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 160. Cfr. GALÁN F. *La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica* en *Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, p. 258-282.

⁶¹¹ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 57, 123.

ellas se derivan una *identidad real* (perteneciente al Mundo 2 o vivido) y una *idea de identidad propia* (perteneciente al Mundo 3 o de las ideas, teorías, interpretaciones), posibilitada por la autorreflexión y el lenguaje.

Mas con referencia a la identidad, Popper parece no distinguir suficientemente: a) la identidad real -la permanencia del sujeto de acciones y pasiones- de una persona, b) con el yo (que expresa la conciencia del sujeto que se expresa). Por ello, puede afirmar que la interrupción de la conciencia, no hacer perder la identidad propia, dada por la continuidad real del sujeto, que Popper confunde con el yo.

C) La hermenéutica del sujeto según Michel Foucault: El yo como el cuidado de sí mismo.

La filosofía clásica fue una reflexión sobre la constitución del sí mismo

36. En la concepción de Michel Foucault⁶¹³, el papel del intelectual no consistía en decir a los demás lo que hay que hacer, ni el modelar la voluntad de los demás: se hallaba en cuestionar, a través de los análisis, las evidencias y postulados de su tiempo, en asombrarse de las familiaridades admitidas y en reproblematicar los sentidos.

El enfoque de Foucault, generalmente considerado un psicólogo, posee un talante filosófico, preocupado como está por "la genealogía de los problemas"⁶¹⁴. El conocimiento es en realidad un conocimiento de los principios (*αρχαι*), un conocimiento arqueológico. El saber tradicional es un saber de opiniones (*δοξαι*) que sólo describe lo que constata, fragmentariamente.

La filosofía clásica es el ámbito propicio para la reflexión sobre la constitución del sí mismo.

"La filosofía es el conjunto de los principios y de las prácticas con los que uno cuenta, y que se pueden poner a disposición de los demás, para ocuparse adecuadamente del cuidado de uno mismo y del cuidado de los otros"⁶¹⁵.

37. Un medio para hacer arqueología se halla en la hermenéutica, en la búsqueda de los sentidos de lo problemático.

⁶¹² POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 555.

⁶¹³ Miguel Foucault (1926-1984) nació en Francia en el seno de una familia de médicos. Estudió filosofía en París. Se graduó presentando una tesis sobre historia de la locura en la época clásica que se publicó en 1962. Después de enseñar en la universidad de Clermont Ferrand, y en la de Paris VIII (Vincennes), fue elegido miembro del Colegio de France en 1970 donde se desarrolló en el ámbito de la historia de los sistemas de pensamiento. Cfr. DELEUZE, G. *Foucault*. México, Paidós, 1986.

⁶¹⁴ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata, Altamira, 1996, p. 12. FOUCAULT, M. *La hermenéutica del sujeto*. Bs. As., FCE, 2002. El texto que aquí utilizamos ha recibido diversas traducciones y versiones. Cfr. FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II: Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984. FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. Vol. 3: *La inquietud de sí*. Bs. As., Siglo XXI, 1991, Cap. 2: *El cultivo de sí*. Pág. 38.

⁶¹⁵ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 58. Cfr. FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. México, Paidós, 1996. FOUCAULT, M. *Defender la sociedad*. Bs. As., FCE, 2000.

Aquí nos interesa la hermenéutica del sujeto y de su identidad. En este contexto sucede un fenómeno curioso: nosotros los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos, como afirmaba Federico Nietzsche⁶¹⁶.

Conócete a ti mismo y cuídate a ti mismo

38. Foucault consideraba que la cuestión del sujeto se ha planteado, en la antigüedad, bajo dos aspectos complementarios: como “conócete a ti mismo” y como “cuídate a ti mismo, o bien ocúpate de ti mismo” (επιμελεομαι).

“Ocuparse de uno mismo no constituye simplemente una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, en el sentido estricto del término, sino que... este principio se ha convertido, en términos generales, en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral”⁶¹⁷.

Preocuparse por uno mismo significa una forma de dirigir la mirada: desplazarla desde el exterior, desde el mundo, desde las cosas, desde los otros, hacia uno mismo. Es una mirada sobre la práctica de la subjetividad.

El yo desarrolla tecnologías en su construcción y éstas no excluyen un aspecto de disciplina, de uso racional de los placeres y, complementariamente, el cultivo de prácticas por las cuales el sujeto se preserva a sí mismo, moderando sus fuerzas para alcanzar el autodomínio⁶¹⁸.

39. El problema del sujeto y de su identidad es un problema de espiritualidad, considerada como reflexión filosófica.

La filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar los límites y condiciones del sujeto a la verdad y sus cuestionamientos. Por ello, a esta forma de proceder bien se le puede llamar un *ejercicio de espiritualidad*: se trata de la búsqueda, de la práctica, de las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad⁶¹⁹.

La búsqueda de sí mismo tiene, en la antigüedad, tres etapas

40. Mas esta búsqueda de sí mismo como sujeto e identidad, que es un proceso de espiritualidad, requiere: a) que el sujeto, para acceder a la verdad, se transforme a sí mismo en algo distinto; b) esta transformación es una ascesis

⁶¹⁶ NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1995, p. 17. Cfr. AMEIGEIRAS, A. *Epistemología y realidad social. Los desafíos del paradigma hermenéutico en Cias*, 1994, n. 430, p.5-16. ORTIZ-OSÉS, A. *La nueva filosofía hermenéutica: hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona, Anthropos, 1986.

⁶¹⁷ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 36. Cfr. FOUCAULT, M. *Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto* en AA.VV. *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta, 1986, p. 36. FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 48. FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II: Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984, p. 59.

⁶¹⁸ Cfr. BRITOS, M. *Michel Foucault: La construcción del sujeto* en AA.VV. *Éticas del siglo*. Rosario, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 1994, p. 15. MALLEA, G. *Foucault: Hacia la ética* en AA.VV. *Foucault y la ética*. Bs. As., Biblós, 1988, p. 124.

⁶¹⁹ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 39.

(ασκησις: ejercicio de dominio de sí); c) sólo entonces la verdad ilumina al sujeto: "La verdad es lo que ilumina al sujeto"⁶²⁰.

El hallazgo de la verdad y de la identidad propia no es, pues en la antigüedad, un mero conocimiento, sino algo que perfecciona el ser mismo del sujeto y lo transfigura.

Ahora bien, resumiendo los datos de la historia, podríamos afirmar que la búsqueda de sí mismo tiene, en la antigüedad, tres etapas:

A) La primera etapa es la socrático-platónica donde se formaliza una idea antigua: el hombre debe despreocuparse del trabajo manual y dominar sus pasiones, si quiere llegar a conocer con verdad, especialmente la verdad acerca de quien es, lo cual le da un inicio de dominio sobre sí mismo y sobre los demás (preparación para el poder político). Ama plenamente quien cuida de sí y de los otros desinteresadamente, como el maestro cuida de su discípulo. Pero el buscar saber y cuidar de sí *no es algo egocéntrico*, sin relación con los demás o en relación exclusiva con uno mismo: se trata de una relación dietética (cuidado del cuerpo); de economía (cuidado de la casa y de la actividad social); de erótica (cuidado en el amor); de gobierno de sí (cuidado para poder gobernarse y gobernar en la ciudad).

"En Platón era necesario ocuparse de sí mismo para ocuparse de los otros, y si uno salvaba a los otros se salvaba a sí mismo. La salvación de los otros era como una recompensa suplementaria a la actividad que se ejercía obstinadamente sobre uno mismo"⁶²¹.

B) La segunda etapa es la edad de oro -según Foucault- de la búsqueda existencial y del cuidado de sí mismo: el Estoicismo (siglo I y II). La práctica del endurecimiento ante el dolor, de la ubicación de sí mismo ante el cosmos y los demás, darán una dimensión social a la búsqueda de sí mismo.

"La práctica de uno mismo entra en íntima interacción con la práctica social o, si se prefiere, con la constitución de una relación de uno para consigo mismo que se ramifica de forma muy clara con las relaciones de uno mismo con el otro (Cfr. Séneca)"⁶²².

Más luego esta preocupación por sí mismo, por uno mismo "se convierte en un fin que se basta a sí mismo", sin que la preocupación por los otros se convierta en el fin último ni tampoco en el baremo que permita valorar la preocupación por uno mismo. El *sí mismo* se convierte en el objetivo definitivo y único de la preocupación por sí mismo: comienza entonces la era de la decadencia moral y

⁶²⁰ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 40. Cfr. ROR MARLONE, K. – FRIEDLANDER, St. *The Subject of Lacan: A lacanian reader for psychologist*. Albany, State University of N.Y., 2000. BUGOSI, T. *El Evidente velado. Metafísica antrópica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996.

⁶²¹ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 68. Cfr. FOUCAULT, M. *Redes del poder*. Bs. As., Almagesto, 1991. GUIDO, I. *El yo minimalista y otras conversaciones. Mi Foucault*. Bs. As., Biblioteca de la Mirada, 2003.

⁶²² FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 60. Cfr. RAMÓN GARCÍA, J. *Teoría crítica en Ciencias Sociales: Conocimientos, racionalidad e ideología* en *Revista de Ciencias Sociales*, 1998, n° 80, p. 61-76. NOBLE, T. *Social theory and social change*. London, Macmillan, Press, 2000.

social, de la *absolutización de sí mismo*. La salvación, para el griego y el romano, termina estando en uno mismo y se caracteriza por la serenidad, la felicidad, la ausencia de conflictos. El yo, encontrándose, se ha aislado y ha logrado una jerarquización de las cosas (ataraxia: ausencia de preocupaciones) y una autarquía (autosuficiencia).

C) En la tercera etapa de la búsqueda de sí mismo, en la antigüedad, hallamos el paso de la ascesis filosófica pagana (ensimismamiento, ubicación social austera y dominio de sí) al ascetismo cristiano (marcado por el alejamiento del "mundo", de los demás, con prescindencia social; esto es, por la *anacoresis* cristiana -αναχωρησις: práctica del retiro de los lugares públicos-. Siglos IV y V). *El sí mismo cuenta entonces sólo ante Dios*, entendido como *renuncia a sí mismo y un retorno a Dios*, donde el alma se encuentra verdaderamente a sí misma. La búsqueda de la verdad de sí mismo se convierte en la búsqueda de la transformación del sujeto. La verdad queda absorbida por la espiritualidad y el deseo de salvación.

"La ascesis es menos una renuncia que un modo de lograr algo; la ascesis no resta sino que enriquece, sirve como preparación para un futuro incierto, para poder resistir a lo que venga. Y en esto consiste la formación ascética del sabio: el atleta antiguo es el atleta de la espiritualidad, un atleta de lo que va a ocurrir. Por el contrario, el atleta cristiano debe enfrentarse a sí mismo considerándose su propio enemigo y superarse"...⁶²³

41. La *Modernidad*, por el contrario, tiene su inicio -en el contexto de la búsqueda de la identidad- cuando el conocimiento se separa de la necesidad de la ascesis (ejercicio de austeridad y dominio) para que el individuo sepa quien es.

Ahora para que el sujeto se conozca a sí mismo, se le pedirá solamente conocimiento, sin que su ser de sujeto tenga que ser modificado. Ahora, en la Modernidad, el sujeto actúa sobre la verdad, la crea, sin que la verdad actúe sobre el sujeto.

42. Mas, retornando al pensamiento clásico, y en línea con él, cuando alguien quería ocuparse de uno mismo, por sí mismo, debía preguntarse: ¿Quién soy?

Esta pregunta, no obstante, solo iniciaba un proceso que podía desembocar en la sabiduría, en la generación de una persona cultivada, que se separa de hecho de la masa y de la práctica cotidiana.

El buscar la propia identidad, el saber quien es uno mismo, no era un camino en contra de la ignorancia de sí, sino del equivocado conocimiento de sí.

En coherencia con el mensaje clásico, no importaba, pues, el conocimiento de sí mismo, en sí mismo, sino como una tarea pedagógica de búsqueda de sí mismo para el perfeccionamiento de sí mismo.

"Más que de la formación de un saber se trata de algo que tiene que ver con la corrección, con la liberación que da la formación de un saber... Convertirse en algo que nunca se ha sido, tal es, me parece, uno de los elemen-

⁶²³ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 86, 105. Cfr. ERIBON, R. *El infrecuente Michel Foucault*. Bs. As., Edelp, 2004.

tos y uno de los temas fundamentales de esta práctica de uno sobre sí mismo”⁶²⁴.

El otro es indispensable en la práctica de uno mismo

43. El mensaje clásico nos dice que “el otro es indispensable en la práctica de uno mismo” si éste busca saberse. El “otro” es indispensable como ejemplo (como modelo de comportamiento); como ejercicio de capacitación (transmisión de saberes); como ejercicio del desasosiego (de ponerse al descubierto).

El “otro” es mediador de mi salida de mí mismo para llegar a mí mismo, constituido como sujeto que descubre su identidad. El otro me ayuda a recuperarme de la estulticia: de la recepción absolutamente acrítica de mí mismo, de mi dispersión en el tiempo, de una existencia que transcurre sin memoria ni voluntad de sí. Estulto “es aquel que cambia sin cesar su vida”. El *stultus* no se quiere a sí mismo ni a los otros⁶²⁵.

“El cuidado de sí es éticamente lo primero, en la medida en que la relación con uno mismo es ontológicamente la primera”⁶²⁶.

44. El hombre moderno y contemporáneo, al no tener claro lo que es y lo que éticamente puede llegar a ser y debe ser, cambia constantemente de rumbo. Al no haber cuidado de sí, tampoco hay cuidado de los otros. Fácilmente entonces el uso del poder se desborda y convierte en abuso del poder: en imposición de cargas a los otros para el logro de las propias fantasías, apetitos y deseos. El buen soberano, por ejemplo, es aquel que pudiendo ejercer poder sobre sí, puede gobernar el poder de los otros; en caso contrario, solo puede tiranizarlos, como él es tiranizado por sus deseos a los que no puede dominar.

El conocimiento de sí no es tan importante en sí mismo, cuanto como medio para tomar decisiones éticas justas. El conocimiento de sí mismo es entonces el fundamento para que cada ser humano tenga una adecuada relación con los demás.

“El que cuida de sí hasta el punto de saber exactamente cuáles son sus deberes como señor de la casa, como esposo o como padre, será también capaz de mantener con su mujer y sus hijos la relación debida”⁶²⁷.

45. El sujeto no es una sustancia fija “ni siempre idéntica a sí misma”. El sujeto humano es una forma de ser históricamente condicionada. En cada persona se establecen formas de relaciones diferentes, formas de conocimientos diferentes, y ellas constituyen históricamente al sujeto. La identidad propia no se adquiere en el

⁶²⁴ FOUCAULT, M. *Herменéutica del sujeto*. O. C., p. 52. Cfr. FOUCAULT, M. *Omnes et singulatim in La vida de los hombres infames*. Bs. As., Altamira, 1992, p.284. DREYFUS, H. Y RABINOW, P. *Habermas y Foucault. Qu' est-ce que l'âge d'homme en Critique*, 1986, 471, p. 857.

⁶²⁵ FOUCAULT, M. *Herменéutica del sujeto*. O. C., p. 56. Cfr. HERNÁNDEZ, J. *Racionalidad Herменéutica en Estudios de Filosofía*, 1995, nº 12, p. 93-106.

⁶²⁶ FOUCAULT, M. *Herменéutica del sujeto*. O. C., p. 104. Cfr. GOLDSTEIN, J. (Ed.) *Foucault and the Writing of History*. Oxford, Blackwell, 1994, p. 237-252.

⁶²⁷ FOUCAULT, M. *Herменéutica del sujeto*. O. C., p. 105. Cfr. GARCÍA CANAL, M. *El loco, el guerrero y el poeta. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*. México, Plaza Valdés –UNAM. 1990.

vacío sino en relaciones -de conocimiento y de poder- históricas individuales y sociales.

“Lo que he intentado mostrar es cómo, en el juego interior de una determinada forma de conocimiento, el sujeto mismo se constituía en sujeto loco o sano, delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas...”⁶²⁸

Mas sea cual fuere la situación en que se desarrolla el ser humano, parece ser que la necesidad de buscar la propia identidad y cuidar se sí mismo es una tarea de filosofía crítica de la que nadie puede prescindir; es una tarea fundamental para contrarrestar los fenómenos de dominación del hombre para con otro hombre. Por ello, en los momentos de dominación se buscará que el hombre abandone esa tarea, se despreocupe de ella, y sea seducido y se entregue a otros juegos menos exigentes.

“La filosofía en su vertiente crítica -y entiendo crítica en un sentido amplio- ha sido precisamente el saber que ha puesto en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera fuese la intensidad y la forma que adoptan -política, económica, sexual, institucional, etc.-. Esta función crítica de la filosofía se deriva hasta cierto punto del imperativo socrático: *Ocúpate de ti mismo*, es decir, *fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo*”⁶²⁹.

Tanto más debe hoy el hombre cuidarse de su sí mismo cuanto las fuerzas de poder que constituyen la sociedad intentan etiquetarlo y dominarlo. En parte, la historia de la locura, del enfermo, del encierro, de los hospitales y de la medicina, la sociedad punitiva o de consumo ronda en torno a apoderarse del hombre en tanto sujeto social y expropiarle el yo y sus decisiones. Los estudios de Foucault sobre la locura tienen estrecha relación con el tema de la identidad, con la subjetividad íntima del ego y la objetividad tan apreciada en la época moderna⁶³⁰.

Esto nos recuerda que el yo, en su aparente aislamiento, no es una entidad autosuficiente; sino que adquiere su sentido y asignación siendo parte de un sistema social, económico, y de poder⁶³¹.

⁶²⁸ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 108. . Cfr. FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. Bs. As., Altamira, 1996. FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bs. As., FCE, 2002.

⁶²⁹ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 125. Cfr. FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1979. FOUCAULT, M. *Genealogía del racismo*. Bs. As., Altamira, 1992. DAROS, W. R. *La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1999, n° 92, p. 229- 238.

⁶³⁰ Cfr. GROS, F. *Foucault y la locura*. Bs. As., Nueva Visión, 200. P. 34.

⁶³¹ El presente trabajo no se propone tratar este interesante objeto de estudio tan tratado por Foucault. Cfr. FOUCAULT, M. *Historia de la locura en la época clásica*. México, FCE, 1999. FOUCAULT, M. *La vida de los hombres infames*. Bs. As. Caronte, 1996. FOUCAULT, M. *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. México, Siglo XXI, 1999. FOUCAULT, M. *Los anormales*. México, FCE, 2001.

D) Yo y Tú según Martín Buber: El yo como descubrimiento en el otro y por el otro

46. Martín Buber⁶³², dentro de una concepción socialista-humanista-bíblica del problema político judío de su época (llamado sionista), por un lado insistía en la unidad inseparable de tierra, pueblo y tareas; y, por otro, siempre estuvo convencido que alguien es persona en la medida en que *convive e incluye* a los otros en una comunidad, y por ello, fue uno de los grandes propulsores del experimento social de los *kibbutz* en Israel.

“La gran comunidad no es la unión de los que piensan igual -escribió- sino la auténtica vida en común de hombres de naturaleza similar o complementaria, pero con distintas posiciones. La comunidad es la superación de la *alteridad* en la unidad viva. No se trata de un concepto formal y mínimo, sino de una conciencia de la relación real del otro con la verdad: la ‘inclusión’. Lo que se requiere es que cada uno se haga responsable en la vida por los demás. No borrar los límites entre grupos, círculos y partidos, sino reconocer comunitariamente la realidad común y someter a prueba la responsabilidad común”⁶³³.

47. La idea de construir una verdadera comunidad entre judíos y árabes, inclusiva no exclusiva, no tuvo muchos seguidores, por lo que Buber debió seguir un camino solitario y doloroso en Palestina.

En este contexto, la vida no le parecía una meseta abierta y segura, sino un desfiladero estrecho “donde no existe la certeza de verdades metafísicas, pero donde uno puede confiar en la autenticidad de un encuentro que deriva en el conocimiento del contacto mutuo sin la certeza del conocimiento objetivo”⁶³⁴.

Se oponía, pues, tanto al individualismo (donde nadie se preocupa por el otro) como al colectivismo (donde te imponen las ideas del otro): él deseaba la vida en la comunidad.

Lo primordial es la relación

48. El hombre no es una cosa, como una piedra que está allí. El hombre es un ser de relaciones: Él es en esas relaciones.

⁶³² Martín Buber es posiblemente el filósofo judío más significativo del siglo XX. Nació en Viena en 1878 y murió en Jerusalén en 1965 a los 87 años. Se doctoró en filosofía en 1904. En 1933, es expulsado de su cátedra universitaria en Frankfurt, y en 1938 se exiló en Palestina, donde es nombrado profesor de sociología en la Universidad Hebrea. De sus muchas obras literarias, religiosas y filosóficas, nos detendremos en *Yo y Tú* escrita en alemán (*Ich und Du*). Esta obra fue escrita, en su primera versión, en el apogeo de la primera guerra mundial (1916); en 1919 escribió un segundo borrador de la misma; finalmente la publicó en 1923. Aquí tendremos presente la versión castellana de 1967, que reproduce la versión alemana de 1956.

⁶³³ FRIEDMAN, M. *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martín Buber*. Bs. As., Planeta, 1993, p. 217, 239, 259. Cfr. TALLON, A. *Person and community. Buber's category of the between* en *Philosophy Today*, 1973, nº 17, p. 62-83.

⁶³⁴ FRIEDMAN, M. *Encuentro en el desfiladero*. O. C., p. 262. Cfr. SCHILPP, P. – FRIEDMAN, M. (COMP.) *The Philosophy of Martin Buber*. London, Cambridge University Press, 1967.

"En el comienzo es la relación"⁶³⁵. Las relaciones primordiales son dos: Ante todo, la relación Yo-Tú. La otra relación primordial es Yo-Ello, donde el Ello puede ser remplazado por Él o Ella.

Esas relaciones no son meros conceptos, sino que *indican el ser*, hasta tal punto que no hay yo sin tú o sin ello y viceversa.

49. El reino del Ello es el ámbito de las cosas. Las cosas no existen propiamente: están para otros, como medios, pero no son para ellas mismas: no poseen identidad para sí mismas. Cada Ello confina con otros Ellos. En la relación Yo-Ello, nuestra vida entra en relación con la naturaleza, de una manera oscuramente recíproca y está por debajo del nivel de la palabra. Podemos hablarle pero no nos responde.

Por el contrario, quien dice Tú está, al mismo tiempo, poniéndose como un Yo: establece una relación constitutiva del reconocimiento de las personas.

El Tú es una persona y como tal no lo puede reducir a un objeto o Ello.

"Puedo abstraer de él el color de su cabello, o el color de sus frases, o el matiz de su bondad. Estoy sin cesar obligado a hacerlo. Pero cada vez que lo hago deja de ser *Tú*"⁶³⁶.

50. Del hombre a quien llamo Tú, no se tiene un conocimiento empírico. El conocimiento empírico me da experiencia, pero la experiencia empírica reduce el Tú a una cosa o Ello⁶³⁷.

La relación Yo-Tú es primordial, es fundante de la vida humana. De la relación Yo-Tú no hay experiencia sino *encuentro*: "Aquí está la cuna de la verdadera vida"⁶³⁸.

La experiencia nos da partes de las cosas: las ubica en un tiempo, en un lugar, bajo algún aspecto. Al experimentar, yo salgo hacia las cosas, las observo, las mido, las peso.

Por el contrario, el Tú no es experimentado: el Tú viene a mí como una gracia o don y se lo recibe en su totalidad o se lo convierte en Ello.

"Me realizo al contacto del *Tú*; al volverme *Yo*, digo *Tú*. Toda vida verdadera es encuentro"⁶³⁹.

La relación con el *Tú* no es una mera relación de conocimiento; sino una relación personal, esto es, de toda la persona. El *Tú* se me presenta, pero soy yo quien entra en relación directa con él. Así, la relación comporta ser elegido y elegir, y es a la vez acción y pasión⁶⁴⁰.

⁶³⁵ BUBER, M. *Yo y Tú*. Bs. As., Nueva Visión, 1967, p. 24. FRIEDMAN, M. *Martín Buber theory of knowledge* en *The Review of Metaphysics*, 1954, n° 8, p. 264-280.

⁶³⁶ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 15. Cfr. VIRASORO, R. *Dios, hombre y mundo en la filosofía del Martín Buber* en *Universidad* (Santa Fe), n° 38, p. 53-76.

⁶³⁷ BUBER, M. *El eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre relación y filosofía*. México, FCE, 1993, p. 95. Cfr. SÁNCHEZ MECA, D. *Martín Buber. Fundamento existencial*. Barcelona, Herder, 1984, p. 94.

⁶³⁸ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 16. Cfr. BUBER, M. *El eclipse de Dios*. O. C., p. 56.

⁶³⁹ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 18. Cfr. BABOLIN, A. *Essere e alterità in Martín Buber*. Padova, Gregoriana, 1965.

⁶⁴⁰ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 85. Cfr. AZENBACHER, A. *Die Philosophie Martin Buber's*. Viena, Schendl, 1965.

51. La relación Yo-Tú, si es auténtica, es siempre personal, sin que se interponga ningún sistema de ideas, ningún esquema o imagen previa.

Entre el Tú y el Yo no se interponen ni fines, ni placeres, ni anticipación. Todo medio es un obstáculo: el encuentro es directo, sin medios, o no es encuentro con un Tú: un encuentro entre personas⁶⁴¹.

Con el Tú, surge la presencia, el presente. Cuando el Yo se relaciona con el Ello, las cosas se convierten en objetos y pasan al pasado.

Relación de amor

52. La relación Yo-Tú es una *relación de amor*, que no se confunde con el tener sentimientos.

“Los sentimientos acompañan al hecho metafísico y metapsíquico del amor, pero no lo constituyen... A los sentimientos se los “tiene”; el amor es un hecho que “se produce”. Los sentimientos habitan en el hombre, pero el hombre habita en su amor...”

El amor es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*⁶⁴².

Si el amor se reduje a un sentimiento solamente, sería siempre subjetivo y parcial; por el contrario, hay algo igual en todos los que aman: la responsabilidad por el Tú, por todos los Tú; “pide y exige una cosa tremenda: *Amar a todos los hombres*”.

El amor implica reconocimiento del otro: un *Yo* que reconoce a un *Tú* que se le presenta. La identidad surge como una idea *adecuada* que nos hacemos de la realidad de nuestro yo en el transcurso del tiempo. Por ello, puede darse una idea falsa de la propia identidad. Cuando el *Yo* está gigantescamente hinchado, se convierte en un yo que estima que lo posee todo, lo hace todo, lo logra todo: “Este *Yo* es incapaz de decir *Tú*”⁶⁴³.

53. Mas la vida humana no es siempre tan romántica, ni es una serena constatación de nuestra identidad. Con frecuencia nos enneguecemos y odiamos: “El odio es por naturaleza ciego”, aunque está más cerca del amor que de la indiferencia.

El mundo, en que vivimos, casi todo *Tú* se torna invariablemente en *Ello*, cuando perdemos la inmediatez del *Tú*. El *Tú* se convierte en un objeto entre objetos; quizás en el objeto principal, pero un objeto en todo caso. La presencia, la intuición pasa en breve tiempo y luego la convertimos en objeto descomponible, clasificable, objetivable; “pero el lenguaje objetivo nunca capta más que un jirón de la vida real”⁶⁴⁴.

Por cierto que la humanidad, en sus inicios, vivió relaciones de violencia. Casi no podemos saber como fue el hombre primitivo, mas algo de lo que él fue lo

⁶⁴¹ BUBER, M. *¿Qué es el hombre?* México, FCE, 1974, p. 149.

⁶⁴² BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 21. Cfr. VOGEL, M. *The concept of responsibility in the thought of Martin Buber* en *Harvard Theological Review*, 1970, n° 63, p. 159-182.

⁶⁴³ BUBER, M. *El eclipse de Dios*. O. C., p. 163. CASAS, m. *Martín Buber en Eidos*. *Revista de Filosofía*. 1969, n° 1, p. 28-51.

⁶⁴⁴ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 24. Cfr. HORSTEIN, L. *Narcisismo. Autoestima, identidad, alteridad*. Barcelona, Paidós, 2000.

advertimos en los primeros años de los niños. El niño proyecta la vida en todo lo que le rodea: todo está vivo para él; todo se convierte primeramente en un Tú, antes incluso de saber que él es un Yo. La humanidad, como un niño pequeño saciado, movía sus manos hacia el vacío, procurando encontrarse con alguien infructuosamente.

Pero ese tender la mano del niño y de la humanidad primitiva es un índice del Yo (que aún se ignora como Yo) frente al Tú innato. El niño no ve cosas: tiende a un Tú desde el nacimiento.

La identidad singular

54. El *Yo* surge, como un elemento singular, cuando se descompone de la experiencia primaria *Yo-afectante al Tú* y *Tú-afectante al Yo*.

El Tú y el Yo, divididos, se convierten en objetos. El Yo-Tú es una relación primordial, directa; aparece antes de que el Yo se conozca a sí mismo. Por otra parte, el Yo-Ello, solo es posible "una vez efectuado el aislamiento del yo"⁶⁴⁵.

La palabra Yo-Ello es la expresión de la separación, de la distinción entre sujeto y objeto. El ser personal y actual sólo se destaca poco a poco: la identidad personal se construyen en la interacción con los demás.

55. Tenemos pues la siguiente secuencia: 1) Tú, 2) Yo, 3) Ello. El yo parece surgir como un *Tú* que lo acompaña siempre. La identificación es primeramente una proyección sobre el Tú, luego casi igual a Tú exterior y finalmente un Yo idéntico a sí mismo.

"El hombre se torna un *Yo* a través del *Tú*. Aquello que lo confronta desaparece y los fenómenos de la relación se condensan o se disipan. En esta alternación, la conciencia del compañero que no cambia, del *Yo* se hace más clara y cada vez más fuerte... Es la conciencia gradual de lo que tiende hacia el *Tú* sin ser el *Tú*. Pero se afirma con una fuerza creciente hasta que el lazo se rompe y el *Yo* se encuentra, como en el espacio de un relámpago, en presencia de sí mismo, como si se tratara de un *Tú* extraño; pero pronto retoma posesión de sí y desde entonces se ofrece conscientemente a la relación"⁶⁴⁶.

Entonces surge la palabra primordial del *Yo*. El *Yo* ya no es un *Tú* en el cual se proyecta y se ignora a sí mismo; tampoco es un *Ello*, un objeto como todo otro objeto. Ahora, *en la conciencia de sí*, en la posibilidad de adquirir su propia identidad, el *Yo* es un *Ello* de un *Yo*. El *Yo* se ha hecho un objeto de consideración para sí mismo: se ha vuelto sobre sí y se ha objetivado: "Se ha vuelto en cierto modo un *Ello* para sí".

56. Ahora el yo, destacado, emerge transformado. El yo puede ahora encarar, dar la cara y tomar posesión de todo *Ello*, formando la tercera palabra primordial.

El *Yo*, distinto del *Tú* y del *Ello*, colocado ante las cosas, es un observador. Pero *frecuentemente se vuelve miope*: toma la lupa y las observa de cerca;

⁶⁴⁵ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 28. Cfr. CHARME, S. *The two I-Thou relations in Martin Buber's Philosophy* en *Harvard Theological Review*, 1977, n° 70, p. 161-183.

⁶⁴⁶ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 35.

minuciosamente, las cataloga, sin ningún sentimiento de exclusividad, perdiendo el sentido del *Tú*.

Ahora el *Yo* ve las cosas como suma de cualidades; dispone de las cosas en el tiempo y espacio, en conexión causal, con medida y peso. Ahora el *Yo* hace del *Ello* su "verdad": lo puede observar, "se deja captar, pero no se te entrega".

El *Ello* ordenado se convierte en cosmos ("hermoso"), en mundo ("limpio"); pero apenas si merece confianza porque continuamente fluye y adquiere otro aspecto: se desvanece cuando, mediante un concepto, lo retienes, pierde su realidad. El *Ello*, "por el favor de sus apariciones y por la solemne melancolía de sus partidas te reconduce hasta el *Tú*... Nada hace para conservarte en vida; sólo te ayuda a atisbar la eternidad"⁶⁴⁷.

57. El hombre no puede vivir sin el *Ello*, pero quien vive solo con el *Ello*, no es un hombre. Después de la experiencia con el *Ello*, el *Yo* descubrirá nuevamente la necesidad del *Tú* y un nuevo aspecto del *Tú*: su no reducción al *Ello*. El *Tú* es lo no comprometido en la cadena de causas: es el libre.

"Sólo el *Ello* puede ser dispuesto dentro de un orden. Cuando las cosas dejan de ser nuestro *Tú* para tornarse en nuestro *Ello*, las cosas se convierten en coordinables. El *Tú* no conoce ningún sistema de coordinación"⁶⁴⁸.

Entre el *Tú* y el *Yo* surge el espíritu. El espíritu es el verbo. Es el hombre el que está en el lenguaje: como el lenguaje, el espíritu "no está en el *Yo*, sino entre *Yo* y *Tú*". No está como sangre que corre, sino como aire que respiras. El hombre vive en el espíritu cuando sabe responder a un *Tú*⁶⁴⁹. El mismo hombre ha hecho del espíritu un medio de goce para sí mismo.

Hacia la identidad: el sí mismo

58. De aquí la melancolía al vivir y la grandeza del hombre, porque con la respuesta -cualquiera sea- encadena el *Tú* al *Ello*. Así es como nacen el conocimiento, las obras, las imágenes y símbolos.

Cuando el hombre se pregunta y se responde comienza a nacer el sí mismo, el *Tú* y el *Ello* para el *Yo* confrontados. El *yo* separado de ambos y hecho momentáneamente *Ello*.

El *Yo* tornado *Ello*, conciencia de sí, puede experimentarse, utilizarse en tanto *Ello*. Sirve para orientarnos y para conquistarnos. Allí, en la conciencia de sí, el verbo se ha hecho vida y esta vida es enseñanza.

"Los sentimientos no producen la vida personal. Poca gente lo sabe aún"⁶⁵⁰. La vida personal está en el sí mismo, en la *identidad*, en el *Yo* que frente a un *Tú* se advierte diverso, aunque relacionado; y siente amor, no libertad de sentimientos.

⁶⁴⁷ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C, p. 39. SELIGMAN, P. *A new look at Buber's philosophy of man* en *Studies in Religion*, 1974, n° 4, p. 129-136.

⁶⁴⁸ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C, p. 37, 40. Cfr. POMA, A. *Il pensiero di Martin Buber* en *Filosofia*, 1978, n° 29, p. 479-501.

⁶⁴⁹ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C, p. 45-46. Cfr. RIVERA DE VENTOSA, E. *Temática fundamental del pensamiento de Martín Buber* en *Análisis y crítica*, 1968 (Salamanca), n° 15, p. 3-13.

⁶⁵⁰ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C, p. 51.

El *Yo*, conociéndose -viéndose a sí mismo- puede ser el amo de sí mismo. Entonces, aunque la maquinaria de la vida económica se ponga a zumbiar de manera insólita y con aires de superioridad, tiene la muerte en el corazón. La economía pretende ser la heredera del Estado (del *Ello* hecho institución); pero sabe que no hay nada que heredar allí fuera de la tiranía del *Ello*, frente a un *Yo* que quiere ser *Él* mismo (esto es, un *Yo* que sabe objetivamente de sí).

59. El sí mismo, como un espíritu, como un *Yo* que se habla, sólo se encuentra verdaderamente cuando actúa directamente por sí mismo; cuando puede encararse con el mundo que se abre a él, "ese mundo al cual libera al mismo tiempo que se libera a sí mismo"⁶⁵¹.

Pero para encararse con el mundo, es necesario ser sí mismo: conservar en sí la semilla de lo que se es, la *identidad*, el ser de la identidad, el ser del "Yo soy".

"Es en ese dominio de la subjetividad en el que el *Yo* adquiere conciencia, al mismo tiempo, de su conexión y de su separarse. La subjetividad genuina solo puede desprenderse dinámicamente, como la vibración de un *Yo* en el interior de la verdad solitaria... La persona se torna consciente de sí misma como participante en el ser, como coexistente y, por lo tanto, como ser. El individuo adquiere *conciencia de sí como siendo así y no de otro modo*. La persona dice: "Yo soy"⁶⁵².

Más adviértase que el *Yo* no es primeramente conciencia de sí y de su identidad, sino el sujeto viviente y actuante. "El *Yo* del *ego cogito* cartesiano no es la persona viva", sino ya la conciencia de sí, a la cual reduce todo el hombre. El *Yo* viviente se distingue de la idea del *Yo*, de la conciencia del yo que se "dobla sobre sí misma" y hace emerger la conciencia"⁶⁵³.

El camino del hombre es el camino hacia el reconocimiento de sí mismo, de lo que es, de su identidad. "El retorno a sí mismo es en la vida del hombre el inicio del camino, el siempre nuevo inicio del camino humano". El conocimiento de sí mismo es el inicio del camino, el punto de partida; pero no es la meta del hombre. "Es necesario conocerse, pero no preocuparse de sí"⁶⁵⁴.

La persona toma posesión de su sí mismo, el individualista se preocupa de sí, de autodiferenciarse, de apropiarse el mundo"⁶⁵⁵.

E) La identidad social del hombre americano y argentino (L. Zea y J. Ortega y Gasset)

⁶⁵¹ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 57. Cfr. BLUMENFELD, W. *La antropología filosófica de Martin Buber y la filosofía antropológica*. Lima, Santa Rosa, 1951.

⁶⁵² BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 71.

⁶⁵³ BUBER, M. *El eclipse de Dios*. O. C., p. 65.

⁶⁵⁴ BUBER, M. *Il cammino dell'uomo*. Magnano, Qiqajon, 1990, p. 23, 50. Cfr. PUCCIARELLI, E. *El hombre como ser dialógico en Martin Buber*, en *Revista Davar*, 1965, n° 106, p. 28-42.

⁶⁵⁵ BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 71. Cfr. SCHULWEIS, H. *The Personalism of Martin Buber* en *The personalist*, 1952, n° 33, p. 131-144.

La identidad del ser americano

60. El mexicano Leopoldo Zea (1912-2004), realizando una relectura de autores latinoamericanos, ha estimado que lo típico del pensamiento filosófico, en estas latitudes, no ha consistido en filosofar en abstracto sobre la naturaleza del hombre. La *identidad del americano* la construye el americano sobre lo concreto y cotidiano.

“Si algo caracteriza a la preocupación por lo americano es, precisamente, esta conciencia de la accidentalidad de nuestra cultura y nuestro ser”⁶⁵⁶.

El europeo comienza a filosofar buscando el principio universal de las cosas y de los hombres. Los pensadores americanos creen ser como todos los hombres -como el hombre universal- porque está preocupado por lo concreto y temporal. Lo concreto, la diversidad de lo concreto, manifiesta la esencia de lo humano, su realidad y humanidad concreta “que la pretendida universalidad del pensamiento europeo negaba a otros hombres”. El europeo, buscando al hombre en su esencia universal, perdía de vista a los hombres concretos.

61. La conciencia de lo universal no es más que la conciencia de lo humano en sus situaciones concretas. Lo esencial de la filosofía queda salvada, pues, en el americano sin que se pierda lo concreto.

“El problema de la filosofía en América es precisamente la conciencia de que su existencia es una existencia marginal”⁶⁵⁷.

Los europeos, comenzando por Hegel, no han podido ver en iberoamérica más que primitivismo, y han puesto en duda la humanidad del iberoamericano. América sajona, por el contrario, fue considerada rápidamente el futuro de la cultura europea. Muchos europeos, aún hoy, al hablar de América, solo se refieren a los Estados Unidos de Norteamérica, los cuales parecen encarnar la imagen ideal de la convivencia social y del confort material.

62. Latinoamérica, por el contrario, durante casi todo el siglo XX, ha sido considerada como un pueblo aletargado, sin madurez, blando, en la etapa evolutiva del reptil, fuera del círculo geográfico de lo importante que sucedía en el mundo.

El filósofo alemán Keyserling consideró a latinoamérica como un impávido contemplador de la Madre Tierra.

“Toda la intelectualidad autóctona es pasiva, e impasibles los rostros. La expresión impenetrable, sorda y ciega, pero al mismo tiempo, acechante y preñada de amenazas, que allí muestran muchos más hombres de los malvados que puede haber; refleja la mirada de los anfibios y los reptiles de aquel continente. Hasta el espléndido entusiasmo que a veces estalla con volcánica violencia en el hombre sudamericano, tiene algo de reptil. Semeja el brusco impulso del anaconda real, que después de lanzarse en un salto formidable vuelve

⁶⁵⁶ ZEA, L. *La esencia de lo americano*. Bs. As., Pleamar, 1971, p. 16. Cfr. ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1986, p. 13.

⁶⁵⁷ ZEA, L. *La esencia de lo americano*. O. C., p. 19. Cfr. ZEA, L. *Filosofía latinoamericana*. México, Trillas, 1997.

en el acto a su entumecida apatía. Y la primera vez que allí encontré hombres de aspiraciones espirituales surgió espontáneamente en mi imaginación... el símbolo primordial mexicano: la serpiente alada⁶⁵⁸.

63. Latinoamérica está enfocada en la Madre Tierra, aletargada, y *no llega a tomar conciencia de lo que ella es para ella misma* y, por lo tanto, a tener identidad. Los hombres que, con heroísmo, forjaron su independencia fueron pocos; se educaron en su mayoría en Europa o absorbieron sus ideas, y fueron prontamente si no exiliados, olvidados. El resto siguió lidiando, intermitentemente entre ellos cuando se los molestaba y se deseaba removerlos de su lugar.

Latinoamérica ha parecido a los pensadores europeos un pueblo joven, un nuevo mundo, "con un infantilismo orgánico incurable", según la expresión de Antonello Gerbi⁶⁵⁹. Raramente -si exceptuamos a algunos pocos intelectuales- los europeos hicieron un intento por comprender a los latinoamericanos -menos aún, por cierto a los africanos, más cercanos a ellos pero sin tantos inmigrantes-; lo que les interesó fue lo que pudieron llevarse de estas tierras, como ya la afirmaba Cristóbal Colón, y a veces, con el pretexto de civilizarnos y dejarnos a cambio ideas religiosas⁶⁶⁰.

No es raro entonces pensar que la identificación del latinoamericano ha sido tarea difícil. Se le abrían dos caminos: o aceptarse como vencido, o imitar al vencedor por su poder pero envilecido por su mezquindad. La tercera vía, la más dura, consistía en *crear en su propio valer, en crear o revivir la virtud de vivir*, no los valores de los hombres "cultos" europeos. Y eso es lo que hizo la mayoría callada de los latinoamericanos, *viviendo en sus humildes chozas la alegría del sol diario*, sin dejarnos grandes escritos o monumentos para recordación de su grandeza y cultura. Aquí yace *la identidad oculta* del latinoamericano, que tanto fastidia al europeo o al norteamericano que la tilda de indolente e improductiva⁶⁶¹.

No hay ser que no tenga su identidad propia, como no hay A que no sea igual a A; quien no la ve es porque -cegado con la suya- no puede ver la ajena, o viéndola, la niega como tal. Pizarro y Cortez -paradigmas de los conquistadores- no vinieron a contemplar las antiguas civilizaciones indias, sino a llevarse sus riquezas, con astucia, violencia y sangre, en nombre de la civilización europea. Difícilmente el latinoamericano podría identificarse con ellos, a no ser los que desearan ser como ellos.

64. Pareciera que Norteamérica siempre supo lo que era y lo que quiso ser. Los padres fundadores norteamericanos vinieron buscando libertad, queriendo dejar el yugo religioso inglés y deseando construir sus propias formas de vida sin imitar a nadie. Los conquistadores de América Latina, por el contrario, estaban

⁶⁵⁸ KÉYSERLING. *Meditaciones sudamericanas*. Madrid, 1931. Cfr. ZEA, L. *La esencia de lo americano*. O. C., p. 23.

⁶⁵⁹ Cfr. GERBI, A. *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*. Lima, 1946.

⁶⁶⁰ Cfr. De IMAZ, L. *Sobre la identidad iberoamericana*. Bs. As., Sudamericana, 1984, p. 71.

⁶⁶¹ Alberto Buela ha rescatado hoy -en medio del saqueo a la que se la ha nuevamente sometido- la característica de bondad, entendida como hospitalidad, como identificadora de América: "América es, antes que nada, un espacio geográfico continuo que se ha diferenciado del resto del mundo por su capacidad de hospedar (*hospitari*) a todo hombre que como huésped (*hospitis*) viene de lo in-óspito: de la persecución, la guerra, el hambre, la pobreza, en definitiva, de la imposibilidad de ser plenamente hombre" (*América como lo hópito* en *Logos*, 2002, n° 89, p. 79).

preocupados por hacer fortuna, encontrar oro, obtener nobleza, y llegar a España.

Los conquistadores se preocuparon por obtener encomiendas, mitas o yanacozgos de indios y por organizarles el trabajo. Aunque los reyes y algunos frailes y religiosos reconocieran el derecho a la libertad de los indios, éstos fueron reducidos a servidumbre o esclavitud, en un ambiente de codicia, sangre y violencia. Desde sus inicios, los conquistadores y gobernantes de América Latina conocían las leyes, se notificaban de ellas, pero no las cumplían⁶⁶².

Si bien es cierto que América Sajona también esclavizó, en ella lo hicieron los particulares en función de sus intereses individuales; entre ellos las comunas (cuyos gobernantes eran elegidos con voto universal) fueron organizadas antes que el Estado. En América Latina, la esclavitud la organizaron los gobernantes (los Reyes Católicos) y la utilizaron las instituciones incluso religiosas. En este último caso, se organizó primero el Estado, improductivo de por sí, pero autoritario y siempre deseoso de riquezas obtenidas por la fuerza de la conquista. Así se perfiló una identidad primigenia del latinoamericano y se le hizo "civilizado" en tanto y en cuanto podía identificarse por su riqueza y autoridad social.

"Las famosas Ordenanzas de Toledo, sancionadas por el virrey Francisco de Toledo para el Perú en 1574, que rigieron en nuestro territorio aún después de la independencia, comienzan por reiterar la propiedad absoluta del Rey sobre los metales indianos: `Todos los minerales son propiedad de Su Majestad... y así los da y concede a sus vasallos y súbditos...´"⁶⁶³.

Después de la impronta europea, la *identidad* latinoamericana no está primeramente marcada por la continuidad de la conciencia de sí, sino por *la imagen que proyecta la posesión de riquezas*, posesión que hace que cada uno sea lo que es. Está signada, desde Cristóbal Colón, con una actitud feudal, y por un ansia desmedida de riquezas, obtenidas a cualquier precio, como un valor y primacía que está sobre todo otro valor y cosa. La espiritualidad que traían los conquistadores, tan elogiada a veces, no era muy profunda, si se considera que los conquistadores estimaban que con ella se podía comprar un lugar en el paraíso.

"Cuando yo descubrí Indias -escribió Colón, desde Jamaica, en su carta de 1503, a los Reyes Católicos- dije que eran el mayor señorío rico que hay en el mundo. Yo dije del oro, perlas, piedras preciosas, especiería... El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro y con él quien lo tiene hace cuanto quiere en el mundo, y llega hasta que echa las ánimas al paraíso"⁶⁶⁴.

65. En relación con Norteamérica, los sudamericanos tuvieron, a través del tiempo, una conducta no unificada. Algunos (Sarmiento, Bello, Bilbao, Alberdi, por ejemplo) vieron en la América sajona lo que quisieran ser: un país libre, moderno y en vías de industrialización, no vuelto hacia el pasado europeo, sino mirando con imaginación y autonomía hacia el futuro. La filosofía positiva y pragmática parecía

⁶⁶² "El Papa Pío IV debió prohibirles (a los monjes y prelados) que volvieran a España con riquezas" (GARCÍA HAMILTON, J. *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria e improductiva*. Bs. As., Albino y Asociados, 1990, p. 45, 38).

⁶⁶³ GARCÍA HAMILTON, J. *Los orígenes de nuestra cultura*. O. C., p. 77.

⁶⁶⁴ COLON, C. *Diarios. Relaciones de viajes*. Madrid, Espasa, 1985, p. 220.

ser una herramienta eficaz para lograrlo; pero en América Latina este positivismo se aplicaba a la política y no a la naturaleza física y material.

“Vamos a estudiar -afirmaba J. B. Alberdi- la filosofía evidente... no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino... la filosofía política... Es necesario ya que aspiremos a cosas más positivas y prácticas”⁶⁶⁵.

Mas, al final, América Latina fracasó en el intento de imitar a América Sajona aplicando el método positivo y pragmático, y hacer de nuestros hombres el “*yankee hispanoamericano*”⁶⁶⁶, porque sus preocupaciones de éstos eran más humanas y políticas que físicas y materialistas.

Se inició entonces una reacción de defensa contra América Sajona que ya había comenzado su expansión en el mundo. América Sajona era entonces la América de la zanahoria y el garrote, de las discriminaciones de los negros y latinos, de los grandes negociantes que imponen tiranos en América Latina, como lo plasmó el uruguayo José Rodó (1872-1917) en la figura de Calibán (el materialismo) y Ariel (lo espiritual).

Mas la reflexión sobre la ausencia de conciencia latinoamericana no parece ser tan simple. Dentro de Latinoamérica está también el Calibán que permite ser subyugada desde el exterior y que no surja una conciencia de su propia y permanente capacidad (lo que le daría *su propia identidad*) sin necesidad de identificarse con otros que la alienan.

66. Lo que ha sucedido, posiblemente, ha sido que América, tanto la Sajona como la Latina, han filosofado respondiendo a sus problemas: los problemas de los *ideales prácticos*, los del dominio de la naturaleza -y, para esto, también era necesario el dominio de los habitantes indios- (América Sajona); y los problemas de los *prácticos idealistas*: el dominio del poder político y cultural de las ideas de la península ibérica y su aceptación o rechazo, y -si era necesario- el dominio sobre los indios lo que era -idealmente- el beneficio de la evangelización y pacificación de los mismos; pero realmente para la adquisición y posesión de riquezas obtenidas por la fuerza de la conquista (América Latina). Para ambas Américas, con matices diversos, esos eran problemas concretos inminentes.

67. Paradójicamente, pues, el hombre universal, en América, es el hombre que siempre está en un tiempo y en un lugar particular. Eso es lo que tiene el hombre, todo hombre, y, por ello, la preocupación por el hombre particular es la preocupación por el hombre universal que distingue a la filosofía.

Mas, de esto, se sigue que *la identidad de los pueblos latinoamericanos está en no tener ninguna* que lo marque como pueblo y hombre común a toda América Latina.

En América Sajona, los individuos buscaron tejer un conjunto de relaciones sociales en las cuales ellos lograran obtener una relativa seguridad para dedicarse exclusivamente al logro de bienes en los cuales fincaban su felicidad. El americano del norte se va poniendo autolímites si esto le posibilita mayor seguridad y

⁶⁶⁵ ALBERDI, J. B. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1971, p. 162.

⁶⁶⁶ ALBERDI, J. B. *Bases*. O. C., p. 50.

ampliar los intereses pragmáticos entre los individuos. Ellos, en su pragmatismo no pretenden semejarse a nadie, ni a los franceses ni a los ingleses; tratan de ser lo que son: personas concretas con intereses concretos. Ellos estiman que la salvación la debe lograr el individuo con sus propios esfuerzos; pero no creen que la salvación está en un solo individuo.

68. Por el contrario, los iberoamericanos estiman que ellos, como individuos, pueden llevar la salvación a otros que no poseen esta capacidad. De aquí el aprecio por los conquistadores y liberadores. En América Latina, lo que importa al individuo "es destacarse sobre los otros, hacer de los propios fines el fin de los otros"⁶⁶⁷. Por ello, el casi natural surgimiento de los caudillos. Los demás se identifican en la personalidad del caudillo el cual unifica esfuerzos, pero no necesariamente ventajas sociales para todos. El culto a la personalidad hace sentir a los iberoamericanos cómodos con la autonomía personal de sus jefes amigos. Las personalidades se sienten capaces de prescindir de los demás, y la arrogancia es su distintivo. Por ello también, el caudillaje y las dictaduras parecen haber caracterizado a la identidad social de la América Latina, en gran parte de su historia.

Los americanos sajones tienen conciencia de ser ellos los que establecen o remueven las autoridades (las cuales están para asegurar la vigencia de los derechos de los ciudadanos). Los americanos latinos "no pueden observar con objetividad el pasaje de su ser a la sociabilidad"; tienen una situación conflictiva con la autoridad, ante la cual solo cabe la sumisión o el rechazo y la evasión⁶⁶⁸. Si el latinoamericano no manda él mismo, no desea en absoluto a la sociedad; no percibe que ella se constituya por un bien común; y si debe ser solidario -porque así lo siente- evita que sea el gobernante el intermediario. El motivo es siempre el mismo: no puede identificarse racionalmente (mediante la justa aplicación de la ley que lo haga participe de un bien común) con la autoridad, sino solo con razones afectivas, de amistad-enemistad, según lo favorezcan o contradigan.

A pesar de la organización piramidal y autoritaria del gobierno -y, quizás, precisamente por ello, por generar un culto a la personalidad de los autoritarios- se genera, en América Latina, una *cultura de la evasión*, del acatamiento (o sea, manifestar que se respeta la ley) y de su no cumplimiento o de su cumplimiento formal.

"El cumplimiento formal o exterior de la regla, pero violándola en realidad con subterfugios o dobleces... fue una constante especialidad de los funcionarios, como en el caso del Gobernador de Nicaragua, Rodrigo de Contreras, quien esquivaba la prohibición de no tener más de 300 indios encomendados anotándolos a nombre de parientes o amigos. Ya hemos dicho que llegó así a tener 30.000 aborígenes"⁶⁶⁹.

69. El culto a la personalidad autoritaria genera un mundo estructuralmente inseguro, lleno de zozobras, a merced de la mirada del caudillo y de su mecenazgo. En consecuencia, las sociedades latinoamericanas son sociedades con relaciones de conveniencias, de parentesco, de amistad o enemistad. En este tipo

⁶⁶⁷ ZEA, L. *La esencia de lo americano*. O. C., p. 62.

⁶⁶⁸ Cfr. MAFUD, J. *Psicología de la viveza criolla*. Bs. As., Distal, 1998, p. 71.

⁶⁶⁹ GARCÍA HAMILTON, J. *Los orígenes de nuestra cultura*. O. C., p. 132.

de sociedades, los sentimientos (de hospitalidad o de rechazo) son fuertísimos, pero el razonamiento es escaso. Se trata de "sociedades cuyas leyes y legislaciones no hacen sino encubrir situaciones de hecho que han sido originadas por voluntades concretas"⁶⁷⁰. En estas sociedades, la burocracia legal es eludida por la "coima" o la "mordida". Los funcionarios no vigilan el orden social, sino la relación concreta entre las personas. No investigan los delitos, sino a quienes denuncian un delito, sobre todo económico.

Pasada la fiebre del oro fácil, tras el cual los conquistadores recorrieron América Latina, y pasado el período colonial de asentamiento y letargo, los intelectuales sudamericanos ven en Europa países poblados y capitalizados con la industria. Nuevamente *es el ansia de dinero lo que se pone por encima de las personas*; nuevamente, casi por instinto latinoamericano, es *el Estado que decide sobre los individuos*. No pocos, mirando ese espejo, se identifican con él, y desean, -con el fin de capitalizar-, trocar el agro en industria; y, si esto no es posible, potenciar lo vendible del agro.

"Lo que llamamos nuestra riqueza natural, la riqueza de nuestro suelo, es el caudal de las cosas que sirven para la riqueza, después que reciban del trabajo humano un valor que les dé la capacidad de ser cambiados por otras cosas de valor cambiabile igualmente.

Así lo que falta en América es la riqueza de Europa, porque la riqueza de América está por crearse y existir. Esto significa la falta de capitales, que la Constitución argentina manda llamar y atraer... El capital es esa clase de riqueza ocupada activamente en crear y producir otras riquezas"⁶⁷¹.

En Latinoamérica, más que sociedades (regida por la ley) hay comunidades (con relaciones de amistad), donde cada hombre no es un hombre en abstracto, igual ante la ley, sino un hombre concreto con relaciones particulares, personales, con los demás (amigo del presidente, del ministro, de la familia tal o cual, del estanciero con bienes también en las metrópolis europeas). Mas la desconfianza, la indiferencia y el escepticismo le deben mucho a los Estados latinoamericanos, que prometen y no cumplen, que como padres prostituidos, con cinismo, exigen moralidad y respeto a sus hijos.

Un partido político no parece valer más que otro, sino por la conveniencia y cercanía con su jefe y sus beneficios reales o posibles. Lo que importa, pues, es *la identidad de cada cual pero por referencia a las personalidades o caudillos*, en cuanto parecen ser el único punto estable de referencia social. Nada, a parte de esto, es digno de tomarse en cuenta. En Norteamérica, las instituciones -por ejemplo, las universidades- están en función de capacitar a los individuos para una tarea principalmente técnica, y sostenidas por los individuos particulares. En América Latina, todas las instituciones universitarias públicas son políticas, feudos de amigos o enemigos, y sostenidas en gran parte por las opciones políticas, centros de apoyo o de resistencia política. Ello no quita que asumieran primero el *posi-*

⁶⁷⁰ ZEA, L. *La esencia de lo americano*. O. C., p. 66.

⁶⁷¹ TERÁN, O. (Ed.) *Alberdi Póstumo*. Bs. As., Puntosur, 1988, p. 143. Cfr. ALBERDI, J. B. *Escritos póstumos de Juan Bautista Alberdi*. Bs. As., Imprenta Europea, 1895, Vol. I: *Escritos Económicos*, p. 481.

tivismo como marco filosófico que independizara las mentes, en búsqueda de objetividad y mesura⁶⁷²; y luego -defraudados por la apoliticidad del positivismo- esgrimieran la *dialéctica* -en la cual se encuadraría a la ciencia- como medio que uniera, en intentos teóricos de superación, los polos más contrarios.

Por ello, no es de extrañar que la *identidad individual* del latinoamericano sea impensable sin la *identidad social y política* en la cual necesariamente se inserta, como marco referencial necesario.

70. En las décadas intermedias del siglo XX, no obstante, América Latina ha buscado identificarse, ante los macros conflictos mundiales. Dos eran las grandes opciones: liberalismo norteamericano o socialismo ruso. Ante ellas, no pocos latinoamericanos levantaron las banderas del Tercer Mundo: socialismo humanista. La experiencia cubana del socialismo filorruso, realizada en el contexto del caudillaje de Fidel Castro, ha quedado cercada con el bloqueo continental y su experiencia no se ha expandido, no obstante el intento fallido del Che Guevara en Bolivia, por la presencia técnico-militar antiguerrilla Norteamericana.

La opción tercermundista, pues, por diversas causas -pero en particular por la presencia de golpes e intervenciones militares y por el consecuente acrecentamiento de la deuda pública y externa, nacional o nacionalizada- no pudo fraguarse en el continente latinoamericano y éste ha quedado, en gran parte, -con la complicidad de los mismos sudamericanos- preso de los capitales extranjeros. Sus caudillos, queridos o no, pasaron al anonimato de las bolsas del comercio financiero y se han trasladado al extranjero. Una vez más, la posibilidades de lograr una identidad latinoamericana, reflexionando sobre sí misma, ha quedado postergada. El empuje de la globalización de los estilos de vida y de la economía parece hacer más aceptable esa inevitable dependencia y postergación⁶⁷³.

71. Nuestra identidad no puede surgir sino de nuestra toma de conciencia de la capacidad permanente para enfrentarnos a nuestros problemas y poder controlarlos, tomando conciencia de que sus dificultades no están solamente afuera, sino más bien dentro de ella misma.

El latinoamericano, conquistado, colonizado, y vuelto a ser dominado financieramente con la ayuda de sus gobernantes, ya no puede seguir creyendo que él es importante y que será salvado desde el exterior. Latinoamérica ha sido una región perisférica para la cultura y la economía. Pero, además de todo ello, la apetencia de fortuna y posición social de la personalidad individualista latinoamericana inyectada por el conquistador español, la ha convertido por siglos en un potencial enemigo de su vecino.

72. Bajo la aparente y efímera sensibilidad para con el prójimo sufriente, el latinoamericano no es capaz de creer en el egoísmo que lo consume: no descubre en sí mismo lo que es el latinoamericano, se le escapa el alma interior. Aparentemente benévolo, cordial, jovial, paciente, se esconde para el mismo el egocentrismo inseguro de su ser, buscador de apoyo en los caudillos del pasado y del

⁶⁷² Cfr. ZEA, I. *La filosofía americana como filosofía sin más*. O. C., p. 25. SOLER, R. *El positivismo argentino*. Bs. As., Paidós, 1988. KORN, A. *Influencias filosóficas en la evolución nacional*. Bs. As., Solar, 1989.

⁶⁷³ Cfr. AA.VV. *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As., Edic. Cinco, 2000. DIE-TRICH, H. *La crisis de los intelectuales. Identidad nacional y globalización*. Bs. As., Editorial 21, 2000. ETXEBARRÍA, F. -JORDÁN, J.- SARRAMONA, J. *Identidad cultural y educación en una sociedad global* en NOGUERA, E. (Ed.) *Cuestiones de antropología de la educación*. Barcelona, CEAC, 1995.

presente, los cuales no son, por cierto, mejores que él mismo, aunque parezcan serlo⁶⁷⁴.

América Latina no llega a tener conciencia de su identidad social porque no llega a tomar conciencia de la diferencia existente entre la apariencia y la realidad que ella es: de su gente, de sus intenciones, de sus aparentes y de sus secretas realizaciones, de las promesas proselitistas de sus líderes siempre incumplidas⁶⁷⁵. Desde la pobreza, en parte empobrecidos por la complicidad de nosotros mismos, nos espera la tarea de descubrir nuestra dura y cruel realidad; y, desde ella, iniciar el proyecto de lo que podemos ser, sin identificarnos ya más con los otros, sean extranjeros o promesas de gobernantes caudillos. La amistad no es un justificativo para olvidarnos del egoísmo humano⁶⁷⁶.

“Recién ahora se inicia una analítica de lo que realmente nos ocurre, y para esto habrá que sortear las contradicciones que los otros nos plantean”⁶⁷⁷.

Es por el sufrimiento y la enajenación -que impuso la dominación- que el hombre termina por *tomar conciencia* de lo que es, de lo que ha llegado a ser, en una palabra, de su *identidad*⁶⁷⁸: de lo que es en el transcurso de su tiempo y de su espacio, de lo que ha debido cambiar y de la memoria que en él permanece de lo que ha sido y de lo que ha podido ser, si -como latinoamericano- se hubiese *conocido mejor y cuidado mejor* por sí mismo y desde sí mismo, *uniendo a la libertad la responsabilidad*, uniendo a sus sentimientos de amistad y solidaridad, el control de la gestión social, política y económica, realizada descuidadamente por sus caudillos de turno, sin suprimir la corrupción que ellos implantaron o toleraron.

La identidad del ser argentino

73. José Ortega y Gasset (1883-1955) nos ha dejado su modo de ver el ser típico de los argentinos y de la nación argentina en la que vivió repetidamente. Ortega se referirá al *hombre típico*, que él encontró en las grandes ciudades Argentina, y quedan, por tanto, salvadas las excepciones, en particular, el modo de ser del criollo y del indio.

El argentino típico es el resultado de la mezcla del criollo con el emigrante. Con la ola emigratoria cambia el sentido de Argentina: ella parece dejar por un tiempo su letargo de relativa calma espiritual y vuelve a los motivos que tuvieron numerosos conquistadores: el *argentum*, el ansia de posesión y posición social que traen los emigrantes (desposeídos de bienes y desinteresados de su historia)⁶⁷⁹.

⁶⁷⁴ Cfr. SANTILLÁN GÜEMES, R. *Cultura, creación del pueblo*. Bs. As., Guadalupe, 1995, p. 42.

⁶⁷⁵ Cfr. SCANNONE, J. (Ed.) *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*. Bs. As., Guadalupe, 1994.

⁶⁷⁶ SCALABRINI ORTIZ, R. *El hombre que está solo y espera*. Bs. As., Plus Ultra, 1993, p. 32.

⁶⁷⁷ KUSCH, R. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Bs. As., Castañeda, 1989, p. 103.

⁶⁷⁸ Cfr. ZEA, L. *Filosofía de la historia latinoamericana*. México, FCE, 1997, p. 73.

⁶⁷⁹ En 1869, Argentina tenía una población de 1.737.000 habitantes y, en 1914, era de 7.885.000. En ese momento, más del 30% de la población era extranjera.

El emigrante tiene que construir su *identidad*; no desea volver la mirada hacia la que ha carecido: es un joven cuya vida psicológica y social comienza cuando pisa América.

Este emigrante argentinizado, según Ortega, es identificable con la circunstancia de su tierra y de su tiempo, con los cuales interacciona. El hombre construye su identidad proyectándose primeramente al exterior, *identificándose* con algo (la Pampa) y con alguien (el inmigrante). Sobre esas dos identificaciones primeras, el argentino de las grandes ciudades construirá *su propia imagen*.

74. Ahora bien, la tierra típica del argentino es definida por la *Pampa*, por esa planicie inmensa sin confines, por el paisaje abierto. En ella, *lo que más se nota es lo lejano*, paradójicamente, lo más abstracto. El argentino típico se identifica con la grandeza abstracta y prometente de su tierra, y se hace una imagen de sí mismo acorde a esa semejanza: su imagen se diluye en su grandeza y queda reducida a incumplida promesa.

"En la Pampa no hay nada particular que interese"⁶⁸⁰. La Pampa se mira comenzando por su fin o confín. Aquí el lugar no radica en una locación rígida. La Pampa tiritita su ilimitada extensión, prometiendo un fin que retrotrae para quedarse en promesa.

"Acaso lo esencial de la vida argentina es eso: *ser promesa*. Tiene el don de poblarnos el espíritu con promesas, reverbera en esperanzas como un campo de mica en reflejos innumerables. El que llega a estas costas ve ante todo lo de después... La Pampa promete, promete, promete... Hace desde él horizonte inagotables ademanes de abundancia y concesión. Todo vive aquí de lejanías y desde lejanías. Casi nadie está donde está, sino por delante de sí mismo... La forma de existencia del argentino es lo que llamaría el futurismo concreto de cada cual... Cada cual vive desde sus ilusiones como si ellas fuesen ya la realidad"⁶⁸¹.

75. Sobre la coordenada del espacio, el tiempo histórico condicionó la identidad del ser del argentino típico. Por esto, no se olvide lo esencial: la sociedad argentina se ha hecho y vivió -aún hasta el tiempo en que nos visitara Ortega- de la *emigración* española, italiana, galesa. Miles y miles de hombres llegaron a estas costas con "*un feroz apetito individual, anormalmente exentos de toda interior disciplina*". Llegaron gentes que se desmembraron de sus sociedades nativas en las que sin darse cuenta, se habían estabilizado e integrado. Al llegar aquí, *el emigrante se ha convertido en un ser abstracto*, abstraído de su tierra, "que ha reducido su personalidad a la *exclusiva mira de hacer fortuna*". Es este un motivo más que justifica la identidad abstracta del argentino, solo concretada en el interés de "hacerse la América". Aunque en otras tierras los hombres deseen también hacer fortuna, este deseo está mediatizado por otras muchas normas y aspiraciones

⁶⁸⁰ ORTEGA Y GASSET, J. *Obras Completas*. Madrid, Alianza, 1983, II, 638. Emplearemos esta edición para referirnos a los escritos de Ortega. En adelante, los números romanos indicarán el volumen de esta edición y los arábigos las páginas. DAROS, W. *El ser del argentino típico, según Ortega y Gasset en La Capital*, 9/11/85. DAROS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980, p. 75-83.

⁶⁸¹ II, 638, 651.

milenarias. En la Argentina, estas aspiraciones quedan deprimidas y *se vive libre, audazmente el deseo de hacer fortuna*. Esta audacia pone en peligro (por una *competitividad feroz y carente de pautas objetivas y morales*) la seguridad de la situación del argentino.

"La causa decisiva es psicológica y consiste, a mi juicio, en que dentro de cada individuo -no en la objetividad de los hechos económicos- ocupa *el afán de riqueza un lugar completamente anómalo*. Esta exorbitación del apetito económico es característica inevitable en todo pueblo nutrido por el torrente migratorio.

Hay, pues, una relativa justificación para la defensividad del argentino. La porción de riqueza o posición social, el rango público de cualquier orden que un individuo posee está en constante peligro por la presión de apetitos en torno, que ningún otro imperativo modera. Donde la *audacia* es la forma cotidiana del trato, *es forzoso vivir en perpetua alerta*"⁶⁸².

76. El argentino no se dedica primeramente a vivir la vida, sino a hacer fortuna y defenderse. Sólo puede identificarse por lo que posee, no por lo que es: la riqueza y la posición social le dan una seguridad relativa y le permiten identificarse con lo que tiene. Es lo que tiene; de allí que necesite tener siempre más para ser más. El indígena y el criollo no tenían este deseo, inyectado en el argentino por el emigrante europeo⁶⁸³. Por ello, no está nunca totalmente en donde nos parece que está. Sus gestos y palabras son *"solo fachada"*⁶⁸⁴; su intimidad y autenticidad se nos escapa: no parece tener identidad. Aquel hombre presente ante nosotros, está en realidad ausente. El argentino no se abandona, *vive constantemente en un estado de asedio*. Su inseguridad refleja un clima donde *nadie tiene un ser social seguro* y debe constantemente *hacer valer sus títulos*: "Hágase usted bien cargo de que yo soy nada menos que...". "Está usted ignorando que yo soy una de las principales figuras de..." El argentino *muestra su posición social como si fuese un monumento*. En vez de vivir activamente eso que pretende ser, se coloca fuera de ello y *se dedica a mostrarse y a reasegurar los títulos que posee o cree poseer*.

La identidad se da en el "yo" y el yo es el que decide sobre sus actos y sobre lo que desea ser y parecer: construye su identidad.

"`Mis` impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos, pero no son `yo`. El `yo` asiste a ellos como espectador, interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán"⁶⁸⁵.

77. El yo de los argentinos típicos ha tenido que buscar su identificación aceleradamente; no la han podido gestar desde dentro; arrollados por la emigración, se han identificado con lo que desean ser poseyendo.

⁶⁸² II, 651, 642.

⁶⁸³ VIII, 442, 444. Cfr. OCAMPO, V. *Mi deuda con Ortega en Testimonios*. Bs. As., Sur, 1957.

⁶⁸⁴ II, 648.

⁶⁸⁵ II, 463.

Argentina ha tenido que asumir la civilización del mundo actual con una aceleración histórica. El desarrollo, la extensión y riqueza de esta tierra ha obligado a *crear nuevas instituciones sin poder preparar a las personas* para sus funciones, sin que estas personas pudiesen elaborar sus valores y sus méritos e identificarse de otras personas. En Europa se crea, por ejemplo, una cátedra nueva cuando hay alguien preparado para ello; en Argentina se invierte el orden: "Las cátedras, los puestos, los huecos sociales surgen antes que los hombres capaces de llenarlos"⁶⁸⁶. De este modo se hizo normal que cualquiera, aún con la más insuficiente preparación, ocupase cualquier puesto. No ha sido posible *identificar* al argentino por lo que es, porque no ha definido su ser; cada argentino *no se ha creado una identidad propia*, con valores y cualidades que lo hacen irrepetible. Lo único idéntico socialmente, lo único universal es lo diverso: lo que cada uno cree poseer.

78. "Esta sociedad *no se ha habituado a exigir competencia*". En consecuencia, cada cual sabe que no debía ser lo que es, y *a la inseguridad social se añade la inseguridad íntima*, carente de identidad positiva, por lo que se fundamenta que el hombre argentino esté a la *defensiva*: sólo sabe que no es lo que parece ser o desea aparentar. De aquí que el argentino necesite de la fachada, del gesto convencional e insincero para hacer creer a los demás y de paso convenirse a sí mismo.

El argentino no tiene una identidad individual incambiable ni una *necesidad interna* de ser lo que es y, en consecuencia, no posee *preparación* ni *adherencia social* para lo que hace. El argentino es como el ser de Heráclito: es en el devenir. Precisamente porque el argentino no es auténticamente -por sí mismo- lo que pretende ser, necesita hacerlo constar. Reiterando lo que cree ser termina creyendo que es lo afirma ser y da por lograda su identidad monumental.

No obstante, el hombre argentino no suele estar mal dotado, sino que *no se ha entregado nunca a la actividad que ejerce*, no la considera nunca como definitiva.

Todas sus actividades, por una parte, están asechadas por la *competencia desleal generalizada* y, por otra, las considera a todas ellas como las etapas transitorias para lo único básicamente interesante: "*Su avance en fortuna y jerarquía social*"⁶⁸⁷. En Argentina es frecuente que la persona deba vivir los más heterogéneos avatares y que deba estar preparado para todo -y para nada efectivamente- a fin de sobrevivir.

Ser uno mismo, tener identidad y gozar con ella, no es tarea fácil; más placentero suele resultar hacer descansar la identidad no en sí mismo, sino en lo poseído: una casa con una gran fachada, un automóvil, sus títulos (llamarse doctor, no por haber obtenido el título académico correspondiente, sino porque la ley lo permite, por "tradición", dado que las personas así llaman al médico, al abogado, al bioquímico, etc.).

Más bien dedicarse a lograr méritos y títulos, cansado, se decida a querer disfrutar de ellos.

⁶⁸⁶ II, 653.

⁶⁸⁷ II, 653. Cfr. BELTRÁN, J. *Educación de personas adultas y emancipación social en Educación y Sociedad*, 1993, n. 12, p. 9-27.

"El hombre que siente la delicia de ser él mismo, siente a la vez que con ello comete un pecado y recibe un castigo... Es como si al alma se le fatigasen los propios músculos y ambicione reposar al borde del camino"⁶⁸⁸.

Se diría que el argentino típico vive "fuera de sí", instalado en una tierra prometida; por ello carece de sí mismo y de identidad interna, propia, irrenunciable. Si tener identidad es tener conciencia de la permanencia del propio yo, entonces el argentino, volcado hacia lo que posee o desea poseer, no posee un yo idéntico. "Encuentra, en rigor, el vacío, el hueco de su propia vida"⁶⁸⁹. Es estas condiciones no es pensable una identidad ni personal ni nacional.

79. Como la Argentina ha tenido que seguir creciendo aceleradamente, presenta paradójicamente ciertos rasgos de *relativa madurez* y otros propios de un *primitivismo inesperable*, fases de brillante inteligencia y desarrollo, juntamente con otras de irracional sentimentalismo, violencia e involución.

El *Estado argentino* no escapa a esta descripción. En parte es causa y en parte efecto del modo de ser de los argentinos. En Argentina, existe *una valoración hipertrófica, anormal, desmesurada del Estado*. Hay demasiado intento de organización, *demasiado Estado y poca sociedad nacional*. Ha hecho de "la política el centro de su preocupación". El Estado se ha convertido en una máquina formidable, eficiente y ejecutiva que difícilmente resiste la tentación de usar su poder cuando tropieza con algún problema "y siempre que la porción dominante de ciudadanos desea que las cosas pasen de este o el otro modo". En otras palabras, el Estado se convierte en un "gigantesco artefacto autoritario" que obtiene sin oposición lo que desea, tentado de corrupción.

80. Esta nación, tras las experiencias del bolchevismo y del fascismo, *no ha querido aprender* la lección del intervencionismo y del autoritarismo del Estado⁶⁹⁰. Es más, por un lado, *el Estado ha estimulado la audacia* de los argentinos administrando la promesa de seguridad y estabilidad, y generando, por otro lado y de hecho, *la inestabilidad con su frecuente intervencionismo autoritario*. El argentino se halla solo en la competencia y a la defensiva para con los demás, y a veces para con el Estado. No existe, en consecuencia, un esfuerzo por coparticipar en la búsqueda de un bien común dinámicamente estable.

"Los *oficios y puestos o rangos* suelen ser, como he indicado, situaciones externas al sujeto, sin adherencia ni continuidad con su ser íntimo. Son posiciones, en el sentido bélico de la palabra, ventajas transitorias, que se defienden mientras facilitan el avance individual. Esto da irremediablemente un *carácter extrínseco y frívolo* a la relación entre el individuo y su situación. El individuo que es periodista, o industrial, o catedrático, no lo es ante sí mismo y para sí mismo; no lo es irrevocablemente, *no ve su profesión como su destino vital*, sino como algo que ahora le pasa, como mera anécdota, como papel. De este modo, la vida de *la persona queda escindida en dos*: su persona auténtica y su figura social o papel. Entre ambas no hay comunicación

⁶⁸⁸ II, 470.

⁶⁸⁹ II, 639.

⁶⁹⁰ II, 645-646.

efectiva... El mismo *no comunica consigo*... La estructura pública de la Argentina fomenta ese *dualismo* del alma individual⁶⁹¹.

81. El argentino es *un pueblo joven*; al argentino, la vida le parece un puro afán que se consume a sí mismo sin llegar a su logro; como un no parar de hacer cosas y, a la par, una impresión de no tener qué hacer, de vivir una vida con pobre programa. Eso pasa a los jóvenes y ¿de cuándo ha sido para el joven fácil ser joven? La juventud agrada a los viejos que la ven desde afuera. El joven se siente habitado de angustias, de melancolías, de apetitos indecisos, porque tiene intactas sus posibilidades, y no es aún nada de hecho⁶⁹².

El argentino típico no tiene puesta su vida espontáneamente en ninguna profesión; ni siquiera se abandona a los placeres que lo sacarían de sí. *Su vida no es una misión y lograr a través de ella su identidad*. Es -salvando siempre excepciones, en general- superlativamente frívolo, superficial, poco serio profesionalmente, sin identidad profunda. No se trata de un egoísmo congénito sino de una adherencia a "la idea que él tiene de su persona". El egoísta vive sin ideal; el argentino, por el contrario, vive de la figura ideal que de sí mismo posee y que la nación le ofrece al nacer. La tradición gloriosa de sus héroes, libertadores de América, otorga al individuo que nace una fe ciega en el destino glorioso de su pueblo. Por ello, "da por cumplidas ya todas las grandezas de su futuro". El argentino tiene, desde su escuela inicial, una unión casi mística con sus grandes hombres, y luego con sus caudillos, antiguos o modernos, con los que se identifica. Pero una imagen idealizada -frecuentemente por conveniencias- tiene una estructura estática: no es una fuerza que lleve a la realización personal, sino una idea fija que ya tiene y en la que se place.

82. Paradojalmente, *el argentino, incansable y realista buscador de fortuna* es, a su vez, *un incansable idealista* que vive de lo que cree que puede ser -un gran escritor, por ejemplo-; pero no se preocupa en serio por serlo efectivamente. "El argentino típico *no tiene más vocación que de ser ya lo que imagina ser*"⁶⁹³. Busca la *identidad* en la imagen que imagina ser, sin preocuparse por serlo.

Casi siempre la relación social es perisférica, regulada por el principio "No te metás". El argentino casi no se conoce, porque vive más de lo que quiere ser que de lo que realmente es. Y lo que quiere es fortuna y posición social.

El argentino *es narcisista*: lo lleva todo consigo, la realidad, la imagen y el espejo. De aquí su excesivo cuidado en el aseo y el repulimiento en el vestir. No solo desatiende a los demás, sino que llega a desatender su propia vida real, para vivir de su imagen, para su personalidad secreta, para su fantasma íntimo. De aquí su ilimitada susceptibilidad cuando alguien no lo reconoce como él imagina ser. Entonces el argentino buscará su reconocimiento recurriendo incluso al guaranguismo para poder creer en sí. Mas esto constituye una expresión de *la fuerza vital de un pueblo joven, en vías de realización y educación*, de un fabuloso dinamismo que posee la Argentina y que nada ni nadie podría suplir cuando se decida a vivir en grande.

El consejo que daba Ortega era entonces:

⁶⁹¹ II, 654.

⁶⁹² VIII, 402.

⁶⁹³ II, 659, 657.

"¡Argentinos a las cosas, a las cosas! Déjense de cuestiones previas personales, de suspicacias, de narcisismos... de vivir a la defensiva, de tener trabadas y paralizadas las potencias espirituales, que son egregias: su curiosidad, su suspicacia, su claridad mental secuestradas por los complejos de lo personal"⁶⁹⁴.

La "política ha sido el centro de su preocupación" ante un Estado que -en su deslealtad- no da confianza⁶⁹⁵. Por otro lado, no hay peor manera de no mejorar que creerse óptimo. Habrá que abandonar la valoración hipertrófica del Estado y de sus promesas, y comenzar a ser uno mismo. Tras la fachada del argentino, "notamos -afirmaba Ortega- falta de autenticidad": falta ser uno mismo desde el fondo vital íntimo⁶⁹⁶.

F) El yo de la posmodernidad pragmática (Richard Rorty): el yo como red contingente de creencias y deseos

No hay esencia del yo

83. La dificultad para saber lo que son las cosas, o las personas, en su ser o esencia, ha preocupado a los filósofos. Pues bien ante esta dificultad, Richard Rorty⁶⁹⁷ ha tomado una posición clara: él estima que no existen esencias reales (esto es, en las cosas de la realidad) y que, en consecuencia, no existe una esencia del hombre, del yo.

Por *esencia* Rorty entiende las características inherentes o intrínsecas, internas u ocultas de una cosa, por lo que tiene un ser fijo de modo que esa cosa (física, intelectual o moral: una piedra, una idea o un acto de bondad) tiene ese ser o modo de ser y no otro. Este filósofo pragmático comparte con el existencialismo de Jean Paul Sartre la idea de que *el hombre no tiene esencia*; pero extiende esta idea a todos los demás seres⁶⁹⁸.

El hombre no tiene esencia o naturaleza dada, no se da un yo hecho, ontológico, con un ser propio, con identidad ontológica, sino que cada uno tiene una historia propia, contingente⁶⁹⁹.

⁶⁹⁴ VIII, 390; II, 662. Cfr. ABELLÁN, J. *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*. Madrid, Espasa, 2000. AZCUY, E. y otros. *Identidad cultural, ciencia y tecnología. Aportes para un debate latinoamericano*. Bs., As., García Cambiero, 1987.

⁶⁹⁵ II, 645. FRUTOS, E. *La idea de hombre en Ortega y Gasset en Revista de Filosofía*, Madrid, 1957, nº 60-61, p. 35-38.

⁶⁹⁶ II, 648.

⁶⁹⁷ Richard Rorty ha nacido en 1931, en New York. Después de estudiar en Chicago, Rorty pasó a Yale (1955-1957) para doctorarse en filosofía. Ejerció la docencia en el Wellesley College (1958-1961) y en la universidad de Princeton (1961-1982). Autor de numerosos libros, ha sido también profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, y de Literatura Comparada en la Universidad de Standord. Después de preocuparse por lo que podríamos llamar una Filosofía del Lenguaje, Rorty es hoy un polémico escritor que se encuadra en la filosofía pragmática de Dewey con un enfoque posmoderno. Cfr. DAROS, W. *Problemática sobre la "subjetividad-objetividad" (R. Rorty-A. Rosmini)* en *Logos*, 2001, nº 86, p. 11-44.

⁶⁹⁸ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979. RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 327.

⁶⁹⁹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p.

84. La búsqueda y definición de las esencias fue siempre un monopolio de los filósofos, los cuales creían tener una facultad (la razón humana) capaz de captar las esencias de las cosas. Ahora al no admitirse este privilegio, cae de su pedestal también la pretensión de la filosofía de ser una superciencia o un saber privilegiado, para convertirse en un saber -una forma de describir- entre otros. En consecuencia, hay que pensar al hombre como alguien que siempre puede redefinirse, que es libre para elegir nuevas descripciones de sí mismo.

“Habría resultado oportuno que Sartre hubiera completado esta observación de que el hombre es el ser cuya esencia es no tener esencia, diciendo que esto valía también para todos los demás seres...

La utilidad de la opinión ‘existencialista’ es que, al proclamar que no tenemos esencia, nos permite ver las descripciones de nosotros mismos... en pie de igualdad con las diversas descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos”⁷⁰⁰.

El yo no es ni mente ni cuerpo

85. Rorty comparte con H. G. Gadamer, el esfuerzo por deshacerse de la imagen clásica del hombre-como-esencialmente-conocedor-de-esencias⁷⁰¹. Para él, el hombre es ante todo un ser activo, contingente (esto es, sin necesidad intrínseca que justifique la aparición de su vida), como lo son todos los seres vivos. De hecho ha aparecido el hombre en la tierra, pero bien pudo no haber aparecido: ahora tiene que ser pragmático y aprovechar las utilidades.

Respecto de lo que es el ser humano, la filosofía antigua se ha centrado en el problema mente-cuerpo, que a su vez ha generado al menos otros tres grandes problemas:

“El *problema de la conciencia* se centra en torno al cerebro, las sensaciones primarias y los movimientos corporales. El *problema de la razón* gira en torno a los temas del conocimiento, el lenguaje y la inteligencia -todas nuestras ‘potencias superiores’. El *problema de la personalidad* se centra en las atribuciones de libertad y responsabilidad moral”⁷⁰².

86. Respecto del problema mente-cuerpo (antiguamente presentado como problema alma-cuerpo), Rorty no lo discute: *simplemente lo suprime*⁷⁰³.

Según Rorty, lo que existen son organismos. Lo intencional o mental es una forma de funcionar de nuestro organismo; pero no tiene un ser diverso. Lo

293. . Cfr. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999: *A World without Substances or Essences*, p. 47-70.

⁷⁰⁰ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O.C., p. 327.

⁷⁰¹ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O.C., p. 329. Cfr. GÓMEZ SÁNCHEZ, R. *Aproximación a la hermenéutica de Gadamer en Intersticios*, 1997, n. 6, p. 9-21. BUGOSSI, T. *Interiorità ed Ermeneutica*. Roma, Japadre Editore, 1994.

⁷⁰² RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 41.

⁷⁰³ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 40. Cfr. HABERMAS, J. *Pensamiento post-metafísico*. México, Taurus, 1990.

mental, en el sentido funcional, es una respuesta, una conducta, una forma de actuar dentro de un contexto que no tiene nada de espiritual.

“Siguiendo también a Wittgenstein, trataremos lo intencional meramente como una subespecie de lo funcional, y lo funcional meramente como la clase de propiedad cuya atribución depende de un conocimiento del contexto y no como algo que sea observable de forma inmediata”⁷⁰⁴.

Rorty estima que el planteamiento moderno del problema de la existencia de un cuerpo y de un alma (o mente) separados y distintos en su ser, se debe a “un error desafortunado de Locke sobre la forma en que las palabras reciben significado, junto con el intento suyo y de Platón de hablar sobre los adjetivos, como si fueran nombres”⁷⁰⁵. Dicho en otras palabras, la distinción entre mente y cuerpo ha surgido porque se pensaron erróneamente a las entidades abstractas o accidentales como si fuesen reales o substanciales.

87. Suprimido el problema mente-cuerpo quedan también suprimidos los otros tres problemas que dependen de éste: 1) El problema de la conciencia o del yo o de la identidad, 2) el problema de la razón, 3) y el de la personalidad, se disuelven por sí solos como falsos problemas.

Ahora bien, lo que hay que hacer no es una lista de los errores y confusiones, sino una descripción de cómo se llegó a estar inmersos en ellos. ¿Cómo llegó el hombre a creerse que era de una clase diferente a la de las bestias?

El origen de esta cuestión fue una creencia: la poesía y la religión indicaban que al morir un humanoide dejaba el cuerpo y seguía viviendo por su cuenta⁷⁰⁶. Las personas pensaban que sobrevivían a la destrucción de sus cuerpos mucho antes que Locke y Platón comenzaran a crear confusiones específicamente filosóficas.

Pero una creencia no es más que un asentimiento dado a una pretensión de conocimiento. Cuando este asentimiento es firme se convierte en una fe.

88. La pregunta acerca de si no quedaba algo afuera del cuerpo (¿la mente, el alma?) estaba bien planteada; pero la respuesta no se hallaba en admitir que quedaba fuera la existencia real del alma; sino sólo la existencia de palabras que pretenden remitirse a entidades que no existen más que en el vocabulario.

La idea de “mente” es, en la concepción de Rorty, una invención filosófica. Por ella se cree que existe una interioridad en el hombre, como si éste fuese una especie de esfera de cristal que refleja dentro de sí lo que sucede en el exterior; como si existiese un ojo interior o del alma que produce los pensamientos (especialmente aquellos abstractos o universales) en forma inmaterial e inespacial.

⁷⁰⁴ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 39. Cfr. GOMILA BENEJAN, A. *Tras la pragmática intencionalista* en *Theoría. Revista de Teoría, historia y fundamentos de la ciencia*, 1998, nº 31, p. 33-49.

⁷⁰⁵ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 39. Cfr. ROSENTHAL, S. *Speculative Pragmatism*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts press, 1986.

⁷⁰⁶ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 45.

Tres modelos de interpretación de la relación yo-mundo

89. En realidad, pueden mencionarse, según Rorty, tres modelos de interpretación de lo que es el yo, o el sujeto, en relación con el mundo o la realidad externa⁷⁰⁷.

El *primer modelo* fue el ofrecido tanto por el platonismo como por el cristianismo. Se trata de un modelo simple en el que se encuentran: 1) un sujeto o yo, que puede ser a) verdadero o b) falso; y 2) un mundo o realidad a) verdadera y eterna o b) un mundo de la apariencia. En medio, y ejerciendo la función de puente se halla el cuerpo humano, a través del cual nos llegan las sensaciones y el fundamento a nuestros conocimientos verdaderos. Es un modelo donde predomina el lenguaje religioso, platónico o aristotélico.

El *segundo modelo* es, tal como lo concibió Demócrito, compuesto por átomos y vacío. Es un mundo fundamentalmente físico o "físicalista", sin almas, donde todo se explica en última instancia por el recurso a partículas elementales. Se utiliza el lenguaje de la cultura secular, de las ciencias. En este esquema, el yo se ha vuelto más complejo e inclusivo, mientras que el mundo se ha simplificado. Es un modelo que tiene vigencia hasta la época de Kant.

En este caso, *el yo se concibe como compuesto de tres capas o de tres átomos concéntricos*: una capa exterior consistente de creencias y deseos empíricos y contingentes; de una capa intermedia que contiene esencia y deseos necesarios a priori, que estructura, da forma a los datos provenientes del exterior; y de una capa interior, inexpresable en palabras, que es el verdadero yo del modelo platónico y cristiano. Este modelo es el yo pensado por la filosofía moderna. El mundo es la causa de nuestras sensaciones, pero también el que verifica nuestros conocimientos. El yo es el que, con sus creencias y estructuras mentales, constituye un conocimiento del mundo, haciéndose una representación de él.

El *tercer modelo* es el que prefiere Rorty: Un modelo materialista no reductivo, esto es, no reducido al mundo fisicalista, compuesto solamente por átomos, sino que incluye lo físico y lo mental (incluyendo en lo mental las creencias, los deseos, las enfermedades y los lenguajes); pero *no admitiendo las relaciones de verificación, constitución y representación del yo hacia el mundo*, como se admitía en el segundo modelo. El yo queda reducido a lo expresado en *creencias acerca de uno mismo*, mediante el lenguaje y en el cuerpo. La *identidad*, en este contexto, es la creencia y el deseo de mi permanencia.

"Lo que un ser humano identifica como 'él mismo' o 'ella misma' consiste en su mayor parte, en sus creencias y deseos, en vez de los órganos, células y partículas que componen su cuerpo. Sin duda esas creencias y deseos son estados fisiológicos de acuerdo con otra descripción"⁷⁰⁸.

⁷⁰⁷ Cfr. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 158-171. RORTY, R. *La historiografía de la filosofía: cuatro géneros* en RORTY, R. - SCHNEEWIND, J. - SKINNER, Q. *Philosophy in History*. Cambridge, University Press, 1984. RORTY, R. - SCHNEEWIND, J. - SKINNER, Q. *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1990. Cfr. MELOT, A. - HOUDÉ, O. *Categorization and theories of mind: the case of the appearance/reality distinction* en *Cahiers de Psychologie Cognitive*, 1997, 17(1), p. 71-93.

⁷⁰⁸ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 166. Cfr. NILSEN, K.

En el mejor de los casos se puede decir que el ser humano tiene estados.

“Algunos de estos estados son estados de los músculos, el corazón, o los riñones, otros estados son mentales. Pero llamarlos “mentales” es simplemente decir que son estados intencionales, lo que equivale a decir que son creencias”⁷⁰⁹.

90. Rorty, siguiendo la interpretación que Donald Davidson hace de Freud, rechaza la tradicional idea de *facultades* en el hombre. Cada facultad, en efecto, supone, por un lado, un sujeto y un objeto específico (de modo que el objeto de una facultad no es el objeto de otra facultad); pero, por otro lado, el objeto de una facultad es universal y metafísico o abstracto, de modo que la facultad no se agota en un solo y único objeto finito (la voluntad del sujeto implica un poder elegir ante numerosos objetos “queribles”; la inteligencia puede aplicarse a numerosos objetos “inteligibles” sin agotar su capacidad en la comprensión de uno solo; los sentidos pueden sentir numerosos objetos “sensibles”).

Descartes, que se había animado a disolver todas las especies naturales aristotélicas y postular otros tantos vórtices de corpúsculos, no se animó a disolver la mente y sus facultades. Mantuvo, en efecto, el intelecto concebido como una aprehensión inmediata y no discursiva de la verdad. El intelecto permanecía pues como un reducto no mecanicista, sino metafísico⁷¹⁰. Pues bien, Rorty desecha en su totalidad la idea de “facultades y la sustituye por la noción de una pluralidad de conjuntos de creencias y deseos”⁷¹¹. Por esto mismo, *no puede pensarse en una identidad real*, en un sujeto permanente.

91. El hombre no queda sujeto a ningún objeto: *se vuelve casi inútil la idea de yo o sujeto*. Rorty desecha también, la idea de sujeto humano, al rechazar la noción de “conciencia” si se la entiende como una entidad espiritual autónoma, metafísica, íntima a cargo de cada uno. Rorty no ve razón para separar los estados físicos de los estados mentales, como si éstos tuviesen una relación metafísicamente íntima con una entidad llamada “conciencia”⁷¹². En cambio acepta, en cierto sentido, la noción de “yo”. Pero *el yo -nuestra mismidad- no es un sujeto sustancial* que tiene creencias y deseos; sino que el sí mismo (*self*) consiste sólo en esa *red* de deseos y creencias⁷¹³; red que *se vuelve a tejer ella misma* en respuesta a estímulos y deseos en interacción continua, como causas internas y externas de la conducta lingüística de un mismo organismo.

Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy en *Inquiry*, 1986, nº 3, p. 277-304.

⁷⁰⁹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 132. Cfr. DAVIDSON, D. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Paidós, 1992, p. 21. HOOK, S. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York, Basic Books, 1984.

⁷¹⁰ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. O. C., p. 218. Cfr. DAROS, W. R. *Razón e inteligencia*. Genova, Studio Editoriale di Cultura, 1984. MONSERRAT DEL POZO. *Derecho a la inteligencia* en *Cuadernos de Pedagogía*, 1996, n. 248, p. 87-91.

⁷¹¹ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. O. C., p. 224. Cfr. PADOVANI, U. *Metafísica clásica e pensiero moderno*. Milano, Marzorati, 1981. FAERNA, A. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 1996.

⁷¹² RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 167, 269. Cfr. SABBASTIÁN GARCÍA, P. *El sentir y la conciencia perceptiva* en *Diálogos*, 1988, n. 52, p. 127-142.

⁷¹³ “He (R. Rorty) does see the self as simply a congeries of beliefs and desires” (GUTING, G. *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity*. New York, Cambridge University Press, 1999, p. 48.

“Una vez que desechamos la noción de ‘conciencia’ no hay inconveniente en seguir hablando de una entidad diferenciada denominada ‘el yo’ que consiste en estados mentales del ser humano: sus creencias, deseos, estados de ánimo, etc. Lo importante es concebir la recolección de esas cosas como lo que *constituye* el Yo en vez de cómo algo que *tiene* el Yo”⁷¹⁴.

Esa recolección de cosas que constituye el yo -como ya David Hume lo había sugerido- no está siempre unificada, pero “la unificación es deseable”: en esa unificación *el yo puede identificarse; debe creer que es esa unificación*. “El mismo yo puede contener distintos conjuntos coherentes de creencias y deseos - diferentes roles, personalidades- correlativos a los diferentes grupos a los que pertenece”. Fueron los escritores y literatos los que han insistido en la oportunidad de “crearse un yo autónomo” y evitar así definirse como sus padres, profesores, o jefes. Es deseable alcanzar el “tipo de coherencia o de integridad que consideramos características de las personas plenas”, capaces de verse a sí mismas como “estables y completas”, con tensiones que constituyen una “armoniosa variedad-en-la-unidad”⁷¹⁵.

92. Nuestra identidad, el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico. “Para nosotros, afirma Rorty, *personas y culturas son léxicos encarnados*”⁷¹⁶. El lenguaje no es algo accidental, sino constitutivo. El cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales pueden producir seres humanos de una especie que antes nunca había existido. Hay que desembarazarse de la idea de que el mundo y el yo tienen una naturaleza intrínseca⁷¹⁷, y de que el lenguaje está en medio; porque en este caso “utilizamos aún una imagen del sujeto y del objeto, y permanecemos adheridos a cuestiones referentes al escepticismo, el idealismo y el realismo”⁷¹⁸. Es el proceso de socialización el que convierte en ser humano a un organismo al darle un lenguaje⁷¹⁹. El lenguaje no es considerado por el pragmatista como un medio de re-

⁷¹⁴ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 168, 132. Cfr. GALÁN F. *La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica* en *Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, p. 258-282. SANTAMARÍA, A. *La naturaleza semiótica de la conciencia en Infancia y Aprendizaje*, 1997, nº 80, p. 3-17.

⁷¹⁵ RORTY, R. *Truth and Progress: Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. RORTY, R. *Verdad y progreso. Escritos Filosóficos*, 3. Barcelona, Paidós, 2000, p. 267, 255 nota 21.

⁷¹⁶ RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 98, 106. HACKING, Y. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Bs. As., Sudamericana, 1989. CRUZ, M. (Coord.) *La acción humana*. Barcelona, Ariel, 1997. GEERTZ, C. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996.

⁷¹⁷ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 28.

⁷¹⁸ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 31. Davidson y Rorty son, respecto del lenguaje, conductistas no reduccionistas: *el lenguaje es una conducta* que no se reduce a los estímulos físicos. “Concíbase el término ‘mente’ y el término ‘lenguaje’, no como la denominación de un medio entre el yo y la realidad, sino simplemente como una señal que indica que es deseable emplear cierto léxico cuando se intenta hacer frente a ciertas especies de organismos” (p. 35).

⁷¹⁹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 93. Cfr. PIEMONTESE, F. *Idealismo e Realismo in una prospettiva ontologica* in *Giornale di Metafisica*, 1959, III, 329-341.

presentación sino como un medio de actuación y de modificación de las conductas de las personas⁷²⁰.

Al hablar del yo o de la *persona en su identidad*, Rorty se expresa de la siguiente manera, que ya sugerimos: Una "*persona es simplemente esa red*" de estados físicos, mentales y sociales. "Es una red que constantemente se vuelve a retejer a sí misma"⁷²¹. Este filósofo pragmatista es, además, ironista: se sonríe ante los intento de hallar y clasificar las esencia de las cosas; es "nominalista e historicista". Por ello se contenta con afirmar que una persona es un organismo socializado por el lenguaje⁷²².

"Ser una persona es hablar un *lenguaje* particular, un lenguaje que nos habilita para discutir creencias y deseos particulares con personas de una especie particular"⁷²³.

93. De este modo, la persona se constituye en un yo que se diferencia de los otros no tanto por lo que es (uniforme y monolíticamente), cuanto *por lo que no es "dentro de una sociedad dada"*: No es negro en una sociedad de blancos, no es mujer en una sociedad machista, no es homosexual en una sociedad heterosexual, etc.⁷²⁴ El pragmatista considera que *la identidad de una persona es una cuestión de grado*: el amo es más persona que el esclavo porque aquél ejerce control sobre el lenguaje que hablan los esclavos y les hacen ver la esclavitud como algo predestinado o merecido.

La persona no tiene condiciones de posibilidad metafísicas, sino solo las otorgadas por el lenguaje, en un contexto histórico y social. La persona no está abierta a lo infinito, sino solo a los demás a través del lenguaje. Pero tampoco hay que considerar al lenguaje como un nuevo absoluto (como si existiese un "lenguaje de la razón humana", o un objeto trascendental); sino que, en una visión holística, las personas hacen al lenguaje y éste a las personas⁷²⁵.

94. La conducta de una persona es más o menos *racional* en el sentido que posee una "conducta adaptativa, más o menos paralela a la conducta, en circunstancias similares, de los demás miembros de una comunidad semejante"⁷²⁶. No existe un soporte metafísico para pensar a la racionalidad como algo transcultural

⁷²⁰ RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 18. "Los nominalistas concebimos el lenguaje como el uso de marcas y ruidos por parte de los seres humanos para conseguir lo que desean. Una de las cosas que deseamos hace con el lenguaje es conseguir alimento, otra tener relaciones sexuales, y otra comprender el origen del universo... y otra todavía puede ser crearse a sí mismo elaborando un lenguaje filosófico privado y autónomo" (p. 180).

⁷²¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 270.

⁷²² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 92-93.

⁷²³ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 195. Cfr. HOOK, S. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York, Basic Books, 1984.

⁷²⁴ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 271, 273, 266.

⁷²⁵ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. O. C., p. 34. Cfr. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. O. C.: *The Humanistic Intellectual: Eleven Theses*, p. 127-129.

⁷²⁶ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 270. Cfr. NOZICK, R. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1995. BELTRÁN, J. *Pensamiento débil y reforma educativa: la racionalidad bajo el signo de las apariencias en Lenguaje y Educación*, 1994, n. 19-21, p. 43-52.

y ahistórico. Los límites de la salud mental están fijados por aquello que *nosotros* podemos tomar en serio. Y esto, a su vez, "es determinado por nuestra educación y por nuestra situación histórica"⁷²⁷. Por cierto que, desde un punto de vista pragmático, lo racional puede no ser verdadero, lo que significa que alguien puede salir con una idea mejor, más útil. Más que intentar ser racional lo importante, como meta humana, para Rorty, consiste en que los hombres puedan tener una comunicación libre, una conversación civilizada⁷²⁸.

Pero el hombre no tiene fuentes fiables de conocimiento llamadas "razón" o "sensación", ni otras no fiables llamadas "tradición" u "opinión común". Lo que antiguamente se llamó "naturaleza humana" no es más que una metáfora para el "retejido continuo de una urdimbre de creencias y deseos"; pero se trata de un tejido inconsútil, de una sola pieza, sin costuras⁷²⁹.

95. La concepción de la persona se reduce entonces a "una descripción sociológica" de los habitantes de una comunidad. Hay que disolver el concepto de persona, entendida como un yo metafísico, para preservarlo como un yo social y político. Si bien, el yo o la persona es un tramado, una red, ésta no tiene un centro privilegiado, ontológico. "Puede ser necesario considerar al yo como si no tuviese centro, ni esencia, sino meramente como una concatenación de creencias y deseos"⁷³⁰. No se cree que de esta forma se pierde la dignidad de la persona humana: para "los ateos *sui generis* como yo" -afirma Rorty-, esta dignidad consiste en operar en forma adaptativa desde dentro de nuestra tradición⁷³¹.

96. Descartada la concepción del hombre como un ser compuesto de mente y cuerpo, Rorty estima sostener una concepción más científica y moderna: la fundada en las creencias de Darwin. Este es un indicador más de la base empírica y positivista del pragmatismo, aunque Rorty intente superar (abandonándolo) al empirismo y basarse sólo en creencias. La filosofía, según este filósofo, aún no se ha puesto a tono con Darwin. En buena parte, la filosofía aún no ha dado "el giro lingüístico", esto es, no ha dejado el paradigma según el cual el hombre es hombre por su mente o su conciencia, ontológicamente distintos de las bestias, para pasar a considerar que es hombre porque históricamente dejaron de manejarse con la realidad para detenerse en representarla y hablar acerca de ella. "La única cosa específicamente humana es el lenguaje"⁷³².

El hombre es una autocreación a partir de un organismo viviente que lucha por la existencia. Esta autocreación no tiene como resultado solo al individuo

⁷²⁷ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 256, 41. Cfr. ARTIGAS, M. *El desafío de la racionalidad*. Pamplona, EUNSA, 1994. PÉREZ DE TUDELA, J. *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid, Cincel, 1998.

⁷²⁸ RABINOW, P. *Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en antropología* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad nacional de Quilmes, 1998, p. 179. NOZICK, R. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1995.

⁷²⁹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 281. Cfr. VATTIMO, G. *La construcción de la racionalidad* en VATTIMO, G. (Comp.) *Hermenéutica y Racionalidad*. Bogotá, Norma, 1994.

⁷³⁰ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 251-252, notas 22 y 24.

⁷³¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O.C., p. 273.

⁷³² RORTY, R. *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Viena, Passagen Verlag, 1994. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p. 81. Cfr. RAMBERG, B. *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*. Oxford, Blackwell, 1989.

humano, sino a la sociedad humana. El hombre es ese yo que se autoconstruye en relación con los demás. El "yo", la *propia identidad*, es un proceso dinámico, construido con acciones, amor y confianza en los demás. "Los psicópatas son justamente las personas cuya autoconcepción no involucra relaciones con otras personas"⁷³³.

Es en esta relación (amistosa-enimistosa) que nos vamos haciendo personas y construyendo el sentido de lo humano en la práctica.

"El pragmatista considera el ideal de hermandad no como una imposición de algo no empírico sobre lo empírico ni de algo no natural sobre lo natural, sino como la culminación de un proceso de ajuste que es también un proceso de renovación de la especie humana"⁷³⁴.

97. Esta es una visión no solo darwiniana de la cuestión, sino también *pragmática*. Al pragmatismo no le importa tanto explicar el pasado como pensar un futuro mejor, realizable por el hombre y no por una fuerza exterior al hombre. Se trata de un futuro mejor sin un criterio previo (dado por Dios o por la naturaleza o por algún iluminado) de lo que sea mejor: se trata de un mejor que solo está en manos de lo que los hombres decidan.

El futuro mejor, sin embargo, en el que piensa Rorty está marcado por un menor sufrimiento inútil, y por un mayor espacio para la libertad mientras no se dañe a otros.

Los hombres, en resumen, son "hijos de su tiempo y lugar sin ningún límite significativo, biológico o metafísico, a su plasticidad"⁷³⁵, ni de obligación moral. Esto hace que los hombres son lo que ellos mismos se hacen.

No hay, en definitiva una verdad objetiva acerca de lo que el hombre es; *no se da una concepción objetiva de la propia identidad* o de nuestro yo⁷³⁶. Sólo tenemos una *creencia* acerca de lo que somos.

Observaciones finales

98. En nuestra investigación hemos asumido un punto de vista que tiene en cuenta los aportes históricos tanto de la lengua, como de los filósofos a partir de la antigüedad sobre el tema de la identidad.

Como hipótesis de trabajo hemos asumido y expuesto, además, el pensamiento del filósofo Antonio Rosmini. Dado que es un excelente expositor de este tema en el vértice de la Modernidad, nos servía de base también para confrontarlo con el pensamiento de autores posmodernos.

Nuestra hipótesis de trabajo -como toda hipótesis-, al ser expuesta en su lógica interna, da argumentos tanto para refutarla por las conclusiones absurdas a

⁷³³ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O.C., p. 87. Cfr. MARQUES VERÍSSIMO, M. *Pós-modernidade e Iluminismo em Educação e Filosofia*, 1997, n. 21-22, p. 163-181.

⁷³⁴ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O.C., p. 91.

⁷³⁵ RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 40.

⁷³⁶ "There is no 'objective truth' about what the human self is really like" (RORTY, R. *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical papers. Volumen 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 193).

las que nos conduce, como para aceptarla por su coherencia y por las respuestas que da ante posiciones alternativas. Es justamente en este capítulo en el que hemos deseado presentar los aportes de visiones alternativas o complementarias sobre las teorías de la identidad.

99. Indudablemente que, en general, las filosofías son coherentes, en sus conclusiones, con sus puntos de partida asumidos. En este sentido, hemos tenido en cuenta recordar los puntos de partida de diversas concepciones filosóficas sobre la identidad y confrontar estos puntos de partida, sea por la amplitud con que cubren las consecuencias antiguas y modernas, sea por las limitaciones a priori que asumen sus autores al definir sus principios filosóficos.

Nuestro deseo, en consecuencia, no se halla en rechazar de plano posiciones alternativas a la hipótesis asumida, sino de integrar sus aportes modernos o novedosos, haciendo más comprensible una teoría de la identidad que se expone en la conclusión; pero también indicar la incompatibilidad de ciertos principios con otros, si se realiza un análisis epistemológico de las diversas concepciones filosóficas respecto de la identidad.

100. Finalmente, quizás se puedan dar algunos criterios ideales de una “buena teoría” -en este caso referida a la identidad-, pero que difícilmente se han cumplido todos. Estos criterios, sin embargo, hacen razonablemente aceptables a una teoría. Si nos atenemos al pensamiento de Thomas Kuhn⁷³⁷, una buena teoría, pues, debiera ser:

- 1) *Precisa* en su terminología, en sus definiciones, en su forma de razonar.
- 2) *Coherente* internamente (esto es, no contradictoria consigo misma) y externamente (con otras teorías aceptadas).
- 3) *Amplia o fecunda*: sus conclusiones deben explicar todos los casos problemáticos conocidos en un campo científico, y sugerir nuevas explicaciones, más allá de lo hasta ahora observado o explicado.
- 4) *Simple*: la teoría que con menos supuestos explica más consecuencias es mejor que la que requiere más supuestos para explicar lo mismo.

No obstante, la historia de la ciencia ha demostrado que la elección de una teoría o su exclusión no siempre depende de razones o factores objetivos. El ser humano no es siempre racional, ni sus elecciones tienen siempre razones fundadas fuera de los intereses o deseos, llamados a veces ideológicos.

101. La objetividad no se opone a que cada pensador tenga sus teorías, sus preferencias y sus intereses.

“No podemos despojar al científico de su partidismo sin despojarle de su humanidad, ni podemos eliminar o destruir sus juicios de valor sin destruirle como ser humano y *como científico*. Nuestros motivos y nuestros ideales

⁷³⁷ KUHN, Thomas. *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México, FCE, 1982, p. 345. Cfr. POPPER, K. *Observaciones sobre las teorías objetivas de la probabilidad* en su libro *Realismo y objetivo de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1985, p. 387.

puramente científicos, como la idea de la búsqueda pura de la verdad, están profundamente anclados en juicios de valor extracientíficos y, en parte, en juicios de valor religiosos. El científico objetivo y 'libre de valores' no es el científico ideal"⁷³⁸.

Toda ciencia o filosofía consiste inicialmente en la invención de una interpretación hipotética para dar una explicación (contexto de cobertura), motivada por muy diversos motivos (contexto psicológico y social); pero requiere además una justificación de esta conjetura, sometible a la crítica mediante la posible refutación (contexto lógico y epistemológico). Si una proposición filosófica no es sometible a refutación no puede pretender ser científica. No por esto carece de sentido y muchas de nuestras ideas más importantes tienen sentido en nuestras vidas aunque difícilmente sean sometibles a refutación.

102. La filosofía *no tiene ni puede separarse de las ciencias*. Una ciencia sin filosofía es ciega. Una filosofía sin ciencia es infecunda socialmente.

La filosofía, sin embargo, no se reduce a las ciencias, como deseaba el positivismo, el cual es constituye una filosofía entre otras posibles. La crítica filosófica toca problemas no estrictamente científicos, pero igualmente humanos. La *principal tarea de la filosofía consiste en pensar críticamente* sobre el universo humano y sobre nuestro lugar en él. Y aquí entra la crítica tanto de las teorías científicas en su aspecto epistemológico, como las teorías culturales y sociales, marcando algunas observaciones, sobre todo por los principios que asumen y las consecuencias a las que llegan.

a) Observaciones sobre el pensamiento de John Searle

103. Las filosofías se distinguen de las ciencias en que aquéllas buscan principios últimos (o fundamentos primeros); éstas hacen afirmaciones próximas a los hechos observados y desconfían de las afirmaciones metafísicas, por ser físicamente improbables.

Esta desconfianza solo es posible si, *a priori*, se supone que todo lo real es sensible o físico.

Más el ser humano necesita tanto del conocimiento científicos como del filosófico para dar un sentido completo a su vida. Sólo ante el reiterado fracaso en las explicaciones se construye un saber escéptico que descrea tanto de la capacidad de las ciencias para dar una finalidad o un sentido a la vida humana (aunque logran ofrecer buenos medios); como de las metafísicas que ofrecen un sentido último (la materia según el materialismo, el espíritu según es espiritualismo, etc.) pero del que no podemos sondear positivamente su valor.

104. Searle desea ser filósofo y, por ello, hace afirmaciones sobre la realidad última y única, y sostiene: todo es físico, también lo mental. La conciencia es "sobre todo un fenómeno biológico"⁷³⁹ y lo biológico se incluye en lo físico. No hay nada que explicar más allá de lo físico, o sea, no hay nada metafísico.

⁷³⁸ POPPER, K. *En busca de un mundo mejor*. O. C., p. 103. Cfr. POPPER, K. *Knowledge and the Body-Mind Problem*. London, Routledge, 1994.

⁷³⁹ SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 149.

La conciencia es un hecho físico, pero el aporte que Searle desea hacer consiste en sostener que *se debe incluir a la conciencia entre las cosas que existen y no excluirla o minusvalorarla* como lo hicieron los conductistas o los materialistas del pasado. En una época materialista, donde todo lo que no se ve no existe, ésta afirmación banal parece ser un gran logro.

Otra afirmación de sentido común, aportada por Searle, en un mundo cargado de subjetividad, es la distinción entre sujetos y objetos.

Una tercera afirmación de sentido común, en un mundo entregado a lo que se siente, es la que sostiene la diferencia entre el hecho biológico del cerebro y el estado de conciencia.

En realidad, se trata de un retorno a afirmaciones que ya tenían fuerte vigencia en el mundo de la filosofía clásica.

105. Searle toma a la conciencia como un conocimiento difuso, sin un objeto determinado como se da en un conocimiento. En realidad, Searle no distingue el conocimiento directo (sin conciencia) del conocimiento consciente. Como Locke, no admite que un conocimiento pueda ser tal, sin ser consciente.

El filósofo Antonio Rosmini, sin embargo, había admitido la presencia de pensamientos inconscientes. La conciencia es un concepto abstracto que elaboramos a partir de los actos de conocimientos conscientes, esto es, conocimientos que vuelven sobre conocimientos anteriores. Tener conciencia es conocer lo que ya se conoce; advertir lo que se conoce; y no es un estado difuso o confuso del hombre.

106. Explicar lo que es la mente reduciéndola a la intencionalidad, y ambas -mente e intencionalidad- a "procesos biológicos causados por procesos neuronales de nivel más bajo que tienen lugar en el cerebro", no es más que una explicación científica de los hechos en cuanto éstos se manifiestan; pero no es una profunda explicación filosófica.

Un positivista o pragmatista o empirista explica los hechos haciéndolos ver, pero no dando sus causas últimas. Al abrir nuestras manos y constatar que los objetos que teníamos caen, podemos afirmar que existe de hecho la gravedad como lo hizo Newton (y la formuló como una fórmula matemática: "el cuadrado inverso de las distancias"); pero ello no significa *explicar* lo que es la gravedad, que seguía siendo aún un misterio para Newton. Newton no deseaba hacer una hipótesis sobre la causa de la existencia de la gravedad, precisamente para no pasar de la filosofía experimental (hoy diríamos, la física) a la filosofía metafísica; para no trascender el ámbito de los conocimientos positivos y sensoriales. Newton era consciente de estar dando una explicación de la existencia del hecho, pero no una razón filosófica del mismo, esto es, del ser del hecho.

"Hasta el presente no he logrado descubrir la causa de esas propiedades de gravedad a partir de los fenómenos, y no finjo hipótesis"⁷⁴⁰.

Explicar requiere una causa que va más allá del hecho, y que no es el hecho; y esta causa puede ser cercana al hecho y la llamamos científica; o puede ser una causa metafísica (entendible pero no visible, como los conceptos abstractos) y la llamamos filosófica. La filosofía de Searle no llega a postulados metafísi-

⁷⁴⁰ NEWTON, I. *Principios matemáticos*. Barcelona, Altaya, 1993, p. 621.

cos y se contenta con ser la chatarra de las ciencias: la que prepara o prosigue algunas afirmaciones de las ciencias.

107. Searle llama intencionalidad a un conocimiento que va más allá de él mismo (*directed at something beyond itself*)⁷⁴¹. Searle no distingue el acto de conocer (que puede ser dirigido y afecta a la intención) del objeto de conocimiento (que no es afectado por la intención). Para Searle, un conocimiento inconsciente es un conocimiento con elementos que van más allá de él mismo. Pero se trata de una defectuosa distinción. Un acto de conocimiento es inconsciente cuanto no vuelve sobre otro acto u objeto previamente conocido. La intencionalidad es la capacidad -considerada en abstracto- que tiene el sujeto cognoscente de dirigir su poder de conocer y dirigirlo a uno u otro acto u objeto cognoscible.

108. Diferenciar a la conciencia como un darse cuenta en general, un estar despierto (*awareness*) por oposición a estar dormido, es una definición vulgar, en la que Searle no distingue un conocimiento directo de uno reflexivo. "Darse cuenta en general" indica un acto reflexivo, que vuelve sobre lo conocido, sin especificar sobre cual objeto se vuelve. Mas no es el objeto difuso o bien delimitado el que hace que la conciencia exista o no exista. Una cosa es estar despierto y otra el darnos cuenta de estar despierto; esto último implica un acto de conocimiento consciente. Al conjunto de conocimientos conscientes (prescindiendo de lo que conocemos, pero sin negarlo) le llamamos conciencia o estado psicológico de conciencia.

109. Searle se encuadra también dentro de lo que solemos llamar *filósofos emergentistas*. Según ellos, de lo menos puede surgir lo más: del hidrógeno y del oxígeno (gases) surge el agua (elemento líquido). Searle advierte que lo que él dice tiene toda la apariencia de lo "casi autocontradictorio"⁷⁴²: por ejemplo que la conciencia es sólo un rasgo biológico ordinario del mundo, lo que es casi inconcebible que deba ser de ese modo. Admitir que la conciencia es un hecho biológico es admitir que el efecto (la conciencia) es más que la causa (la vida solamente biológica). Esto significa ir contra el sentido común y de la lógica clásica, que admite que el efecto no puede ser mayor que la causa.

110. El recurso de calificar de "prejuicio" a lo que no cuadra con los supuestos asumidos por un filósofo es frecuente. Searle estima que es "un prejuicio filosófico suponer que lo mental y lo físico son dos ámbitos distintos" y esto se debe a nuestra ignorancia sobre el funcionamiento del cerebro⁷⁴³. Searle admite -como principio- que *el ser se reduce a lo físico*; en consecuencia, nada más se requiere para explicar cualquier hecho que lo físico; y califica de prejuicio filosófico a quien asume otros principios. ¿Pero su principio no es también un "prejuicio", como cualquier otro principio filosófico? Es sabido que los principios no se explican, sino que sirven para explicar las demás consecuencias, como una causa explica un efecto.

Searle también presenta su principio emergentista: de lo menos (lo físico) se puede explicar lo más (lo psicológico o, según otros pensadores, lo espiritual), sin poderlo explicar más que recurriendo a algunos casos, donde estima que lo anterior (por ejemplo, hidrógeno y oxígeno) son menos que el agua. Alguien podría

⁷⁴¹ Cfr. SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 96, 140. Cfr. SANTAMARÍA, A. *La naturaleza semiótica de la conciencia en Infancia y Aprendizaje*, 1997, nº 80, p. 3-17.

⁷⁴² SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 97.

⁷⁴³ SEARLE, J. *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 112.

sostener que no son más, sino ellos mismos como componentes de otro elemento que los contiene.

Admitido, entonces, el principio emergentista, gran parte de nuestra concepción científica del mundo caduca, porque *se pierde el valor de la proporción entre causa y efecto*, y cualquier cosa, hasta la más insignificante podría ser causa de lo más sublime. Si lo más se explica con lo menos, sería suficiente admitir un átomo inicial y postular que todo deriva de él, sin exigirnos más explicaciones, con lo que quedaríamos satisfechos dentro de los límites de las explicaciones científicas. Searle parece sugerirnos que si antes se admitía que todo procedía de Dios todopoderoso, (dado que el concepto de Dios parece ser demasiado metafísico y conflictivo por las consecuencias morales que trae), entonces hoy podría admitirse que todo emerge de un átomo primitivo todopoderoso, evitándose entrar en los problemas metafísicos y morales e entronizando al hombre como única fuente de libertad y responsabilidad⁷⁴⁴.

111. El problema filosófico surge cuando una explicación científica es insuficiente. Afirmar los procesos cerebrales causan los procesos conscientes (brain processes *cause* conscious processes), hace surgir la pregunta: ¿Los procesos cerebrales son la causa total y eficiente de los procesos conscientes, o son la causa material y condicionante de los mismos, pero no una causa total y suficiente para explicarlos? Los dualistas, para quienes el espíritu no surge de la materia sino que posee un ser categóricamente distinto, no aceptarán el cerebro como a una causa eficiente *total* de la existencia de la mente. Los dualistas admiten como cosas diversas el sólo sentir, del sentir y conocer lo sentido. El *sentir* es una mutación del sujeto sensitivo; el *conocer* implica atribuirle un ser independiente a los que sentimos. Esa atribución no es producto del mero sentir: Searle utiliza el fácil recurso de sostener que el conocimiento emerge de la sensación; pero lo que hay que explicar que esto es posible, siendo la sensación (subjetiva) lo contrario del conocimiento (el cual remite a un objeto y es, por ello, objetivo). Lo que sentimos es ya una cosa que implica la sensación y el conocimiento. Si alguien habla de lo que sentimos, ya está en el ámbito del conocimiento; ya ha unido la sensación con la idea y, si no advierte esta unión, estimará que conocer y sentir es la misma cosas: es un hecho en el hombre que no necesita más explicación de que afirmar que de hecho sentimos. Se comete el círculo vicioso de dar por explicado lo que se debía explicar⁷⁴⁵.

112. Searle afirma que con las teorías de los procesos neurobiológicos, “nosotros convertimos automáticamente este problema en un problema de investigación teórica y científica. Lo hemos sacado del reino de la filosofía o de la imposibilidad metafísica”.

Ahora bien, si explicar un problema es sacarlo de la filosofía (en última instancia, de la metafísica) y ubicarlo en la ciencia y quedar satisfecho con esta sola explicación, en realidad Searle confiesa que es un *positivista empírico*, que renuncia a toda otra explicación que vaya más allá de las ciencias y, en última

⁷⁴⁴ Cfr. NOGUERA, J. A. *¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología de John Searle en Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 2002, nº 99, p. 35-60.

⁷⁴⁵ Cfr. RIZZI, E. *Perché il cervello non può essere l'organo della nostra conoscenza del mondo en Filosofia Oggi*, 2005, f. II-III, p. 180-194.

instancia, que vaya más allá de la física. ¿Quedaría satisfecho los matemáticos si uno de ellos les dije que ha explicado un problema matemático sacándolo de las matemáticas y llevándolo, por ejemplo, al campo de la física? No parece que este matemático haya explicado matemáticamente el problema, sino que lo ha ignorado o declarado irresoluble en el ámbito matemático.

El pasaje de alma al psiquismo, y de éste al yo o conciencia y luego al lenguaje, no es indiferente: señala la creciente tendencia empirista de los científicos que descarta toda hipótesis que dé pie a suspicacias metafísicas. Es prudente admitir con Searle que todo es cognoscible por nosotros. No obstante, cabe notar que el proceder científico fue brillante siempre que se atrevió a superar la acumulación estadística de datos y realizar los que Einstein llamó "la aventura del pensamiento", superando creativamente la intuición sensible con interpretaciones suprasensoriales. El heliocentrismo y la ley de inercia fueron ejemplo de lo dicho, como hoy lo es la existencia de "materia oscura" o de "agujeros negros" exigida por algunas observaciones y por los cálculos matemáticos respetuosos de la física y de sus leyes⁷⁴⁶.

b) Observaciones sobre el pensamiento de K. R. Popper

113. Popper pertenece a un grupo de pensadores que a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, evadieron numerosos problemas filosóficos clásicos con la *teoría de la emergencia* -esto es, una teoría que admitiese de hecho el surgimiento de lo nuevo- la cual suplía, en forma acorde con el positivismo, la teoría de la creación. Como dijimos, Popper no podía "menos que admirar que la materia pueda superarse a sí misma de esta forma produciendo mentes (*wonder that matter can thus transcend itself producing mind*), propósitos y objetivos perseguidos conscientemente"⁷⁴⁷.

Se trata de una teoría, que partiendo de la constatación de algunos hechos (donde lo más complejo surge de lo más simple) se inventó la teoría monista-materialista que explica todo lo existente admitiendo inicialmente materia simple (energía, partículas, átomos), pero con posibilidad y potencia para generar luego todo lo que hoy se conoce. De esta manera, se hacía inútil la teoría dualista-espiritualista de la creación, por ser una teoría que exige más supuestos que la teoría de la emergencia⁷⁴⁸.

Se trata de una explicación fundada en la navaja de Ockham: la hipótesis con menos supuestos es la preferible. Esta hipótesis no tiene que ver con la verdad de las cosas, sino con un principio epistemológico y en parte teológico: no es signo de inteligencia (ni divina ni humana) emplear muchos recursos cuando se pueden emplear menos para lograr lo mismo.

114. Pero, desde otros presupuestos, la solución positivista, asumida por Popper, en este punto, no es satisfactoria. Ella no responde a la gran pregunta de la metafísica, formulada por Leibniz: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? Ante ella, los empiristas, positivistas y neopositivistas lógicos o bien admiten que el

⁷⁴⁶ Cfr. DAVIS, Paul. *El universo desbocado*. Barcelona, Salvat, 1993, p. 150. EINSTEIN, A. L INFELD, L. *La física, aventura del pensamiento*. Bs. As., Losada, 1974.

⁷⁴⁷ Popper, K. – Eccles, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p.12. Pág. 11 en la edición inglesa.

⁷⁴⁸ Cfr. Martínez Migueles, M. *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. Gedisa, Barcelona, 1993.

hecho de la existencia de algo es su mejor prueba y no se requiere de otra. O bien, sostienen que la pregunta carece de sentido. En ambos casos, no se da una respuesta abierta a la trascendencia respecto de este mundo histórico y cambiante, sino que el panorama de ellos queda justificado en forma *intramundana*, o sea, en una filosofía inmanentista, donde el mundo se no remite ni requiere otra justificación que su sola presencia y existencia. Pedir otra cosa es oscurantismo, según los empiristas o positivistas⁷⁴⁹. El principio de razón suficiente queda, entonces, cuestionado, pues lo finito, lo limitado, no recibe justificación alguna: carece de sentido. Pero cuestionado el *principio de razón suficiente* (que es el principio de una causa proporcionada al efecto) queda cuestionado el valor de la misma ciencia, tan apreciado por los empiristas y positivistas.

115. Popper conjetura que la conciencia se ha desarrollado a partir de la no-conciencia y afirma: "No sabemos nada más acerca de ello". Pero esto no le impide sostener a continuación: La mente autoconsciente es "muy claramente el producto del cerebro humano". De este modo, las conjeturas cobran, por momento, claridad y se convierten en afirmaciones rotundas. No es la modestia en las afirmaciones lo que caracteriza a ciertos científicos positivistas, a los cuales, sigue Popper en estas afirmaciones, no obstante haberse distanciado de ellos en otros aspectos. Por ello, Popper recalca -incomprensiblemente, no obstante otras afirmaciones- que sostener que "la mente consciente es un producto del cerebro" no es una explicación y no debe tomarse como tal.

116. En la elaboración del yo y de la conciencia hay que reconocer que Popper admite la necesidad de una base biológica y de la presencia de *las influencias y experiencias sociales*⁷⁵⁰, especialmente la del lenguaje. Esta presencia de lo social ha sido criticada por otros epistemólogos (especialmente kuhnianos) como ausente o escasa en la explicación del surgimiento de lo que es el conocimiento científico.

Mas con referencia a la identidad, Popper parece no distinguir suficientemente: a) la *identidad real* de una persona, b) con el *yo* (que expresa la conciencia del sujeto que se expresa). Por ello, puede afirmar que la interrupción de la conciencia, no hacer perder la identidad propia, dada por la continuidad real del sujeto, que Popper confunde con el yo.

117. Debemos reconocer, finalmente, que un aporte interesante de Popper se halla en su propuesta de estudiar al yo, la mente o el cerebro, a partir de la totalidad (de la *persona integrada*⁷⁵¹); desde la vida como una totalidad y luego ver a las partes como funciones en relación de la conservación de la vida.

No obstante, algunas de sus afirmaciones, en sus escritos, no tienen fácil conciliación. Por un lado, comparte, con los materialistas o fisicalistas, no sólo el hincapié que éstos hacen en los objetos materiales como paradigmas de realidad, sino también la hipótesis emergentista o evolucionista, aunque no le parezca poseer gran validez epistemológica⁷⁵². Pero, por otro lado, considera que las personas son fines en sí mismas, lo que "es incompatible con la doctrina materialista

⁷⁴⁹ Cfr. RUSSEL, B. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Siglo XX, Bs. As., 1977, p. 230.

⁷⁵⁰ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 124.

⁷⁵¹ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 130, 133, 134.

⁷⁵² POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p.12. Pág. 11 en la edición inglesa.

según la cual los hombres son máquinas⁷⁵³. Cabe notar, sin embargo, el materialismo -entendido como sistema filosófico- no se reduce a pensar que los hombres son máquinas, sino a una concepción acerca del ser último de todo lo existente reducido a materia. Mas el análisis de esta posición filosófica lo habría llevado a Popper a poner en discusión problemas filosóficos propios de la metafísica. Si bien Popper aceptaba el valor de la metafísica, este valor quedaba luego reducido sólo a teorías fantasiosas que parecían sugerir interesantes problemas a las ciencias.

Por un lado, entonces, metodológicamente Popper superaba el positivismo, admitiendo el valor de la creatividad, de la subjetividad, de las conjeturas e hipótesis; pero, por otro, su atenerse al valor de la ciencia, reduciendo lo metafísico a sugerencias fantasiosas, aunque útiles para la ciencia, parece que lo ha vuelto a encerrar en un positivismo materialista que no se supera ni siquiera con la metáfora de la emergencia.

c) Observaciones sobre el pensamiento de Michel Foucault

118. Si nos referimos ahora a Michel Foucault, advertimos que nos hallamos ante un pensador que no cuadra dentro de lo que se ha considerado el modo de pensar filosófico, salvando por cierto, algunas excepciones.

No obstante, su volver sobre los textos filosóficos y su forma de pensamiento crítico-histórico hicieron de él un pensador complejo pero digno de atención.

En el contexto de su pensamiento, la identidad no es una preocupación meramente intelectual, sino principalmente moral, lo que une a su pensamiento con el de Platón -al que tiene presente-, al de los estoicos y al de la posmodernidad.

119. Acorde a la tradición filosófica francesa, el cuidado del yo resulta serle de importancia capital; pero el recurso constante a la perspectiva histórica abre el pensamiento francés a un ámbito no tan frecuente, sin perder la originalidad tan típica de los pensadores de esa nación.

Su preocupación, sin embargo, al centrarse en el tema del cuidado y de la ética, dejó en un segundo plano el de la ontología a la cual sólo menciona en esta temática: "La relación con uno mismo es ontológicamente la primera"⁷⁵⁴.

El temor a que los temas ontológicos opaquen las temáticas tratadas fenomenológica o históricamente ha generado, sin embargo, una falta de profundidad en los temas que este pensador ha tomado en consideración.

d) Observaciones sobre el pensamiento de M. Buber

120. No se puede negar la importancia del pensamiento de Buber centrado en un personalismo adecuado a la primera parte de las corrientes filosóficas del siglo XX (existencialismo, personalismo, fenomenología).

Cabe, sin embargo, considerar que si se admite que la filosofía es una teoría acerca del ser (del hombre, de la sociedad, etc.), la filosofía de Buber se ha

⁷⁵³ POPPER, K. – ECCLES, J. *El yo y su cerebro*. O. C., p. 3. POPPER, K. *El universo abierto*. Tecnos, Madrid, 1985.

⁷⁵⁴ FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. O. C., p. 104..

quedado en la descripción de tipo fenomenológico con repercusiones sociales. Incluso admitiendo el pensamiento bíblico que le hace de fondo a su pensamiento filosófico, no ha querido profundizar una filosofía del ser de la persona, una filosofía de los pronombres personales.

A partir de la idea de comunidad, la cual implica lo común y la alteridad, la diversidad y la inclusión, Buber no ha elaborado una teoría del ser como uno y como múltiple que le habría dado sistematicidad filosófica a sus reflexiones sobre el yo y el tú. Si en filosofía el fundamento último es el ser (el cual ha recibido muchos nombres en la historia de la filosofía) y éste constituye el principio de una filosofía, entonces, la tarea filosófica requiere llegar a él y expresarlo claramente. Mas en el ámbito del pensamiento hebreo, este ser es innominable, lo que parece llevar a una renuncia de la filosofía o a una entrega en el misterio, ambas cosas al parecer inaceptables desde la tradición filosófica.

121. Una teoría o una descripción acerca del yo o de las relaciones personales, que no llegue a un nivel de abstracción que implique al ser en su generalidad, no llega a ser una teoría filosófica y se queda en descripción psicológica o sociológica, que si bien son loables y útiles, no llega a poder llamarse filosófica.

La frustración que Buber sufrió, ante los intentos de los colectivismos que llevaron a los hombres a dos horribles guerras mundiales, lo hicieron pensar en "le eclipse de Dios"⁷⁵⁵. Si bien esta es una interpretación posible en el ámbito de la teodicea, desde el punto de vista filosófico Buber manifiesta una falta de elaboración del tema de la persona y de la identidad que le haga superar las contingencias históricas.

La propuesta para superar el "eclipse de Dios" no fue filosófica, sino más bien teológica y mística: "restaurar la inmediatez entre Dios y el hombre"⁷⁵⁶.

122. Otro pensador hebreo, E. Lévinas ha criticado la simetría entre yo-tú que establece Buber. Es aceptable que el tú cuestione el yo, lo saque del sí mismo: lo despierte a la vida. Pero Martín Buber ha afirmado que existe una simetría entre el yo y el tú, de modo que no hay yo sin tú y viceversa; mas para Lévinas, no existe moralmente tal simetría o reciprocidad: "La relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que el otro sea con respecto a mí; para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable". No obstante *hay un límite*. En el ámbito del amor, el tú tiene la prioridad: el que amenaza al prójimo, *el que apela a la violencia "no tiene ya Rostro"*. Por ello, también hay un límite para el Estado, especialmente para el Estado totalitario donde las relaciones interpersonales no son posibles⁷⁵⁷.

Buber prioriza el ser sobre la persona, de modo que la relación es simétrica y constitutiva de las personas: la relación es ser primordial. Lévinas prioriza la persona sobre el ser de la relación: no hay ser (en cual se reduce a una esencia); y se debe ir más allá de la filosofía misma; superarla para entrar en el recinto existencial de las personas.

"El Rostro, con todo lo que el análisis puede revelar acerca de su significación, es el comienzo de la inteligibilidad. Bien entendido: toda perspectiva

⁷⁵⁵ Cfr. FRIEDMAN, M. *Encuentro en el desfiladero*. O. C., p. 262.

⁷⁵⁶ Cfr. FRIEDMAN, M. *Encuentro en el desfiladero*. O. C., p. 402

⁷⁵⁷ Cfr. DAROS, W. *La Primacía de su Rostro Inaprensible. La perspectiva ética de E. Lévinas*. Rosario, UCEL, 2003, p. 22.

ética queda diseñada también de este modo; pero no puede decirse que esto sea ya filosofía. La filosofía es el discurso teorético"⁷⁵⁸.

123. Sin embargo hay que reconocer que Buber ha marcado con exactitud la importancia de la identidad, aunque lo haya hecho sólo brevemente, al recordarnos que la identidad es ese proceso por el cual a partir del tú, el yo "retoma posesión de sí".

Antes o después del tú, la identidad (sin ser una excusa para convertirla en un sistema egocéntrico) es un punto indispensable para el establecimiento de la responsabilidad moral de las personas⁷⁵⁹.

124. Finalmente cabe reconocer que el pensamiento de Buber siempre ha confiado en un posible diálogo con las otras personas y naciones, y fue considerado un "vocero" de la posible amistad árabe-israelí. Este punto, lo mismo que sus convicciones religiosas no fueron aceptadas e hicieron que su pensamiento ocupara una posición controvertida en el seno del pueblo judío⁷⁶⁰.

e) Observaciones sobre el pensamiento de L. Zea J. Ortega y Gasset

125. El siglo XX marca un hito en la toma de conciencia del ser latinoamericano tanto en México con Leopoldo Zea, como en Perú con José Carlos Mariátegui, especialmente en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928).

Ya en 1942, Zea publica en *Cuadernos Americanos* un estudio seminal programático: "En torno a la filosofía americana". La reflexión que inicia Zea en este ensayo programático dará origen a libros claves que jalonan pensamiento, ante todo: *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952), *América como conciencia* (1953), *América Latina y el mundo* (1960), *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). En ellos se encuentra también el desarrollo del pensamiento filosófico que caracterizará a la generación iberoamericana que emerge a principios de la década de los años cuarenta.

El pensamiento de Leopoldo Zea está relacionado con el de otros pensadores latinoamericanos. Conoce, no sólo a Francisco Romero y a su hermano José Luis, sino también a otros filósofos argentinos. En Uruguay, se relacionó con Vaz Ferreira y estableció una sólida amistad con Arturo Ardao. En Brasil, está relacionado, entre otros con Cruz Costa. En Chile, con Enrique Molina. En Bolivia, con Guillermo Francovich; en Perú, con Francisco Miró Quesada; en Ecuador, con Benjamín Carrión; en Colombia, con Germán Arciniegas y con Danilo Cruz Vélez; en Venezuela, con Mariano Picón Salas y otros; en Cuba, con Raúl Roa y otros.

126. El valor del filosofar de Zea se halla en concebir la filosofía como una liberación para poder pensar la identidad de las personas que filosofan y de los pueblos en lo que viven los que hacen filosofía. Zea parte de que "la experiencia de lo humano no puede quedar agotada en las experiencias del hombre europeo. Existen otras experiencias y otros puntos de partida para llegar al hombre. Existen otras formas de captación de lo humano"⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ LÉVINAS, E. *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Paris, Bernard Grasset, 1991. En versión castellana: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993, p. 129.

⁷⁵⁹ Cfr. BUBER, M. *Yo y Tú*. O. C., p. 71.

⁷⁶⁰ Cfr. FRIEDMAN, M. *Encuentro en el desfiladero*. O. C., p. 423.

⁷⁶¹ ZEA, L. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. México, Porrúa y Obregón, 1952, p. 22.

No obstante los valiosos aportes hecho por Zea, cabe notar que en el logro de la identidad individual y social, este filósofo ha manifestado una cierta idealización de lo americano y de sus posibilidades, sin marcar también las deficiencias internas que se halla en este proceso. Estas deficiencias han tenido causas exógenas pero también endógenas. No hay corrupción si no han corruptores y quienes aceptan ser corrompidos. Es propio de las visiones románticas estimar que las causas de los conflictos sociopolíticos son solo externas.

127. El empuje dado por Ortega y Gasset al pensamiento latinoamericano (de hecho, en 1939, Zea se inscribe en el curso sobre Ortega y Gasset que imparte Samuel Ramos en la UNAM) y particularmente argentino avivó el deseo de la reflexión sobre la identidad argentina.

Con diversos matices, salieron a la búsqueda de la Argentina soterrada Mallea con *Historia de una pasión argentina* (1937), Martínez Estrada con *Radiografía de la pampa* (1933), Scalabrini Ortiz (1898-1959) con *El hombre que está solo y espera*, Hernández Arregui con *La formación del la conciencia nacional* (1960), y tantos otros historiadores argentinos luego.

En el contexto de Ortega, cabe mencionar que su raciovitalismo fue una llamada de atención ante el positivismo reinante en la Argentina. Su reivindicación del tiempo y de las circunstancias dieron valor social a su filosofía. Su crítica, desde el socialismo, tuvo, sin embargo, poca repercusión en estos lares, en la década infame; y su llamada de atención ante las experiencias del fascismo y del bolchevismo no fue suficiente para fortificar el aprecio por la democracia.

128. En su raciovitalismo, fortificó la defensa de la vida y de la función de la filosofía y llamó la atención no solo sobre el valor de la vida, como valor supremo, sino nos inició en la categoría de calidad de vida, mediante la diversidad de los proyectos que se proponen los hombres.

La búsqueda del propio ser, la construcción de la identidad propia es el eje por el que pasa la realización de una persona y una nación. No se trata sólo de que en la vida individual y social se hagan proyectos, "sino que *toda vida es en su raíz proyecto*". Todo ser humano es proyectista en la trayectoria de una identidad buscada: vive desde el pasado, en el presente, hacia el futuro. Nuestra vida, lanzada a la existencia, sin que lo hayamos podido decidir, "es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco"⁷⁶². Por ello, la vida del hombre es, en buena parte, lo que aún no es: vive desde el futuro, desde lo que piensa o desea ser. Por ello también, la vida humana es *preocupación*: es ocuparse por adelantado de lo que se quiere ser, de lo que se debe ser para no traicionarse a sí mismo. De aquí que la vida humana es humana si es ética, si *tiene un deber ser* al que le obliga la coherencia con lo que ha proyectado ser. Quien ama la vida, se preocupa, por ejemplo, por los hijos que ha proyectado tener, pues son -en parte- su proyecto, su propia vida.

El hombre no tiene un ser hecho, sino tiene que hacerse, debe proyectar y construir lo que ha de ser. Pero se debe tener en cuenta que los hombres no son racionales, sino que lo pueden ser si asumen, con responsabilidad, el valor de la coherencia en sus vida. La filosofía de Ortega es una llamada al esfuerzo constante: no tenemos un destino prefijado, pero tampoco se nos regala nada. En el mar

⁷⁶² II, 644; VII, 420.

de las circunstancias hay que extenuarse para salir a flote en la búsqueda de una vida con calidad humana.

f) *Observaciones sobre el pensamiento de R. Rorty*

129. El pragmatismo es una filosofía que parte no de probar sino de afirmar algunos principios de los cuales deriva conclusiones. Si se acepta que el mundo es contingente, que no hay verdad ni realidad ni razón objetivas, entonces, lógicamente, no quedan más que los hombres abandonados a sí mismos: ni siquiera los hombres, sino las redes de creencias. Lo que luego se debe someter a prueba no es sólo la lógica contundente de esta conclusión, sino, ante todo, la *premisa* - asumida pero no probada- según la cual el *mundo es contingente*.

Los principios de una filosofía son afirmaciones teóricas, no pragmáticas. Dicho en otras palabras, el pragmatismo no se justifica en la práctica y con la práctica; sino *con una teoría que justifica ciertas prácticas*, estimando luego, en un círculo vicioso, que esas prácticas justifican la teoría.

Los *principios teóricamente admitidos por el pragmatismo* pueden resumirse de la siguiente manera:

- a) El mundo (la realidad física, social, moral) es contingente. Esto significa que existe pero que podría no existir o existir de muy diversas maneras.
- b) Lo anterior tiene sentido si se admite que no hay nada necesario: no hay un ser que necesite ser o tenga en sí mismo el fundamento de ser, ni un ser eterno, ni un ser objetivo, ni una verdad absoluta. No hay nada que deba ser. Todo es contingente como el hombre y nada superior a él. No hay nada a lo que el hombre deba respeto, veneración u obediencia. He aquí la raíz que impide todo pensamiento religioso y toda actitud religiosa.
- c) Lo que se da sí es entonces un panrelacionismo: las cosas son en virtud de las relaciones que mantienen con las demás cosas.
- d) No hay entonces ni sujeto absoluto ni objetos absolutos, esto es, válidos en sí mismos, sin relación con lo demás.
- e) Nada es bajo todas las descripciones o puntos de vista: las cosas tienen sentido dentro de ciertas descripciones realizadas por seres humanos con determinados intereses y puntos de vista. Lo que importa, lo que vale, es la utilidad.
- f) Al pensador pragmático le interesa la utilidad. En este contexto, las *creencias son útiles no porque sean representaciones de ideas, sino hábitos de acción*. Una creencia vale por las utilidades que presta, esto es, por las consecuencias que se siguen de ella, no por lo que en sí mismo representa. No tiene sentido y valor preguntarse por las verdades en sí mismas, por el problema de la verdad, o de la objetividad, o de la realidad, o de la bondad. Lo que importa es cómo funcionan estas creencias en la práctica, para satisfacer los deseos individuales y sociales de los seres humanos. "Seguimos manteniendo las creencias que son guías confiables para obtener lo que queremos".
- g) Dado que no hay nada absoluto, tampoco importa afirmar que alguien tiene razón -o más verdad- que otro, ni cabe burlarse de las creencias ajenas.
- h) Descartada la concepción del hombre como un ser compuesto de mente y cuerpo, Rorty estima sostener una concepción más científica y moderna: la fundada en las creencias de Darwin. Este es un indicador más de la base em-

pírica y positivista del pragmatismo, aunque Rorty intente superar (abandonándolo) el empirismo y basarse sólo en creencias. En última instancia, la filosofía de Rorty es el conjunto de sus creencias, aunque Rorty sostendrá que cada filósofo tiene la suya, y que la suya es más útil que otras.

Sin embargo no todo es relativo; sino que se puede afirmar que algo es mejor que otra cosa en cuanto es una herramienta más útil para lograr los propósitos. “Los pragmatistas -sostiene Rorty- no creemos que la finalidad de la indagación sea la verdad”, sino “la utilidad y que existen tantas herramientas distintas y útiles como fines a realizar”, “fines cada vez mejores; mejores, claro está, según nuestra perspectiva”. La investigación no pretende buscar la verdad sino fortalecer la esperanza. La identidad, como ya lo había afirmado Hume, es una red de creencias; ella no escapa a esta escala de valores: ella vale si es útil a los propósitos de cada cual.



CONCLUSIÓN

PERSPECTIVA FINAL RECAPITULADA SOBRE EL SUJETO Y SU IDENTIDAD

1. El *problema* que tenemos presente en este trabajo se halla en que, a nuestro parecer, las filosofías no han dado suficiente importancia a la construcción de la identidad personal.

Esta importancia puede ser minimizada o exagerada. Se la minimiza cuando se la reduce a una mera construcción accidental del sujeto, entre otras; y se la exagera cuando se la hace consistir solo en una realidad incambiable y *se confunde identidad con igualdad*, de modo que una persona sería idéntica solo en el caso de que no cambiara, como "a" es igual a "a".

La *tesis de trabajo* que hemos sostenido acentuó la *importancia del acceso a la identidad*, que se expresa mediante el monosílabo "yo" en un contexto social. Sin ella, en efecto, nadie es persona plenamente humana, ni puede lograr una personalidad, ni ser responsable de sus actos⁷⁶³. En cada capítulo hemos sostenido afirmaciones ampliamente fundadas en la lógica de lo dicho y en la autoridad de otros pensadores. También hemos hecho ver los límites que algunos de ellos tienen cuando los confrontamos. En este contexto, el texto que presentamos tiene su enfoque propio, una lógica desarrollada analíticamente en cada capítulo. Ahora nos toca simplemente presentar los resultados más relevantes a modo de síntesis de lo ya ampliamente expuesto en los capítulos anteriores.

La posesión de una identidad es la base para todas las posibilidades posteriores y para todos los derechos de la persona. De hecho, el "documento de identidad", en las sociedades modernas, no hace más que confirmar lo dicho. No es suficiente vivir y tener una identidad real; es necesario, además, documentar la identidad de las personas: tener conciencia individual (interna) y conocimiento social (externo) de la permanencia de las personas. Alguien es psicológicamente persona cuando se advierte, en el presente, como un sujeto permanente, no obstante la variedad de sus actos y acciones, de sitios y tiempos en los que vive. Dada la identidad -la advertencia de la permanencia- el sujeto humano puede asumir una jerarquía de valores y vivir en pos de ellos, haciendo de su persona una personalidad y pudiendo responder socialmente por sus actos.

2. Según nuestra hipótesis, la personalidad significa un crecimiento en el dominio de todas las fuerzas (conscientes, afectivas, volitivas, etc.) del yo socializado, mediante un proyecto de vida y una responsabilidad ante él, encarnadas en

⁷⁶³ Cfr. TUGENDHAT, Ernesto. "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad" en: *Ideas y Valores*. 1990, nº 83-84, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 3-14.

normas comunitarias. La personalidad implica la cooperación y la autonomía en las acciones y operaciones: y no es posible la autonomía sin la permanencia de yo. I. Kant resumió esta tradición cuando en *La metafísica de las costumbres*, llamó persona, en el sentido social y jurídico, a un sujeto (y como tal, permanente) cuyas acciones eran susceptibles de imputación. Sin la permanencia de un sujeto humano no es posible hablar de un "yo", y sin él, de persona. Piaget prolongó esta idea afirmando que la *personalidad* es "la autosumisión del yo a una disciplina", la organización autónoma de reglas, de los valores y la afirmación de la voluntad como regulación y jerarquización moral de las tendencias. La *personalidad* implica la permanencia de un sujeto que adhiere a una escala de valores, no absoluta sino referida a un hacer, a la adopción de un rol social con un plan de vida.

"Hay *personalidad* a partir del momento en que se forma un `programa de vida´ (*Lebensplan*), que a la vez sea fuente de disciplina para la voluntad e instrumento de cooperación; pero dicho plan de vida supone la intervención del pensamiento y de la reflexión libres, y es esta la razón por lo que no se elabora hasta que se cumplen ciertas condiciones intelectuales, como justamente el pensamiento formal o hipotético-deductivo"(2).

El programa de vida indica un avance en el progreso de "adueñarse de sí mismo", proceso y fin específico de la autoeducación mediante el proceso de autoaprendizaje. Como se advierte no habría condición de posibilidad para la *autonomía*, la *autoeducación* o el *autoaprendizaje* sin un sí mismo *-auto-*, sin un sujeto permanente.

Pero la identidad no suprime, sin embargo, el cambio, la movilidad. Se es y se debe ser idéntica persona *en el cambio* social y psicológico constante; porque al permanecer idénticos como personas, cambiamos como sujetos, sin dejar de ser sujetos, por lo que *no cambiamos totalmente*.

"El sistema de representación se ha modificado de manera radical... Lo que ha cambiado no es solamente un sistema de lectura, sino que lo que ha cambiado es el territorio de la construcción del sujeto. Lo que ha cambiado es el sujeto mismo. Transformación geográfica del contexto, pero también del texto. Transformación del sujeto, de la construcción del sí mismo, de la narración del yo"⁷⁶⁴.

3. Desde nuestro punto de vista, estimamos necesario analizar esta temática, para que desde un análisis -tomado desde diversos puntos de vista, tanto históricos como actuales- surgiese la importancia de los beneficios que ella nos puede ofrecer y de las exageraciones que sobre ella se nos puede transmitir.

Hemos sostenido, pues, nuestra hipótesis indicando, en primer lugar, que el recurso lingüístico es necesario, pero no suficiente para resaltar la importancia del logro de la identidad propia. Luego sostuvimos que algunas afirmaciones filosóficas modernas (sobre todo empiristas) y posmodernas no han acentuado esta

⁷⁶⁴ HERNÁNDEZ SAN JORGE, Gonzalo. "Reflexiones sobre la construcción del sujeto en la era post cartesiana", en *A Parte Rei* 26. <http://aparterei.com>. Accedido el 24/06/05. Cfr. ARANDA FRAGA, F. *Una mirada crítica, filosóficamente orientada, sobre el sujeto histórico del filosofar* en ACTAS DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL. Rosario, UCEL, 2006, Vol. I, p. 67.

importancia, por lo que el sentido moral de las personas es calificado más bien externa y sociológicamente que filosóficamente. Finalmente expusimos algunos rasgos de la filosofía de la identidad, presentados por la filosofía de A. Rosmini, la cual ha sabido dar un sustento filosófico real (mediante el sentimiento fundamental) a la idea de identidad personal, y una definición precisa de la idea de identidad personal que se expresa con el monosílabo “yo”, como expresión de la toma de conciencia de la permanencia de la persona, del autor de los propios actos tras un proyecto de vida. Sin estos elementos la concepción filosófica de la identidad y responsabilidad moral carece de sustento.

Retomemos, pues y ante todo, los aportes de nuestra investigación.

La identidad tras las huellas del lenguaje

4. Hemos supuesto que el hombre, desde su origen, ha expresado lo que percibía mediante signos, primeramente como interjecciones, y que esas interjecciones y expresiones, a las que el oyente prestó atención e interpretación, fueron constituyendo lentamente un lenguaje. Constituido ese puente de comunicación, el niño que nace en una comunidad con un lenguaje halla, en el lenguaje, una forma de encontrar su yo: una forma de prestar atención a las acciones y al sujeto que las hace. Lo que podríamos llamar entonces la “teoría del sujeto y de la identidad personal” tiene sus raíces apoyadas en la cultura, y las lenguas constituyen el documento más antiguo de esta teoría. Para nosotros, latinos, la lengua indoeuropea -de la que derivan tanto el griego como el latín y nuestras lenguas romances- encierra, entonces, una información importante.

5. Identidad, por su parte, en el griego clásico, se expresaba mediante el adjetivo y pronombre (αυτο: mismo, lo mismo; το αυτο con crasis: ταυτο) con función de demostrativo, lo que equivale, en latín a *ipse* (él mismo); o bien a *idem* (*is-dem*: éste precisamente, éste al que estoy indicando, éste y no otro). Incluso existió en sánscrito el demostrativo *im-ám*: aquél allí. En estos casos, el demostrativo aparece utilizado para indicar que un sujeto o un objeto es el mismo: 1) sea porque está allí (no confundido con otro) y es *recordado de la misma manera* ahora respecto de su presencia anterior; 2) sea porque *es en sí*⁷⁶⁵, siendo por sí mismo o causa de sí, de su ser, de modo que algunos decían (como Aristóteles sostiene que afirmaba Platón) que existía “el hombre en sí o de por sí, el caballo en sí, la salud en sí”, como idea, con un ser propio, siempre igual y no cambiante como las sensaciones⁷⁶⁶. En esta concepción de origen platónico, *la autenticidad* estaba dada por la misma entidad en cuanto era ella misma y permanecía ella misma, no teniendo motivo para cambiar en su esencia, en lo que era, como sucedía con las cosas sensibles, finitas, temporales.

Desde el punto de vista de la etimología latina, la identidad (*idem, is-dem: éste aquí* y no otro) aparece como un adjetivo o pronombre demostrativo, como en la lengua griega, por medio del cual se insiste en indicar algo con precisión diferenciándolo de otra cosa. La expresión *identidad* es una forma latina tardía

⁷⁶⁵ ARISTÓTELES *Metaphysicorum Liber II*, 993 b 24.

⁷⁶⁶ ARISTÓTELES *Metaphysicorum Liber III* (Metafísica. Libro III), 2, 997 b 8; 22 a 26, 30: αυτο γαρ ανθρωπον φασιν ειναι.

(*identitas*), que sugiere la idea de la permanencia, de la misma entidad: *idem entitas*.

La *igualdad*, en cambio, implica la relación de un ente con otro. Sabemos que en latín *aequus*, *aequalis* significó plano, o llano a la vista, la característica de no ser irregular, y en sentido trasladado: justo, o sea, tal que, confrontado con otro, no sobra ni falta de un lado o de otro; término emparentado con ἴσος: igual a la vista; relacionado con la raíz ἰδ, ἰσ de ὁραω: ver. *Igualdad* sugiere la idea de la entidad confrontada, al menos entre dos formas de ser ella misma. Por ello, por ejemplo, una persona puede ser ella misma idéntica, en su permanencia sustancial; pero *diversa en la forma* de ser ella misma en relación a otra, de cuya diversidad surgía sin embargo alguna igualdad. Ya los medievales afirmaban que "*Idem non adaequator sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est*" (lo idéntico no se adecua a sí mismo, pero la igualdad es de cosas diversas)⁷⁶⁷. Y, para ellos, la verdad era la adecuación (*ad aequalitas, adaequatio*) entre la realidad y la idea de esa realidad; esto es, la búsqueda de la igualdad en la diferente forma de ser (realidad-idealidad).

La identidad en las búsquedas filosóficas: intentos fragmentarios

6. Esta concepción de origen etimológico se ha ido luego insertando en diversas filosofías. La búsqueda de identidad se dirige, por ejemplo con el estoicismo, hacia la vida interior en sentido moral: sabio es aquel que es patrón de sus deseos, que ha optado por una vida simple, interiormente libre: "Mejor es morir de hambre después de haber vivido una vida libre de temores, que vivir con inquietudes en medio de una gran abundancia de bienes"⁷⁶⁸.

Esta *búsqueda del saber acerca de sí mismo se ha convertido de hecho en uno de los ejes de la filosofía*, no solo desde el punto de vista gnoseológico (saber qué sé yo y qué no sé); sino también desde el punto de vista moral (saber quién soy yo, si soy el mismo, responsable de mis acciones y si lo seré después de muerto). La búsqueda de qué es el conocimiento, la virtud, el alma o el cuerpo, responden, en última instancia, a una inquietud profunda: ¿Qué es el sí mismo del hombre, el yo de cada uno; cuál es su *contenido permanente* más allá de los cambios que padece, hasta el punto de que se haga la hipótesis filosófica de que algo de sí mismo puede *sobrevivir*, en el más allá, después de la muerte?

7. La filosofía agustiniana, repiensa el pensamiento de Platón, por lo que tiene de interioridad, pero lo inscribe en un contexto cristiano. En él, la búsqueda de lo que somos se transforma en la búsqueda de lo que es nuestra alma. Para saber qué es el hombre, éste debe volverse, con la reflexión, sobre sí mismo (*Seipsum in semetipsum colligit*)⁷⁶⁹, de modo que el sujeto del conocimiento se convierte en objeto conocido por el sujeto.

El tema del *sujeto* fue puesto en consideración. El concepto de "sujeto" no poseía, pues, principalmente un sentido peyorativo, como de quien es dependiente o está atado a algo; sino que adquirió ante todo un sentido activo: el sujeto es

⁷⁶⁷ AQUINAS, Th. *De Veritate*, q. 1, a. 3.

⁷⁶⁸ EPICTETO. *Manual de Epicteto*. Torino, SEI, 1925, n° 12, p. 16.

⁷⁶⁹ AGUSTÍN. *Contra Academicos*: L. I, c. 8, n° 23.

la causa y la potencia (activa o receptiva) de lo que él realiza o de lo que él padece⁷⁷⁰.

Según esta concepción, la *identidad* era considerada, entonces, en la Edad Media como la unidad permanente o sustancial, en relación a sus articulaciones o partes que la componen y que pueden variar. En este contexto *un sujeto humano es idéntico* por poseer la unidad permanente del sujeto personal, no la igualdad de todas sus partes.

8. En la concepción de Tomás de Aquino, no se daba ninguna posibilidad de *poder reflexionar o volverse sobre sí mismo*⁷⁷¹ en el animal el cual sólo tiene la potencia de sentir. La sensación termina en el objeto que cambia y afecta a la sensibilidad general del sujeto; pero sin conocimiento reflejo no hay conciencia de la sensación; como tampoco se da “un sí mismo” para el que sólo siente.

En el inicio de la época moderna de la filosofía, Descartes profundizó la posibilidad humana de la constatación del sujeto sobre sí mismo, y esta tarea bien puede resumirse en la expresión “pienso luego soy”, la cual constituye el principio de su filosofía. Esto significó *fundar la filosofía moderna sobre el sujeto y su identidad*. Descartes, aunque dudara de todo, no podía dudar de que fuese; incluso cuanto más dudaba, más se persuadía “muy cierta y evidentemente” de ser él⁷⁷². De hecho se puede decir que, con Descartes, toda *la modernidad se funda sobre el supuesto de la identidad personal*. Todo su proyecto pedagógico se centró en dar seguridad al sujeto construyendo un sí mismo sobre sus propios pensamientos. “Mi intención -afirmaba- no fue nunca más lejos que tratar de reformar mis propios pensamientos y de edificarlos sobre unos cimientos totalmente míos”⁷⁷³. Sobre esta confianza se construirá, luego, uniéndose a las ideas liberales de Locke, la autonomía y soberanía del hombre libre, base de los sistemas democráticos del gobierno moderno.

9. En el clima de la modernidad, la filosofía de John Locke significó un centrarse en una concepción empírica, casi vulgar, de la identidad. Este empirista se apoyaba, por un lado, en la certeza sensorial de cierta invariabilidad en las cosas, y, por otro, afirmaba que la identidad consiste básicamente en mantener la misma idea acerca de la misma cosa:

“Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que *es la misma cosa* que vemos, y no otra que al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en los demás aspectos. Y en esto consiste la *identidad (identity)*, es decir, en que *las ideas que les atribuimos no varían* en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente”⁷⁷⁴.

La *identidad* no surge entonces de la unidad de un ente en sí mismo, sino

⁷⁷⁰ AQUINAS, Th. S. *Th.* II-II, q.77, a. 6, ad 3.

⁷⁷¹ AQUINAS Th. S. C. G. IV, cap. 11: “Non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur”.

⁷⁷² Cfr. DESCARTES. *Discurso del método. Edición bilingüe*. Madrid, Revista de Occidente, 1954. Parte 4ª.

⁷⁷³ Idem, 2ª parte.

⁷⁷⁴ LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Collins, 1964. L. II, Cap. 27, p. 206.

que aparece, al mismo tiempo que la idea de *diversidad*, de la *comparación* de un ente en un tiempo y lugar determinado, con la idea que tenemos de él mismo, o comparado con otro existente en otro tiempo y lugar. En realidad, cuando hablamos de identidad, lo que no varía no es propiamente el ente, sino la *idea* con la que *atribuimos* cualidades permanentes a un ente. Por esta atribución de la permanencia, un ente es el mismo en nuestra consideración, aunque esta consideración está fundada solo en la evidencia sensorial.

La *identidad* de un ente, que no sea el hombre, es, pues, -paradojalmente para un empirista aferrado a lo real-, *la idea fija* de ese ente relacionada con un tiempo y un lugar.

10. ¿Pero cómo conocemos nuestra propia identidad? Locke distingue *tres* modos de conocer: las cosas son conocidas por sensación; la existencia de Dios es conocida por demostración, y “poseemos un conocimiento de *nuestra propia existencia, por intuición*”⁷⁷⁵.

Conocemos nuestro propio ser, no mediante un razonamiento, sino en forma directa, de modo que no se requiere ni puede haber prueba alguna de él: “nada puede ser para nosotros más evidente que nuestra propia existencia”⁷⁷⁶. En este punto, el empirismo de Locke coincide con el racionalismo de Descartes: en el hecho de pensar constato directamente mi existencia sin necesidad de otra prueba o razonamiento. “El hombre tiene una percepción clara de su propio ser, sabe con certeza que existe y que es algo”⁷⁷⁷.

En resumen, para Locke, existe identidad personal por la conciencia que el hombre tiene de sus actos y pensamientos presentes (aunque, por su contenido, algunos pensamientos se refieran al pasado) “por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así será el mismo *sí mismo* (*the same self*) hasta donde la misma conciencia (*the same consciousness*) alcance respecto de sus acciones pasadas o venideras”⁷⁷⁸.

11. Hume profundizó la perspectiva de la identidad considerada exteriormente, como yuxtaposición de actos diversos sin ningún sujeto simple. Sostuvo, en consecuencia, que los seres humanos son “un haz o colección de percepciones diferentes (*a bundle or collection of different perceptions*), que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento”. Estas percepciones sucesivas constituyen la mente (*mind*). No hay en ella nada propiamente simple “ni identidad a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural (*natural propensity*) que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad”⁷⁷⁹.

12. Kant, y luego Rosmini, criticaron este *dogma del empirismo* por el que se admitía que una percepción tiene sentido *sin alguien* (un sujeto, una causa) que la produce o sustenta. Admitir un accidente sin una sustancia es tan absurdo como admitir un círculo cuadrado: se trata de una contradicción en los conceptos. Un lío, fardo o ható (*bundel*) de percepciones, es *una imagen tosca y material* que no expresa la unidad de los actos en un mismo sujeto, sino la *yuxtaposición material de objetos*.

⁷⁷⁵ Idem, L. IV, Cap. 9, nº 2.

⁷⁷⁶ Idem, L. IV, Cap. 9, nº 3.

⁷⁷⁷ Idem, L. IV, Cap. 10, nº 2.

⁷⁷⁸ Idem, L. II, Cap. 27, nº 10.

⁷⁷⁹ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, London, Fontana Library, 1962, Book 1, Sec. 6, nº 252.

Kant admitía que los objetos de las percepciones son diversos, distintos. En consecuencia, la idea del “yo” no podía surgir de la diversidad de los objetos de las percepciones. Postuló, pues, que el “yo” o “conciencia” es una condición trascendental para conocer; no es una percepción sino una “*apercepción*” o *condición de posibilidad de la unidad de lo diverso* de las percepciones.

“La conciencia es lo único que hace pensamientos de todas nuestras representaciones, y es en ella, por lo tanto, donde todas nuestras percepciones deben encontrarse en el sujeto trascendental; fuera de esta representación lógica no tenemos ninguna otra del sujeto en sí mismo, que es la base del yo, como de todos los pensamientos en calidad de *substratum*”⁷⁸⁰.

De la experiencia no es posible derivar la *unidad necesaria del sujeto*, como la condición de posibilidad de todo pensamiento. El yo aparece en todo pensamiento, como sujeto de los actos de conocer, como *condición anterior* a todo pensamiento, pues todo pensamiento supone alguien que lo piense. Sin la unidad del sujeto no podríamos decir “yo pienso”. “Ese yo lo suponemos en todo pensamiento”.

13. Fichte intentó avanzar en el estudio del yo y reducir las numerosas categorías kantianas a un solo *fundamento*: el “yo” considerado como “*autogénesis*”. La filosofía no puede comenzar sino suponiendo al yo, como de algún modo lo había establecido Descartes. Pero el “yo” no es un hecho (*Tat*), o sea, lo que necesita que lo fundamenten; sino un principio (*Tathandlung*: un hecho palmario, originario, una acción productiva, una autogénesis)⁷⁸¹.

Fichte admitió que el yo “no está fundado en nada más alto”. El yo es la actividad en sí. Todo lo que se conozca lo supone y lo supone activo: si no fuese activo no se sabría yo, no sería yo; pues ser yo supone saberse.

Se trataba indudablemente de una concepción idealista, donde la realidad del yo era confundida con el saberse del yo o la idea que el yo se hacía de sí mismo.

Hegel avanzó en esta dirección. La relación entre la diversidad (el diverso, el otro) y la identidad suele implicar un proceso evolutivo y dialéctico que no es simple ni lineal. Según Hegel, la identidad en cuanto es autoconciencia de la propia permanencia requiere de otra autoconciencia, porque “sólo es en cuanto se la reconoce”⁷⁸². Frecuentemente esta relación es, inicialmente, una relación de señorío y servidumbre, para madurar luego en una relación de socios. La identidad es primeramente embrionaria, inconsciente de sí, ver inmediato. Luego es contraposición con el otro y alienación en el otro. Finalmente cabe la elaboración de la propia identidad como recuperación del sí mismo, y del para sí mismo, en una síntesis superior que los incluye: el ser por sí⁷⁸³; el cual distingue y supera los momentos anteriores, tanto en el nivel del individuo, como en el nivel de los pueblos.

Lograr la identidad propia mediando la autoconciencia es, para Hegel, “una lucha” para superar el conocimiento inmediato, el sentimiento de sí sin conoci-

⁷⁸⁰ KANT, M. *Kritik der reinen Vernunft*. Parte II, Libro II, Cap. I, n° 221, 20.

⁷⁸¹ Cfr. FIGHTE, J. *Doctrina de la ciencia*. Bs. As., Aguilar, 1975, p. 13, nota.

⁷⁸² HEGEL, G. *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1973, p. 113.

⁷⁸³ HEGEL, G. *Encyklopädie* n° 96-98; 424-425; 433.

miento de sí. "La lucha del reconocimiento y la sumisión a un señor es el fenómeno de donde surge la convivencia de los hombres como comienzo de los Estados". La identidad aun no construida es la fuerza de la existencia propia de una persona o Estado; pero no es aún identidad como principio sustancial, como autoconciencia y derecho por sí.

En las *Lecciones de Historia Universal*, Hegel afirmaba que para que se dé la identidad de un pueblo era necesario que tomara conciencia de lo que era. Para esto, era necesario que no esté sometido a una constante emigración o inmigración, que la clase agricultora deja de verse impulsada hacia el exterior, y más bien se recoja sobre sí misma, se concentre en las ciudades y en los oficios urbanos, generando instituciones estables, donde pueda reflejar su permanencia.

14. Carlos Marx marcó una perspectiva diferente: el yo es una realidad, pero lo que debe ser resaltado es que su concepción y significado se construye, ante todo, socialmente y lo social está íntimamente ligado a la posición económica de una persona.

"Del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de la revolución por su conciencia, sino, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción"⁷⁸⁴.

"La conciencia es, ya de antemano, un producto social"⁷⁸⁵ y, como la identidad no es más que la toma de conciencia de lo que uno es, se sigue como consecuencia que también *la identidad* (la idea que cada uno se hace de sí mismo) *es un producto social*.

La conciencia es primero gregaria o tribal, como lo es la sociedad; pero cuando se privatizan los bienes y medios de producción también *se privatizan las conciencias* y el hombre comienza a tomar conciencia de sí por oposición a los demás. Considera su ser, entonces, como propio y se lo apropia y, cuanto más apropia su ser, más cree ser él mismo. La conciencia humana se convierte entonces en una relación de producción, apropiación y consumo: *se es más cuanto más se tiene y más se consume* ante los demás que no lo pueden hacer en la misma medida. "Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época"⁷⁸⁶: esas ideas establecen quien es el tipo o modelo de hombre que hay que ser o aspirar a ser. Quien no se identifica con esas ideas no encuentra sentido ni es apreciado en esa sociedad.

En consecuencia, *la idea de identidad no es valiosa en sí misma*, sino en y desde un contexto social. La época moderna, que tanto apreció lo propio, exaltó la idea y el valor de la identidad personal; pero también el de la clase dominante en esa época.

⁷⁸⁴ MARX, K. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Bs. As., Pasado y Presente, 1974, p. 36.

⁷⁸⁵ MARX, K. – ENGELS, F. *La ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, p. 30. MARX, K. *Manuscritos económico-filosóficos* en FROMM, E. *Marx y su concepto del hombre*. México, FCE, 1970, p. 127.

⁷⁸⁶ MARX, K. – ENGELS, F. *La ideología alemana*. O. C., p. 48.

La identidad fragmentaria en las descripciones filosóficas posmodernas

15. Para la mentalidad posmoderna, en la que hoy vivimos, la identidad que surge -y la que importa- es la *identidad de la imagen siempre joven*.

Los medios audiovisuales son un instrumento hegemónico de comunicación masiva. Ellos son omni-presentes. La consigna es: "no lo diga; muéstrese". La imagen no está destinada a perdurar, sino a provocar un impacto y manejar la conducta; por ello la identidad por la imagen es identificación: una *identidad light*, sujeta al cambio, en constante lucha contra el tiempo. Para Richard Rorty, posmoderno pragmatista, la identidad es el fundamento de la solidaridad; pero la identidad es solo "una *identificación imaginativa con los detalles de la vida de los otros*, y no el reconocimiento de algo previamente compartido"⁷⁸⁷. Esta identificación combina el *abhorrecimiento de la crueldad con el sentimiento de la contingencia del yo y de la historia*. El mismo yo no es sustancial ni idéntico, sino contingente. Eso que llamamos "yo" no tiene una esencia fija; sino que es un "poema", una creación, una contingencia, algo que acaece y contingentemente está donde está y habla como lo hace.

El individuo posmoderno se concibe y *se identifica como un cuerpo* que necesita constantemente satisfacer sus necesidades, el cual se va consumiendo irremediabilmente con el tiempo: de ahí el temor a la vejez, a la adultez, a la muerte y la preferencia por la eutanasia. En la modernidad, lo importante era ser persona (profesional, valer por lo que se hace, por lo que se produce y capitaliza); en la posmodernidad, lo importante es parecer, aparecer, seducir; y de la persona solo queda la máscara, la fachada sin un yo idéntico, interior, con sus propias ideas, capaz de ser él mismo y ser feliz siéndolo con esas ideas que eran suyas.

16. En este contexto, la tesis sostenida por Obiols⁷⁸⁸ consiste en afirmar que *la falta de identidad de los adultos*, la crisis en los valores, la ambigüedad sexual, el hedonismo, la exaltación del consumo y la falta de trabajo para los jóvenes aún no profesionalizados (que por lo tanto deben ser sostenidos por los padres), llevan a una *ausencia de conflicto* del adolescente para con el medio y con los padres y, por lo tanto, a una *ausencia de la superación de la adolescencia* para entrar en la edad adulta. En este marco sociológico, la personalidad psicológica no termina de integrarse, *permanece inmadura, sin identidad personal*, sin ideas propias y sin confianza en sí mismo, sin orientación hacia los demás.

17. El fenómeno sociológico de *la posmodernidad genera problemas típicos también en el ámbito educativo*.

El niño, en su indefensión, tiene un sentimiento insatisfactorio de lo que es. Genera entonces un *yo ideal* en el cual refugiarse, omnipotente (con la omnipotencia del pensamiento) con el cual imagina poder satisfacer sus deseos que no pueden esperar, con un escaso sentido del deber y de la responsabilidad. Esta estructura se organiza sobre la imagen infantil de la omnipotencia de los padres y se va acotando en la medida en que la realidad le muestra sus límites⁷⁸⁹. El niño se siente en el centro de un universo que, en su narcisismo, no admite a otros, y

⁷⁸⁷ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 208.

⁷⁸⁸ Cfr. OBIOLS, G. *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*. Bs.As., Kapelusz, 1993, p. 56-57.

⁷⁸⁹ Cfr. Idem, p. 69.

si los admite, lo hace para seducirlos. Los medios de comunicación y la realidad cibernética, anónima y virtual, prolongan esta ilusión.

Ahora bien, la función de la acción educadora de los padres y maestros tiene la difícil tarea de posibilitar que el joven introyecte, sobre el yo ideal, *el ideal del yo*: un modelo ideal de lo que ve a partir de los adultos y *de lo que desea ser*. Ese ideal del yo es el que mueve y provoca el esfuerzo, el reconocimiento de los otros, la postergación de los deseos inmediatos y sus realización a través de un proyecto social de vida. Al no tener padres o adultos que aprecien la adultez, la responsabilidad, la resistencia a las frustraciones y dolores propios de toda vida, la identidad con el adulto no se logra.

Pues bien, en la adolescencia debería terminarse con la *consolidación de un yo con un ideal del yo* y, por lo tanto, con una *identidad* formada; pero, en la posmodernidad, ni los padres ni los maestros sostienen los valores del ideal del yo. Todo lleva a que se realicen las cosas sin esfuerzos, a que no se posterguen los deseos (para ello está el teléfono, la tarjeta de crédito, el taxi, a fin de conseguir inmediatamente lo que se desea); y si no se logran se busca otros medios de evasión. Los *deseos primitivos de la infancia* no se abandonan, sino que se aceptan socialmente en la adolescencia. El adolescente puede seguir actuando y deseando como cuando era niño, sin rebeldía, sin enfrentamientos también en las instituciones escolares.

18. La *identidad de la mujer* también cambia su sentido. Antes la mujer, casi en su mayoría, encontraba su identidad en el papel de ser madre. Hoy, en el clima posmoderno, ocho de cada diez mujeres europeas encuentran su identidad en una profesión. El ámbito educativo ha sido invadido por las mujeres; y de allí se han posesionado de las cátedras universitarias y continúan capacitándose. La identidad femenina se dirige, ante todo, a la zona de la autonomía económica (para ser agente de su propia vida) y de la libertad reproductiva.

19. Según Gianni Vattimo, la posmodernidad nos hace repensar el sentido del Humanismo. Éste ha sido la doctrina que asignaba al hombre el papel de sujeto consciente, de fundamento de sí y de su propia identidad; pero Vattimo estima que cualquier búsqueda de fundamento es metafísica y está cargada de violencia.

En realidad, *el sujeto es una máscara*, una fábula transmitida. La cura contra la búsqueda de identidad está hoy en un "adelgazamiento del sujeto". Éste ya no tiene importancia: es presencia-ausencia; es lo que los grandes emisores de mensajes le dicen que es, en una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación⁷⁹⁰. Los humanos ya no tienen una identidad propia: se la emiten.

20. El hombre debe *inventar su sentido*: no debe dejar que el mundo económico lo reduzca a un factor económico. Hay que combatir el *optimismo económico*, incluso bajo el aspecto de consumismo o de globalización. Los gastos de todos totalizan una pérdida: una *pérdida de sentido*. El hombre no sabe para qué sirve este enorme proceso de globalización y, perdiendo su identidad personal, se ha *masificado*. Ya no existe una razón técnico-económica para que sea necesaria

⁷⁹⁰ VATTIMO, G. *La fine della modernità*. Milano, Garzanti, 1985. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Planeta-Di Agostini, 1994, p. 45-46.

la supervivencia del hombre masificado. El hombre posmoderno debe ser un "ultrahombre". "El ultrahombre debe *distinguirse* para poder constituirse"⁷⁹¹.

Este ultrahombre no necesita *apropiarse* ni de sí (identidad) ni de ideales absolutos (identificarse con), ni *expropiarse* de valores alienantes, sino liberarse *reapropiando* su mundo de símbolos, reinterpretándolos. Claro está que no se trata de una seria interpretación de la que somos responsables,

"porque debemos darnos cuenta que del sujeto, de la responsabilidad, de las causas, no creemos ya ni una palabra... Se trata de juegos de palabras, un efecto del lenguaje como es el sujeto mismo"⁷⁹².

21. ¿No será que nuestra época posmoderna, más que buscar la *identidad*, se concentra en un *narcisismo incapaz de crítica, de objetividad*; en un narcisismo impulsivo que reacciona en dos direcciones opuestas pero igualmente desequilibradas: o bien, en la dirección de un *estado depresivo* interiormente e impotente hacia el exterior, sujeto a los mensajes anónimos (con jergas como "globalización", "mundialización", "dolarización", de los que se desconoce -o no se desea que se conozca- la finalidad y los actores internacionales), privado de nacionalidad real, de fuerza pública solidaria, y solo custodio del orden establecido; o bien, en la dirección de un *estado de cólera*, de reproches entre partidos, corrupción y caos, de atentados violentos, tanto en el nivel económico como en el social y cultural?⁷⁹³

Hacia una mayor complejidad en la conceptualización de la Identidad personal: la identidad corporal

22. En la presentación de la problemática, indicamos cómo en algunas culturas, el cuerpo no ha logrado una identificación, por no haber logrado un ser típico y propio. En culturas llamadas primitivas, el predominio de la imaginación -desde la perspectiva de una cultura positivista occidental- en vuelve a todo el ser del hombre: el cuerpo lo es todo aunque, por momento, es invadido por un inexplicable principio vital.

Este elemento importante, pero inexplicable, dará pie a la elaboración de filosofías dualistas y a los posteriores intentos de unificación racional (problema cuerpo-alma, cuerpo-mente) y, -mediante otro intento de solución-, a la supresión de la dualidad en las filosofías modernas monistas.

En los escritos homéricos no aparece, en efecto, propiamente el cuerpo humano. El *σῶμα* (*soma*: hoy traducido como *cuerpo*) significaba más bien cadáver. No existía entonces una palabra para indicar la unidad de los miembros corporales. Pero, ya en Homero, se da la idea de diferencia entre la piel de Aquiles, vulnerable al bronce, y la psique. Ésta puede vagar mientras el hombre duerme⁷⁹⁴.

23. Retomando resumidamente lo ya manifestado con citas probatorias, cabe recordar que según la concepción órfica del hombre, éste posee una *parte divina* en su naturaleza (procedente del dios Dionisio); pero también una *parte*

⁷⁹¹ VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara*. Barcelona, Península, 1989, p. 304.

⁷⁹² VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós, 1989, p. 31.

⁷⁹³ Cfr. IANNI, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1998.

⁷⁹⁴ HOMERO. *Iliada*. 13, 103.

maligna, insubordinada a la voluntad de Zeus, el dios máximo. En efecto, el hombre nació de las cenizas de los Titanes que habían matado al infante dios Dionisio y comido su carne. De esta manera se corroboraba la concepción dualista del hombre y se presentaba el problema de *la identidad en una doble vertiente*: la corporal y la psíquica.

24. Pero posiblemente ha sido Platón quien más signó, en forma adversa, lo que Occidente ha pensado sobre lo que es el dualismo del ser humano. Platón, muy probablemente educado en el pensamiento del movimiento religioso órfico, consideraba al hombre como un compuesto de *dos fuerzas opuestas*:

1) Una buena, llamada *alma* (o $\Psi\upsilon\chi\eta$ *Psiqué*), que podía considerarse dotada de tres funciones: a) la función de vivificar al cuerpo (originadora de voluptuosidad), b) la de dar vigor y valentía (generadora de dominación, fama y ambición), y c), la de pensar (generadora de ciencia)⁷⁹⁵.

2) La otra fuerza estaba constituida por el cuerpo. Éste, una vez vivificado, se constituye en una fuerza instintiva, reproductora y buscadora de placer a toda costa, opuesta al alma racional la cual busca el bien y la armonía.

25. Aristóteles fue un filósofo que trató de separarse de la concepción moral negativa que Platón tenía del cuerpo humano. Estableció, pues, que *el cuerpo humano no era ni bueno ni malo, sino que estas cualidades pertenecen a las acciones del hombre*. Si éstas eran racionalmente realizadas (conforme a la naturaleza racional del hombre) eran naturalmente buenas; si, por el contrario, el hombre las realizaba con exceso o defecto, eran naturalmente malas para la naturaleza racional del hombre⁷⁹⁶.

Mas podría decirse que estos dos autores -y sus dos concepciones del cuerpo- marcaron el pensamiento filosófico europeo occidental, aunque sus influencias, por distintos avatares, fueron mayores o menores en distintos períodos históricos, hasta el nacimiento de la Modernidad.

26. En el Renacimiento, lo cortesano y caballeresco matizaron la violencia guerrera feudal heredada, y se hizo objeto de veneración al cuerpo femenino.

Pintores y escultores no temieron presentar los *cuerpos desnudos en toda la pujanza de la vida humana*, pasando a un segundo plano la preocupación por lo religioso recatado y moralista⁷⁹⁷. El cuerpo era la encarnación de la belleza, el retrato y la experiencia de una idea divina subyaciendo en la tela o en el mármol: la identidad debía perdurar en la imagen corporal.

27. Es cierto, por otra parte, que los reformadores, ateniéndose más estrechamente a la Biblia, nos hicieron recordar que *el cuerpo -en la antropología bíblica- no es una noción aislada*.

El cuerpo, en la concepción bíblica, no tiene nada que se compare con la concepción órfica, la platónica o la dualista cartesiana. El hebreo es una lengua afirmada en lo concreto, que solo nombra lo que existe. No tiene, pues, nombres para la "materia" o para el "cuerpo" separado. Estos conceptos son referidos a realidades empíricas. El cuerpo no es algo diverso del hombre mismo. El acto de conocer no está separado de la inteligencia ni del cuerpo. No es el cuerpo el bue-

⁷⁹⁵ PLATÓN, *República*, 580e-581e.

⁷⁹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VII, 4, 148 a, 20-30.

⁷⁹⁷ Cfr. DRESDEN, S. *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Guadarrama, 1980, p. 14.

no o el malo, sino el hombre en su integridad⁷⁹⁸: la identidad no es un problema de la permanencia del cuerpo, sino de la persona.

28. La concepción dualista cartesiana, en la modernidad, dio origen, como se sabe, por un lado, a una concepción idealista de la identidad personal terminando en Fichte, siendo una autogénesis en concordancia con el *cogito ergo sum*; o bien, por otro, reduciéndose al yo a ser sólo cuerpo.

Con la dualidad del hombre en la edad moderna, se impuso el problema de la identidad, buscada en el cuerpo por parte de los empiristas o en el espíritu por parte de los idealistas.

29. Si bien la época Moderna no inventó el ideal de austeridad y la represión de la carne (ya presente desde la influencia órfica), la democracia moderna siguió siendo recelosa de todo lo que pudiese significar una *pública exaltación del sentimiento corporal placentero*. Esta época siguió castigando el beso en público, reprimió el adulterio y el concubinato, y proscribió las imágenes "impuras" tapando con hojas de parras los genitales en las grandes obras de arte. "A partir del siglo XVI Occidente ha estado marcado por la hostilidad hacia la sexualidad y por un celo moralizador creciente"⁷⁹⁹. La era victoriana, cuando Inglaterra domina, en el siglo XIX, sobre una cuarta parte de la humanidad, seguirá la misma tendencia.

30. La búsqueda de productividad de las sociedades industrializadas condujo a someter al cuerpo a la fuerza del rendimiento, a hacerlo una máquina del sistema económico. El cuerpo, fatigado, quedó desertizado, alienado, embrutecido, al servicio del rendimiento industrial. De ahí que fue necesario *el erotismo publicitario* para darle al hombre nuevas esperanzas ante la frustración real de su vida afectiva.

El cuerpo, fácilmente erotizable, se fue convirtiendo en la vidriera de la seducción y de la propaganda, para unos; y el lugar de evasión utópica (y hoy virtual) para otros.

31. En la Posmodernidad, la persona, psicologizada, se reduce al *cuerpo* y a su imagen, esto es, a lo que siente y ve de sí. En consecuencia, vivir socialmente se convierte en un logro del dominio del cuerpo (gimnasia, danza) y conservación de la imagen (*lifting*) y en la exhibición de las formas físicas del mismo. La conservar la identidad es conservar la *identidad de la imagen*, identificada en al cual la persona se siente idéntica, como casi sinónimo de igual. Adquirir la identidad posmoderna es estar al menos *siempre igual*⁸⁰⁰.

32. Pero la idiotez moral, en buena parte continúa, porque si bien se desea vivir sin tabúes respecto del cuerpo, el hambre sigue castigando a un tercio de los cuerpos humanos, en una era que se jacta de los derechos humanos y de haber abandonado los grandes discursos.

Mientras buena parte de la población planetaria padece aún necesidades básicas insatisfechas, los países del primer mundo gozan de un clima posmoderno con relativa expresión no censurada de los sentimientos placenteros, con la única condición de no perjudicar al otro. El placer corporal ha adquirido un valor intensamente moral: juega el papel de equilibrador en el stress agobiante del ritmo

⁷⁹⁸ TRESMONTANT, C. *Essai sur la pensée hebraïque*. Paris, Cerf, 1953, p. 53.

⁷⁹⁹ LIPOVETSKY, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 36.

⁸⁰⁰ LIPOVETSKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 30.

posmoderno y en el pleno desarrollo íntimo de los individuos. En la actualidad, casi todos los placeres, incluidos los corporales poseen igual valor. No hay valores superiores o del espíritu, lo que parece dar vuelo a la libertad: solo hay diferencias de gustos, preferencias subjetivas; mas de hecho, surge un nuevo equilibrio erótico pues solo se da sexo acosado por la rutina o el stress; aparece un equilibrio erótico más lleno de fantasía que de posibilidades reales, donde ante el sida se impone una fidelidad sin virtud o una evasión en la erótica virtual.

33. El *aislamiento del cuerpo*, en nuestras sociedades, hace mención a la *ruptura de la trama social solidaria*, a una separación narcisista del individuo, respecto del cosmos y de los otros. El cuerpo humano se deshumaniza en cuanto *se separa del sujeto y ya no lo representa, sino que lo suplanta*. El cuerpo ha pasado de ser una posesión, a ser el poseedor de la persona en su unidad y totalidad, con un enemigo implacable y cruel: el tiempo y el deterioro a que éste conlleva.

Hacia una fundamentación integral de la identidad: la identidad corporal mediante el sentimiento permanente

34. Uno de los méritos de la filosofía de Antonio Rosmini (1797-1855) ha consistido en reivindicar, tanto ante el racionalismo cartesiano, como ante el empirismo inglés, el idealismo alemán, y la fragmentación posmoderna del cuerpo, el sentimiento fundamental como constitutivo real del ser humano. El ser humano es ante todo un sentimiento sustancial, permanente, inicialmente idéntico, aunque varíe en los términos que siente.

Antonio Rosmini, tomado como referente en nuestra investigación sobre los constitutivos de la identidad, ha sido el que mejor ha tratado la variedad de sus componentes.

En la concepción del rosminetano, la vida del sentimiento es una *vida subjetiva*: es la vida misma del sujeto que produce un sentimiento permanente o que modifica el sentir según los términos que siente. Con la permanencia del sentimiento permanece la identidad real del sujeto.

La *vida* es una incesante o continua producción de sentimiento. Si lo sentido es un ente extenso (compuesto de partes), se tendrá una *vida corpórea*, animal; si lo sentido es un objeto espiritual (una idea) se tendrá una *vida espiritual*. "La *identidad* del principio sensitivo es una condición necesaria para la identidad" del sujeto viviente⁸⁰¹.

La *identidad del sujeto animal* no se puede formar más que de la *identidad del principio* que siente y de una identidad mínima de la materia que es término extenso del sentimiento. Se habla de identidad mínima del cuerpo, porque éste puede ir cambiando partículas del mismo, sin perder su identidad material total.

La identidad corporal (esto es, del término del sentir) de un viviente está dada por la *duración continua* y la *extensión continua*, producida por el continuo acto de sentir del que siente (aunque esta duración y continuidad no sea conocida por el sujeto que solamente siente)⁸⁰². En el sentimiento fundamental corpóreo se

⁸⁰¹ ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 307.

⁸⁰² Idem, n° 307 nota 2.

da un término con una extensión y duración continua. "La *identidad animal* viene, pues, a tener su sede en el término permanente del sentimiento fundamental"⁸⁰³.

35. Sin estas dos maneras de sentir en interacción (la subjetiva del sentimiento fundamental y la extrasubjetiva dada por los sentidos) no podríamos llamar al cuerpo "cuerpo", sino solo sentimiento fundamental o extensión del sentimiento fundamental. Confrontando las dos formas de sentir *se advierte la identidad del cuerpo*; como cuando sentimos una mano subjetivamente y luego, con la otra, la tomamos y la sentimos "desde afuera", causada por la acción de la otra mano, y advertimos entonces que se trata de la misma mano, sentida subjetiva y extrasubjetivamente. Pero el advertir esta identidad es ya obra de la mente, pues solo la mente puede *comparar* dos sentimientos y *formarse la idea de identidad*⁸⁰⁴.

Atisbos de una fundamentación de la identidad psíquica

36. Los primeros relatos griegos, los atribuidos a Homero (quizás en el S. VIII a. C), nos mencionan la psique cuando se produce la muerte del hombre. La psique, como una sombra, o réplica del hombre, le sobrevive y prolonga la identidad del que viviera. Según los relatos homéricos, el cuerpo es incapaz de percibir, sentir y querer, si la psique está ausente⁸⁰⁵.

Lo más notable, quizás, es que Homero utiliza el término "psique" allí donde nosotros utilizaríamos el término "vida" y parece tener un significado cercano a "aliento" o "exhalación"⁸⁰⁶.

37. Con Hesíodo, la primera raza de hombres percederos que los dioses inmortales, moradores del Olimpo, crearon fue la raza de hombres de la edad del oro. Estos hombres estaban libres de males físicos y morales, y su muerte era como un sueño. Pero esta raza de hombres se convirtió, después de la muerte, en *dáimones* o genios buenos, invisibles, jueces de las acciones de los hombres y cercanos a ellos, capaces de ayudarles. Aparece, pues, así una raza de hombres que *conservan su ser e identidad después de la muerte*.

Un tercer tipo de hombres, en la cultura griega después de Homero y Hesíodo, alcanza una vida más allá después de la muerte y conserva su identidad: son los *héroes*.

"El héroe continuaba existiendo, con plena conciencia, después de su muerte, y se mantenía en la proximidad de los hombres, a pesar de que la psique se había divorciado de la carne visible. Todo esto es inconcebible en la psicología homérica"⁸⁰⁷.

Píndaro se refiere expresamente a la creencia religiosa de la existencia de una recompensa o castigo después de la muerte.

Se trata -en este caso de los héroes- de la sobrevivencia *de una identidad pensada* -como permanencia- de una persona con fuerzas o cualidades extraordinarias.

⁸⁰³ Idem, n° 307. .

⁸⁰⁴ Idem, n. 197.

⁸⁰⁵ RHODE, E. *Psique*. Barcelona, labor, 1973, Vol. I, p. 23.

⁸⁰⁶ JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, FCE, 1977, p. 78, 82.

⁸⁰⁷ ROHDE, E. *Psique*. O. C., p. 169.

Con Píndaro se añade, además, la idea de que el alma separada del cuerpo vive con fuerzas propias, y solo ella es algo divino⁸⁰⁸.

38. Según Aristóteles, la tradición afirmaba en su tiempo que ya Tales de Mileto -considerado el primer filósofo de Occidente- sostenía que la piedra imán tenía *alma* (Τον λιθον εφη ψυχην εχειν) porque movía al hierro, de lo que se deducía que, para él, el alma era el principio del movimiento.

Pitágoras (VI a. C.), que de Samos en Jonia se traslada a Crotona en el sur de Italia, estimaba que la tierra era redonda, vacía en su centro y exhalaba aire y ese aire era el alma (o aliento) del mundo.

39. La creencia expresada en los escritos órficos, y la creencia popular posterior de los griegos, manifiestan, tras el nombre de psique o alma, la idea de un "ser espiritual-corpóreo, instalado en el interior del hombre", y sea cual fuere su procedencia, *vive en el hombre como un segundo yo*. Cuando la conciencia del yo visible se adormece, o en momentos de éxtasis o desvanecimiento, emerge el otro yo interno o psique. La misma muerte representa la separación permanente del hombre visible del invisible (lo que se da solo momentáneamente en los sueños).

40. Con Anaxágoras de Clazomene, el principio del movimiento y de la vida que era atribuido al alma, pasó entonces a ser llamado, por lo general, "mente": Νουν μεν αρχην κινησεως. El Espíritu (Mente) aparece como infinito, con poder propio, no mezclado con nada de este mundo.

La *psique*, en cuanto es en acto y en potencia, no es *idéntica* (μη τουτο). La mente, en cuanto es principio de movimiento, es ella misma desde sí misma (μονοσσ αυτος εφ εαυτου εστιν); es idéntica.

Mas, con Platón y Aristóteles, el alma vuelve a ser el principio del movimiento vital y, en ella, tiene su lugar la mente humana.

41. El tema del alma (*psijé*), y de su posible sobrevivencia en un más allá después de la muerte, aparece claramente en el diálogo *Fedón* de Platón. Platón pone allí, en boca de Sócrates, los temas del Orfismo: la visión dicotómica del hombre (cuerpo sede del mal - alma sede del bien), la muerte y el más allá⁸⁰⁹.

El cuerpo nos llena de amores, de deseos, temores, "de toda clase de imágenes y tonterías", de modo que si, por él fuese, "no nos sería posible ser sabios".

Para Platón, la idea del bien no es el sujeto inteligente, sino el objeto inteligible de la inteligencia: la luz de la inteligencia. Como la luz del sol no es el ojo ni es la visión ni los objetos vistos; así también, la idea del bien es la luz que posibilita ver al ojo del alma, y que los objetos sean vistos, sin ser ninguno de ellos y estando más allá de ellos.

La idea del bien es lo trascendente que está en la mente -como objeto fundante de la mente- sin ser la mente humana.

Como la luz del sol es una participación que emite el sol, así también la idea del bien no es lo divino en su realidad misma, sino una participación de lo divino en el alma. Se trata de una participación que hace al alma inteligente; mas, al ser esta luz permanente *da el fundamento para el sentido de permanencia e identidad* al sujeto humano que la intuye. El hombre, en cuanto es sujeto de sus actos, cambia con sus actos; pero la *idea de bien es permanente* (es ideal, se

⁸⁰⁸ JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. O. C., p. 80.

⁸⁰⁹ PLATÓN, *Fedón*, 66 d.

halla más allá de todos los cambios propios del mundo sensible) es innata; es eterna y el hombre puede seguir conociéndose aun en medio de los cambios que padece. Dado que nada puede separar al alma de la idea del bien, ésta no puede menos de ser inmortal. El alma, pues, poseía un principio de permanencia e inmortalidad (ἀρχὴ ψυχῆς ἀθανάτου)⁸¹⁰.

42. Aristóteles resume la tradición que llega hasta él diciendo que todos definen al *alma* como un principio dotado de tres características: el movimiento, la sensación y la incorporeidad. Todos la pensaron dotada de algún elemento (agua, aire, fuego, tierra) o de una mezcla de ellos; pero solo Anaxágoras la pensó como no mezclada con ningún elemento, impasible (no sensible, sino inteligente), mas no explicó por qué causa ella conoce.

Aristóteles rechazó la idea de que el alma fuese movimiento, pues el movimiento implica un lugar en el cual se mueve. Según él, el alma no es una magnitud o un lugar. Supuso, más bien, que *ella es el principio de la vida* del cuerpo y, en sí misma, ella es movimiento -en el sentido de una operación- en cuanto piensa.

Respecto de la vida humana, en cuanto ésta supone el conocer, postuló la presencia de algo eterno en ella⁸¹¹.

El alma (ψυχή) es lo que termina el cuerpo humanizándolo con la vida y dándole la razón (ἐντελεχία τῆς καὶ λογιστικῆς) a lo que el cuerpo organizado solo tiene como posibilidad de recibir sensiblemente.

Aristóteles le atribuye al alma no solo el ser principio de movimiento – como lo hizo toda la tradición griega- sino, además, el poder nutrirse, apetecer, sentir, moverse localmente y razonar (διανοητικῶν).

Fundamentación de la identidad centrada en el estudio del monosílabo “yo”, en cuanto expresión de la identidad de la vida propia y permanente

43. Según el pensamiento de Rosmini, toda *alma* es “el principio de un sentimiento sustancial-activo, que tiene por término suyo el espacio y un cuerpo”.

El *cuerpo* es una fuerza difundida en la extensión, o sea, en el espacio. El alma es el principio que siente permanentemente el cuerpo como suyo, y en ella y en su permanencia se halla la base de la identidad psíquica.

44. El que dice “yo”, -en la concepción rosminiana- entendiendo lo que dice, hace un acto interior con el que afirma la existencia de sí mismo, en cuanto sujeto intelectual y en cuanto dirige su atención a sí mismo y se percibe⁸¹².

El principio viviente, real, inteligente, es el que se menciona a sí mismo cuando menciona al yo. El yo no expresa solo el concepto de alma, sino al alma real y propia que se percibe. *El monosílabo yo expresa la identidad del alma*.

45. Pero ¿cómo puede el alma percibir esta identidad si no se compara ella misma a sí misma?.

Rosmini hace ver que este problema surge por la limitación de nuestro lenguaje al expresarnos. El “yo” expresa la identidad de: a) el alma operante con b) el alma afirmada, una vez que se la ha afirmado, no antes. El alma es ante todo

⁸¹⁰ PLATÓN. *Timeo*, 80 d.

⁸¹¹ ARISTÓTELES. ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, II, Cap. 2, 412 b,

⁸¹² ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941. Vol. I, nº 63.

real, un sentimiento fundamental (un sujeto que siente e intuye el ser ideal). Luego, con la reflexión, percibe ese sentimiento. El alma se percibe (con un acto de reflexión) percibiendo y solo allí advierte y afirma su identidad entre el que percibe y lo percibido.

En la identidad del alma, el principio del acto de la percepción de sí, viene tomado por la percepción terminada y perfecta.

“ Por lo cual la *identidad del alma* que se percibe a sí misma y del alma percibida por sí misma (del sentimiento propio que se debe percibir y del que percibe) es dada al hombre en la naturaleza de la percepción, de modo que es imposible que nazca la percepción, que se expresa con el monosílabo *yo*, sin que se incluya allí tal identidad”⁸¹³.

46. El sentimiento no existe sino en lo que el sujeto siente. En este sentido, se dice que el animal no *se* siente a sí mismo en cuanto tal, en cuanto principio (*il senziente come tale non si sente a se stesso*)⁸¹⁴; pero sí siente las acciones que hace, sin atribuírselas conscientemente a sí.

Esto equivale a decir que el sujeto solamente animal (que no posea conocimiento y pueda reflexionar sobre sí) *no posee identidad propia, para sí; no posee un sí mismo*; aunque el hombre se la pueda atribuir, como se la atribuimos a cualquier sustancia respecto de los accidentes.

El animal es ese *sentimiento fundamental, sustancial, permanente*. Ese primer sentimiento es *único y el mismo realmente*: no cambia, aunque cambien las formas de lo que siente, cuando otros cuerpo inciden en el suyo y lo afectan⁸¹⁵.

47. Pronunciar el monosílabo “yo”, y entender lo que se dice, requiere una reflexión con la cual el sujeto capta su identidad.

“El que pronuncia ‘yo’, con el articular este monosílabo, testimonia ser consciente de que hay una actividad, y que esta actividad es la misma que habla, que pronuncia a sí misma, que es consciente de sí misma. Debe, pues, quien pronuncia ‘yo’ haber reflexionado sobre la propia actividad, y haber conocido que el que reflexiona sobre su propia actividad no es un principio diverso de la actividad misma sobre la que reflexiona”⁸¹⁶.

Todos sabemos que el *principio de no contradicción* implica una igualdad de modo que “A” no puede ser al mismo tiempo, y desde el mismo punto de consideración, “no-A”. También sabemos, que en la filosofía clásica, el *principio de identidad* no es más que la afirmación de lo mismo: “El ser es el ser”. Por ello Rosmini dice que la identidad es lo que se conoce con un solo concepto⁸¹⁷. En el principio de identidad el ser se triplica en la forma de concebir el ser pensado (como sujeto, como predicado u objeto y como relación entre ellos); pero lo que se conoce (el contenido) se da en un solo concepto: el ser y se expresa, en su

⁸¹³ Idem, Vol. I, n° 79.

⁸¹⁴ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 794.

⁸¹⁵ ROSMINI, A. *Antropologia*. O. C., n° 796.

⁸¹⁶ Idem, n° 809. .

⁸¹⁷ ROSMINI, A. *Logica*. Milano, Bocca, 1943, vol. II, p. 257. El índice de materias de la *Lógica* fue corregido por el mismo Rosmini.

contenido, una identidad completa. La idea de *igualdad*, en este caso, indica la duplicación de las formas de considerar el mismo objeto (como sujeto y como predicado); implica la diversidad de las formas; mas la idea de *identidad* expresa el mismo contenido, sin referencia a la duplicación de formas de consideración. La identidad indica el ser de algo en cuanto es y perdura en su ser (total o parcialmente⁸¹⁸).

Rosmini estima que el primer principio por el que se rige el conocimiento humano es el *principio de inteligencia o conocimiento* y se enuncia así: "El ser es el objeto de la inteligencia"⁸¹⁹. El segundo principio es el *principio de identidad* y se expresa así: "Lo que es, es". Este juicio implica dos formas de considerar el ser: primer como objeto del pensamiento (y es el sujeto de la oración) y, además, como predicado, como afirmado absolutamente.

En este sentido, el yo y el alma humana no son *idénticos, sino iguales*; de esta diversidad de formas de pensar, el hombre es llevado a pensar en la identidad de contenido. Con el monosílabo "yo" expresamos no sólo el alma de cada uno de nosotros sino, además, la toma de conciencia o reflexión sobre el sujeto.

Profundización de la idea de identidad: Identidad real y conciencia de la identidad propia

48. De lo dicho se sigue que una cosa es la *identidad real* entendida como la permanencia fundamental de un ente en su ser, aunque cambien algunos de sus accidentes; y otra cosa es la *conciencia de la identidad personal* expresada con el monosílabo "yo".

Con frecuencia se confunde el *sujeto real*, -permanente, e incluso el sentimiento permanente del sujeto que le ofrece una identidad real, una unicidad- con el yo y con la identidad del yo. El "yo" no es el simple sujeto; por el contrario, el "yo" implica ya al sujeto (el cual es un sentimiento permanente, único, hacedor de actos que es la condición de posibilidad del conocimiento del sujeto) e implica el conocimiento sobre el sujeto mismo advirtiéndose como hacedor de actos (al menos del acto por el cual se conoce).

Por otra parte, la *identidad del yo* le añade al mero conocimiento del yo la constatación cognoscitiva de la permanencia sucesiva del sujeto ya conocido, no obstante el conocimiento de la variedad de sus actos sucesivos; pero implicando este conocimiento de la sucesión. La identidad requiere, pues, la permanencia real del sujeto (dado que de otro modo no se trataría de una identidad real), pero, además, de memoria que, al presente, tenga presente la permanencia del sujeto y la variedad de sus actos que lo hacen parcialmente diferente.

49. La *autoconciencia* refiere al conocimiento actual del sujeto en cuanto es real y es conocido: es el conocimiento de sí en su realidad. La *identidad personal* refiere al conocimiento actual del sujeto e incluye, además, el conocimiento del actuar del sujeto en el pasado: su permanencia. La identidad personal requiere, pues, además, la autoconciencia del sujeto permanente, esto es, de un sujeto que

⁸¹⁸ Idem, nº 404.

⁸¹⁹ Idem, nº 338.

⁸²⁰ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, nº 187.

aunque cambian sus acciones, él permanece como sujeto, como yo que se constata como permanente y responsable, o sea, persona.

El sujeto, en la toma de *conciencia de la identidad personal*, asume el yo pasado en el yo presente, constatando la identidad del sujeto, la unicidad del sujeto, no obstante la pluralidad y diversidad de sus actos. La toma de conciencia de la identidad es un acto accidental y pasajero; pero la identidad real es la permanencia sustancial del sujeto viviente. Fácilmente se puede perder la conciencia de la propia identidad, sin que la persona deje de existir, por ello, realmente; pero es desde el conocimiento, y *desde la conciencia*, que decimos que se trata de la única e idéntica persona.

La identidad real del ser humano se halla en la permanencia del principio o alma: principio éste, a un tiempo, *capaz de sentir* su cuerpo (sentimiento corpóreo) y las ideas (sentimiento espiritual) y capaz de conocer el ser (y, mediante el conocimiento del ser y las sensaciones, es capaz conocer los entes sensibles).

Filósofos, como Antonio Rosmini, han sostenido que dado que el sujeto humano, en su función intelectual, no se compone más que del sujeto intuyente y del objeto intuido, sin nada material, nada material entonces podría aniquilar al espíritu. Éste, sin el cuerpo humano, se reduciría a una vida latente, no teniendo forma material de expresar su vitalidad al carecer de un cuerpo material organizado. Dos condiciones previas se requieren para que alguien tenga identidad: la permanencia del sentimiento fundamental y la intuición permanente (e inconsciente) del ser. Si se pierde el cuerpo se pierde la posibilidad de actuar y tener conciencia; pero si se perdiese la luz de la inteligencia, ésta se aniquilaría. "Si le viñese sustraído al alma humana el objeto de su intuición primitiva, cesaría su identidad"⁸²⁰.

50. Identidad de nuestra psique (identidad psíquica) posee dos aspectos: uno real y consiste en la unidad del sujeto (dada por el inicio permanente del sentimiento fundamental), el cual realiza o padece acciones; y otro que consiste en la conciencia de la identidad del sujeto (yo). En consecuencia, la identidad psíquica permanece mientras, por un lado, permanece la vida (sentimiento) del sujeto real (identidad psíquica real); y, por otro, mientras permanece la conciencia de la identidad de ese sujeto (identidad psíquica consciente).

51. La *identidad psíquica* no se confunde, pues, conceptualmente, con el concepto de *identidad personal*. La persona no es la psique o alma; ésta es el principio vital de la persona; pero la persona es el principio supremo de un individuo viviente e inteligente.

Por otra parte, la *identidad personal completa* implicaría la real y total inmovilidad de la misma, de modo que una persona sería igual e idéntica a sí misma como B es igual e idéntica a B.

Este tipo de identidad es impensable en la persona, pues ser persona es ser un principio activo y, por lo mismo, con sus propios actos ella misma se modifica y cambia. Mas el cambio no lleva a una pérdida de la identidad, si el principio que cambia, cambia solo los términos de su accionar. El mismo principio personal es el que entiende, el que desea con sus facultades; el que siente en y con su cuerpo. Ahora bien, esas acciones desarrollan, enriquecen, modifican al principio personal sin cambiar su identidad total.

52. Por ello, una consideración completa de la identidad de la persona debería tener presente tanto el inicio y el *principio* de la persona (el cual, como principio,

permanece el mismo e idéntico), como los *términos* de la persona: su cuerpo (identidad corporal y física) en un espacio (identidad geográfica, nacional, planetaria), en un tiempo (identidad histórica), en una cultura (identidad cultural), en una sociedad (identidad social); en su desarrollo en la vida (identidad psíquica), en la conciencia que toma de sus acciones como propias, esto es, imputables a un solo y mismo sujeto (conciencia de la identidad, autoconciencia o yo).

Como podemos advertir, la conciencia de nuestro yo no es lo único que se debe considerar al tratar el tema de la identidad. La autoconciencia no se identifica con la persona; la persona puede existir sin conciencia de ella misma y de su identidad. Distinguimos, en efecto, una identidad real y una identidad psíquica en la que se toma conciencia (más o menos constante) de la identidad real.

Ontología de la identidad: El ser de la identidad

53. Las sustancias no son totalmente invariables: varían su actividad inmanente con el aumento o disminución de sus actos y accidentes; pero mientras la base sustancial permanezca, ella "conserva su identidad".

Debemos prestar, pues, atención al concepto de *cambio* y no confundirlo rápidamente con el concepto de *devenir*. Éste resulta ser un concepto engañoso toda vez que la mente humana *inventa un sujeto que permanece* cuando el sujeto real no permanece, y es otro totalmente diverso en su constitución o esencia. Esto sucede cuando, por ejemplo, se piensa primero un animal que solo puede sentir y luego, a ese mismo sujeto animal se le da -o adquiriría- el poder conocer racionalmente. Entre el solo animal y el hombre hay una diferencia substancial (no sólo accidental), y no se da, entre el hombre y el animal, ningún sujeto igual, realmente idéntico. El animal en cuanto, como tal, lo definimos como un sujeto solo capaz de sentir (y no de conocer) y no puede conocerse a sí mismo. En consecuencia, ese sujeto animal real no puede mantener su identidad cuando luego -por alguna razón- estimamos que evoluciona y conoce.

54. El sujeto que conoce y el sujeto animal (el cual solo siente) son dos sujetos diversos substancial y esencialmente, *aunque la mente mantenga un mismo concepto del sujeto*, como si el pasar de ser animal a ser inteligente fuese solo un *accidente* del animal que antes no había ejercido su inteligencia y ahora la ejerce. En la concepción filosófica clásica, lo que diferencia a un ser humano de un animal no se halla en que el animal posee inteligencia y no la ejerce; sino en que no posee inteligencia y por ello no la puede ejercer.

Mas, en la hipótesis de que un animal fuese inteligente (esto es, poseedor de inteligencia, aun sin ejercer actos inteligentes) entonces *no debería ser llamado animal sino humano* con potencia o posibilidad de ejercer sus actos. Por el contrario, en el animal se estima, por definición, que hay algo (el sentir) que no es la capacidad de conocer, por lo que el animal no es inteligente ni en potencia ni en acto.

No obstante, la mente (que necesita un sujeto para pensar todo cambio) pone en el sujeto animal esa posibilidad de ser inteligente, de devenir humano; pero no se da en él ese sujeto realmente, pues, repitamos, si se diese ya (en potencia o virtualmente), el animal no debería ser llamado animal.

55. En la concepción de la filosofía rosminiana, el *sujeto animal que deviene hombre es un sujeto puramente dialéctico*: un sujeto que la mente necesita poner

para pensar la continuidad y el cambio, continuidad que no se da en la realidad, y que la mente puede luego, con una reflexión posterior, advertir.

El pensar "*dialéctico*" es lo que la mente finge o supone en las operaciones, y que no es tal en sí mismo, esto es, prescindiendo de la operación de la mente"⁸²¹. Dado que el sujeto de la mente humana no puede conocer sin un objeto (que es el término de su conocimiento), ese *objeto mental* puede ser luego convertido en un *sujeto dialéctico* que recibe determinaciones.

Este hecho puede llevar al engaño de *creer que una idea deviene otra idea*. Pero, en verdad, una idea no se mueve ni deviene ni evoluciona: es el sujeto humano que con su mente pasa a considerar aspectos posibles de los entes, a descomponerlos y componerlos mentalmente sobre la base de una idea que es un *sujeto dialéctico*. Lo que parece ser la evolución o el devenir de una idea, no es más que una creación de la mente humana la cual, para pensar, necesita *conservar una idea (convertida en sujeto dialéctico) sobre la cual descompone y compone* los entes posibles que mentalmente crea⁸²². Las ideas, pues, no devienen ni evolucionan, aunque el sujeto humano puede fijarse en una idea y luego pasar a formarse otra.

56. A Rosmini le parecía absurda la hipótesis de que un principio meramente sensitivo (un animal) pudiese elevarse al estado de alma intelectual por sí mismo, y sin intervención del Creador. Un principio que solamente siente, para convertirse en inteligente, necesitaría que le fuese dada la presencia de la idea del ser, la única que hace a la inteligencia. Ser inteligente es, en efecto, la potencia o capacidad de preguntarse por el ser de las cosas; y no consiste en un mero sentir.

Sin la idea del ser, no se puede ni siquiera *comparar* dos sensaciones, pues para realizar esto se requiere de *una idea en común* entre ellas. Cada sensación es un hecho real: existe o no existe, y si existe, existe de manera determinada y no tiene nada de común con otra. Por el contrario, la idea del ser es universal; es la luz que posibilita conocer, que da la potencia de conocer. Ella tiene la virtud de hacerse manifiesta, y ese hacerse manifiesta es lo mismo que crear un sujeto humano⁸²³. Pero la idea del ser indeterminado, infinito, solo puede proceder del Ser real infinito, y dado por Él; y no es el logro de una abstracción, pues para abstraer (que es un considerar separadamente) ya se requiere ser inteligente y conocer.

57. Admitido esto, Rosmini estima que se puede sostener la hipótesis de que "a todo nuevo individuo que procede de la naturaleza humana, por vía de generación animal, le sea siempre visible el ser en universal (la innata idea del ser)". Esto explica que de todo ser humano nazca otro humano, pero no implica que de un animal nazca, deviniendo por evolución, un humano⁸²⁴. Mas no es absurdo pensar que Dios, diese la idea del ser a un sujeto animal, con un cuerpo sensible bien organizado, cambiándole la naturaleza y haciéndolo humano. En esta hipótesis, el animal es la raíz sobre la que se crea al hombre; pero el animal no es el mismo sujeto sensible que recibe, como un accidente la inteligencia; sino que este sujeto,

⁸²¹ ROSMINI, A. *Teosofía*. Roma, Edizione Roma, 1938, Vol. II, n° 609.

⁸²² Idem, Vol. II, n° 670, 673.

⁸²³ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., n° 816.

⁸²⁴ Idem, n° 822-823.

primero lógicamente animal, cambia de naturaleza al recibir la inteligencia: solo permanece un *sujeto dialéctico idéntico*, no un sujeto real idéntico⁸²⁵.

58. El *concepto de devenir* tiene sentido y fundamento real cuando un sujeto, permaneciendo *sustancialmente el mismo* como sujeto, cambia sus *accidentes*. Devenir significa entonces *crecimiento o decrecimiento de un ente*, el cual cambia solo en parte, *permaneciendo algo idéntico*, lo cual permite atribuirle a él realmente ser el sujeto de los cambios.

Por el contrario, cuando con el término “devenir” se desea significar que: 1º) un ente deja de ser ente, 2º) se hace nada, y 3º) vuelve a ser otro ente, entonces este *concepto de devenir es absurdo*, porque la nada no es ni ente ni sujeto que pueda recibir los cambios. En este caso, la mente humana -la cual para pensar necesita pensar algo- mantiene, o bien crea la idea, y pone un sujeto real donde no lo hay.

59. Resumiendo aún más esta problemática, podemos decir entonces que la *identidad* posee fundamentalmente dos sentidos:

- c) Es la *conciencia y la idea que un sujeto tiene de su permanencia como sujeto en medio de sus cambios accidentales (autoconciencia e idea de identidad)*. Esta idea de permanencia puede ser luego atribuida a otros entes que el sujeto percibe (atribución de la identidad genérica, específica, individual y numérica) según se tenga en cuenta los accidentes externos y sus cambios. Surgen así las categorías para clasificar a los entes como pertenecientes a un idéntico género o especie o a diferentes géneros o especies, en particular teniendo en cuenta si esas características pueden ser conservadas y generadas en sus descendientes.
- d) Es la *real unicidad básica del sujeto* (dada por el sentimiento vital permanente, principio supremo de la vida) el cual permanece en medio de los cambios (identidad real) que la misma vida genera. Como el sentimiento simplemente siente y no se conoce a sí mismo, el hombre puede tener identidad real, sin tener idea de su identidad.

60. Estos conceptos de identidad no deben confundirse con la *identidad ficticia del sujeto dialéctico*, esto es, con un sujeto creado por la mente, para mantener la continuidad en el pensar. Es esta necesidad la que nos hace creer que un ente deja de ser ente, se convierte en nada y de la nada surge otro ente. Mas de la nada, nada surge, y el segundo ente no tiene nada realmente idéntico con el primero.

La *identidad ontológica* desaparece cuando el sujeto (que es un principio que siente) desaparece; y esta identidad del sujeto que siente se pierde cuando deja de sentir el término sentido que lo constituye.

La identidad humana plena implica la unión de estas dos formas de ser idéntico: Ser un sujeto solo y permanente, y tener conciencia de serlo, a pesar de todos los cambios accidentales sufridos y no obstante esos cambios.

La identidad y diversidad social

61. La *identidad* supone: a) la permanencia real de un sujeto (aunque cambie en sus accidentes, en algunos de sus aspectos y sea diverso) y, b) como identi-

⁸²⁵ ROSMINI, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 691.

dad psicológica, implica la toma de conciencia de ser él, siempre él mismo en cuanto es sujeto (unicidad del sujeto) y diverso tanto de sus actos como de los demás sujetos (diversidad).

“La palabra *identidad*, pues, implica siempre alguna relación con una *diversidad*, y sin ésta no se pensaría jamás a aquélla, que otra cosa no expresa sino la negación de la diversidad”⁸²⁶.

Para ser uno mismo es necesario admitir, al mismo tiempo, la diversidad respecto de los otros. Más aún: en la misma interioridad del ser, Rosmini admitía una diversidad necesaria. El ser mismo -todo entero en sí mismo- es en modos diversos a él esenciales⁸²⁷.

Las dos ideas -de identidad y diversidad- se implican mutuamente y si se anula una de ellas, se anula también a la otra. La idea de individuo -a veces tan inmerecidamente despreciada- indica precisamente que un sujeto es una unidad en sí (*indivisum in se*) y dividido de todos los demás (*et divisum ab quolibet aliis*). La identidad como referencia interna al sujeto permanente, no se opone a la diversidad del sujeto permanente de todo otro sujeto.

62. Sobre estos dos aspectos de la identidad, debemos considerar la *identidad social*. Ésta posee aspectos particulares que cabe mencionar y distinguir:

- a) La identidad del individuo que toma conciencia de ser permanentemente él gracias al entorno social. El individuo nace en un ámbito social, de modo que es psicológicamente, primero e inconscientemente, un nosotros, en un tiempo transcurrido y lugar compartido, y luego lentamente se individualiza. En esta fase, tiene lugar el juego de la identificación con algún modelo exterior,
- b) que luego, en una segunda fase, interioriza en parte y se distingue del modelo. Por ello, se hace distinto de ese entorno (diversidad individual o personal) y se construye una personalidad, con un proyecto de vida y valores propios.
- c) Y la identidad de la sociedad en cuanto *persona colectiva* (concretada en usos, leyes, valores compartidos por los socios) *que toma conciencia de ser ella misma expresándose en su historia, en lugares de referencias, en sus instituciones, en su tradición, en su cultura*, la cual, a su vez, es diversa de otras culturas. Una cultura es una forma de vida (de pensar, de sentir, de hacer, de juzgar) en la que se expresa la vida de un grupo y, por el hecho de que el grupo ha sobrevivido con ella, le resulta aceptable. En esta identidad social está presente el *consenso* tácito de la mayoría. Existe identidad social cuando hay conocimiento y reconocimiento de quien se es, con cierta permanencia. Esta identidad no es, sin embargo, monolítica, sino dinámica: se construye, se atenua, se fortifica. La identidad social implica tanto el tácito orden de la tradición (conciencia histórica espontánea), como la toma de conciencia de que se puede ser diferente. La educación formal e informal aportan no poco a estructurar la identidad de las personas y de las sociedades, y a reproducir sus culturas; pero ellas también -si son críticas- aportan vigor para el cambio dentro de la identidad (identidad dinámica)⁸²⁸.

⁸²⁶ ROSMINI, A. *Teosofía*. O. C., Vol. II, nº 623.

⁸²⁷ Idem, Vol. II, nº 148.

⁸²⁸ Cfr. BOUDIEU, P. – PASSERON, C. *La reproducción*. Barcelona, Laia, 1981.

Como ya mencionamos, la *identidad social de pueblos* más evolucionados implica la integración del valor de la reflexión intersubjetivamente valorada. En este caso, la historia (el acontecer) es vivida por los grupos humanos como un punto de referencia, sostén de la memoria y proyectos colectivos portadores de identidad. La diversidad de identidades y formas de vida nos recuerda que el ser humano es complejo y posee variados recursos para vivir. Una identidad que no permitiese la diversidad está, ella misma, condenada a su osificación e involución.

La identidad individual y social interactúa con la diversidad individual y social. Los individuos y las sociedades se construyen objetivando sus representaciones de la realidad y éstas inciden en la forma en que los individuos piensan su identidad y sus diferencias. La identidad en su relación con la identidad, como una biografía, se construye y reconstruye renovadamente en la medida en que avanza: se conserva y se renueva para conservar su significado⁸²⁹. La construcción de la propia identidad no es desinteresada: ella está mediatizada por la sociedad y por los intereses. De aquí que la identidad, tanto individual, como la social, hecha biografía e historia, deben no solo construirse y reconstruirse, sino criticarse, revisarse, para que la objetividad ingenua no oculte los intereses implícito en esa misma construcción.

Rosmini, hijo también de su tiempo, lentamente fue pasando de una concepción monárquica a otra republicana y liberal, con justicia social. En su tiempo no se presentaron los problemas hoy candentes de la identidad y diversidad cultural, sino de la unidad o diversidad política de Italia. Rosmini tuvo que vivir el problema de la unidad de Italia, de la cual fue un ferviente promotor. El pensó que debía darse *una unidad italiana* bajo un único estatuto constitucional -con una Constitución "según la justicia social"⁸³⁰ (por cierto hoy totalmente superada, pero fue lo que le costó que su obra fuese condenada por el Santo Oficio Romano- y, a partir de éste, *una identidad nacional*⁸³¹). La búsqueda del bien común humano es el fundamento de la sociedad civil y base de su identidad, dentro de la cual existen otras sociedades con fines más reducidos. "En la unión de los animales falta un fin común voluntario, y si bien de ella se sigue un bien colectivo constituido por la suma de los bienes individuales, sin embargo éste no se lo logra humanamente, esto es, conociéndolo y queriéndolo". Por esto, el bien social humano no es una mera colección de bienes individuales; sino "un bien verdaderamente común", "con un consenso jurídico y una común utilidad"⁸³².

Una sociedad social se convierte en identidad jurídica, mediante derechos comunes, fundado en el derecho originario de la persona y la libertad humana, que -al salvaguardarse para todos y cada uno- nos hacen iguales en el trato ante la constitución social e implica el derecho a las diferencias. Hay lugar, pues, para la identidad individual y para la social.

"Si el proyecto moderno fue subordinar la cultura individual a lo colectivo (por ejemplo, a través de la moral cívica de la escuela), donde *las identidades y creencias individuales quedan relegadas al ámbito privado*, antes de

⁸²⁹ Cfr. HABERMAS, J. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1990, p. 161.

⁸³⁰ Cfr. ROSMINI, A. *Scritti politici*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 1977: *La costituzione secondo la giustizia sociale*, p. 43.

⁸³¹ Cfr. Idem, *Sull'unità d'Italia*, p. 259.

⁸³² ROSMINI, A. *Filosofía Della Política*. Roma, Città Nuova, 1997, p. 189.

entrar en la escuela, es evidente que ya no se puede plantear así. Si bien los análisis críticos y poscríticos pusieron de manifiesto que dicha lógica (no neutral en la práctica) se subordinaba a la reproducción de la cultura dominante, también, como entrevió bien –entre otros– Durkheim, sin cohesión social no cabe sociedad. Hoy otras lógicas resitúan a la escuela en una variedad de mundos: lógica multicultural, mercantil o industrial de eficacia (Derouet, 2000). Si lo individual tiene que transformarse en colectivo, y sin esto no hay acción educativa, actualmente sólo se puede hacer a través del reconocimiento de las diferencias”⁸³³.

La Constitución en cuanto base de la identidad sociopolítica

63. La *identidad social*, entendida como *toma de conciencia de la sociedad respecto de lo que la sociedad es* (ser que se expresa, como nación moderna, en la constitución o ley fundacional), aparece cuando las personas socios, que componen la sociedad, necesitan volver sobre sí y pensar en lo que ella es.

Ese volver sobre sí, requiere ante todo la existencia real de la sociedad en el transcurrir del tiempo: *requiere su historia, su constitución política y jurídica, y la memoria de la misma*. Pero además se requiere un motivo: nadie reflexiona sobre sí mismo, nadie toma conciencia de sí, si no tiene un motivo para ello. Este motivo viene dado frecuentemente por las crisis sociales: por problemas que hacen que la sociedad en su conjunto se pregunte por su meta (¿a dónde queremos ir?) o por las posibilidades de alcanzarla (¿qué podemos hacer?), por lo que es ¿qué nos constituye como sociedad?

La toma de conciencia social de la propia identidad social es el origen de la confianza básica e una sociedad, núcleo de la esperanza, del coraje de vivir y emprender acciones en común. De allí surge el sentido de nuestra realidad social. Los individuos incapaces de pensarse como grupo con una tarea en común, carecen de alma social, de sentido social, de proyecto social, de autonomía y soberanía social⁸³⁴. Pero tanto la toma de conciencia de la propia permanencia e identidad individual como la social, requiere precauciones, pues pueden resultar *tomas de conciencia distorsionadas*. Las historias nunca son neutras o inocentes, sino intencionadas, lecturas desde puntos de vistas con supuestos previos.

64. Ahora bien, en las sociedades modernas, la *Constitución* o ley fundacional, -núcleo de la sociedad organizada- es la *pauta de referencia para su identidad*. La razón sumaria (resumen de todas las otras causas) de la ruina y pérdida de identidad de una sociedad cualquiera se halla, en la concepción de Rosmini, en el descuido, por parte de los que la gobiernan, del elemento constitutivo de la misma: el descuido de su Constitución⁸³⁵.

Si nos referimos ahora a la Argentina, ella, por su constitución, *logra su*

⁸³³ BOLÍVAR Antonio. *La escuela pública y la educación de la ciudadanía: retos actuales* (Universidad de Granada). Ponencia en *II Jornadas de Educación: "Interculturalidad"*, organizadas por UGT-FETE de Córdoba en la Facultad de Ciencias de la Educación. (Córdoba, 15.11.03). Cfr. DEROUET, J.-L. (Dir.). *L'école dans plusieurs mondes*. Bruselas, De Boeck Université, 2000.

⁸³⁴ Cfr. GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona. Península, 1997. CRUZ, M. *Hacerse cargo. Sobre la responsabilidad e identidad personal*. Bs. As., Paidós, 1999.

⁸³⁵ ROSMINI, A. *Filosofía della politica*. O. C., p. 71.

identidad en una toma de consciencia de la diversidad y no tanto en el nacimiento territorial o nación; *unidad vivida en el respeto pacífico de la diversidad*, la cual no es expresa un impedimento sino una riqueza. Por su constitución -como la manifiesta su *Prólogo*-, la identidad argentina se logra mediante la conciencia de que somos un país, abierto a "todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino", y a todos los cuales se les reconoce el mismo derecho, promoviendo el bienestar general y asegurando los beneficios de la libertad.

65. La sociedad, en su *primera fase constitutiva*, no se corrompe mientras se tienen en cuenta los grandes fines (el bien común) para los cuales los socios fundaron o constituyeron la sociedad.

En una *segunda fase*, los gobernantes de la sociedad prestan atención a lo que es accidental para una sociedad, pero aún sin perder de vista lo sustancial y constitucional de la misma. Es la época en que las naciones hacen pompa de su grandeza y se busca el lujo para adornarse.

En una *tercera fase*, la sociedad, guiada por sus gobernantes, es envidiada en su pompa exterior, pero ella va perdiendo su fuerza interior sustancial establecida en los grandes principios de su constitución. Se dedica a festejar su grandeza, viviendo superficialmente e iniciándose en la corrupción.

Debilitada de este modo una sociedad, está a un punto de entrar en su caída, sea por la violencia realizada desde el exterior (por obra de otras sociedades), sea por turbulencias internas.

Perdido el bien común, el respeto a la modalidad de los derechos de todos, se pierde el verdadero bien común humano y el punto de referencia fundamental para tener identidad social civil.

66. La identidad social no consiste en una fría constatación por la cual cada ciudadano (socio en la ciudad) se conoce como él mismo y permanente sujeto de sus variados actos. La *identidad social construida y constituida* implica también el reconocimiento de la *diversidad social constituyente*.

"La identidad alcanza su verdad cuando integra dentro de ella misma a la `diferencia´... Alcanzamos esa identidad cuando entramos en comunión con el don del `otro´, cuando reconocemos a la `alteridad´ del otro como enriquecedora e integradora de nuestra propia identidad"⁸³⁶.

El clima posmoderno, unido al proceso económico -que arrastra el cultural-, de globalización hace peligrar el justo equilibrio, a nivel social, entre lo universal y lo particular, ambos igualmente necesarios; el equilibrio, entre las necesidades básicas y las superfluas incentivadas por la sociedad de la información y del consumo⁸³⁷. Estos desequilibrios sociales inciden, en el nivel individual, en el equilibrio entre el tú y el yo. El hombre actual, envuelto en una mentalidad mercantilista, tiene introyectado el compra-venta y se ha vuelto ciego a la gratuidad y al agradecimiento. No encuentra su identidad sino en lo que posee y estima ser lo que posee. Si no puede poseer, por estar excluido de los sistemas de aposeñamiento, entonces se preocupa por despreocuparse o asume la violencia como reivindi-

⁸³⁶ SEIBOLD, J. *Identidad cultural y calidad integral educativa* en CIAS, 2000, Noviembre, p. 524. ALMEIDAD VINUEZA, J. Y otros. *Identidades y Sociedad*. Quito, CELA, 1992.

⁸³⁷ MARDONES, J. *Posmodernidad y neoconservadurismo*. Estella, Verbo Divino, 1991, p. 189. BECK, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo. Respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós, 2001.

cación de lo que aún no es ni puede ser (fruto de la violencia estructural) y de lo que desea ser (un poseedor).

En este contexto social, la sola democracia corre el riesgo de convertirse en una coreografía formal del voto, sin una efectiva y eficaz participación social de las personas⁸³⁸.

67. En la sociedad, los socios necesitan participar en tareas que son aceptadas por la comunidad y otorgan el reconocimiento y la identidad social al individuo. La ocupación es una parte importante de la identidad que cada uno asume y con la cual se realiza socialmente. La desocupación o desempleo produce una crisis de identidad.

“Concebimos la *identidad* como un conjunto de representaciones y la valoración que un sujeto posee de sí, que le generan un sentimiento de mismidad y le permiten mantener en el tiempo la cohesión interna. Nuestro psiquismo está apuntalado permanentemente en los grupos, en las instituciones, y a través de éstos, en la sociedad en su conjunto”⁸³⁹.

En la Posmodernidad, la falta de inserción laboral puede generar desesperanza y sentimiento de incertidumbre sobre la identidad social, pérdida de la posibilidad de pertenencia, sentimiento de no tener lugar en este mundo excluyente. La *desocupación* produce una caída en la autoestima que puede generar en depresión. La desocupación genera no sólo una pérdida en el nivel de calidad de vida, sino además una culpabilización directa o indirecta en el desocupado. Se lo acusa de no tener ya conocimientos técnicos actualizados, de ser mayor de 40 años, no tener condiciones de competitividad, lo que sería la causal de su pérdida laboral. Pero, en general, la empresa ha visto al obrero como una variable de descarte en caso de pérdidas y raramente lo ha capacitado para su mejoramiento y el de la empresa y, más raramente aún, le ha dado participación en la misma.

Esta indefensión, ante la inculpación social, favorece la alienación, esto es, la asunción de ideales y modelos hegemónicos y pueden requerir la necesidad de un apoyo externo. El yo inculpado se ha distanciado de los ideales sociales del yo; la estructura de los roles familiares se rompen, se desdibuja la tradicional función paterna de una cultura milenaria.

68. Algunas tareas, consideradas modelo, como el estudiar, ser responsables para con la empresa en el trabajo (la cual te despide luego sin miramientos ni consideraciones por el esfuerzo realizado) se vuelven carentes de sentido. Lo que antes pudo ser una patología normal y transitoria, se convierte en crónica en sociedades que proceden por exclusión de sus socios. Ante esa pérdida en la jerarquía de valores, la indiferencia ante los valores toma su lugar. Entonces es posible la falta de límites, la irrupción de la violencia familiar e interpersonal sin sentido social. Después de un tiempo, la parasitación invade la vida subjetiva, los hábitos, la vida cotidiana. Sobre el fondo del desamparo económico, de las frustradas incitaciones al consumo, ante la falta de justicia, aparecen expresiones de violencia social, de barras bravas, patotas, justicia por mano propia, fenómenos de masa

⁸³⁸ TOURAINÉ, A. *¿Cómo salir del liberalismo?*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 122.

⁸³⁹ EDELMAN, L. – KORDON, D. *Subjetividad en el fin del siglo* en MATEU, C. (Coord.) *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As. Ediciones Cinco, 2000, p. 56.

que depositan el liderazgo en figuras violentas o carismáticas, que figuran como imágenes de protección, ante el terror de la inexistencia.

69. Por el contrario, aquellos que tienen ocupación laboral, en una crisis social, pueden generar la *adición al trabajo*, con la que se pretende responder a la exigencia dinámica de adaptación laboral actual, con niveles altos de eficiencia y actualización, absorbiendo todo tiempo libre. El sujeto dedica todo su tiempo, interés y esfuerzo, porque cualquier falla es sentida como un fracaso. Las categorías de fuera y dentro del trabajo, de trabajo y tiempo libre, quedan eliminadas. La autoestima y la identidad personal dependen, entonces, en forma creciente, del reconocimiento externo que lo sustrae de la indefensión. A la satisfacción momentánea por un logro, le sigue rápidamente el temor a la pérdida de lo logrado. El vínculo persona-grupo, sujeto-instituciones se vuelve tiránico y adhesivo. Se genera un dinamismo donde *crece la competitividad disminuyendo la solidaridad y lealtad*. La adición al trabajo genera una identidad enfermiza de relación exclusiva con el trabajo, induciendo a un sometimiento y, finalmente, a una hostilidad latente para con el trabajo mismo, que suele volcarse primeramente en el ámbito de los vínculos familiares descuidados. Los miembros familiares no se reconocen entre sí en sus funciones de mutua ayuda y protección recíproca. En resumen, la falta de identidad social termina disolviendo la identidad personal y familiar.

La *identidad social* requiere de un *principio de unión* que mantenga ligadas, en la justicia, tanto la igualdad ante la ley como la diversidad real⁸⁴⁰.

El yo y su identidad construidos en el aprendizaje

b) *La identidad -permanencia- real y el conocimiento de la identidad en tanto permanencia*

70. En la concepción de la filosofía de A. Rosmini, el hombre puede tener una identidad real sin tener, sin embargo, conocimiento de ella, esto es, sin haber adquirido la conciencia de su identidad. Aquélla existe o no existe; ésta se construye.

Ante todo, se da una *identidad real*, referida a la persona humana, constituida por la permanente realidad del sujeto.

Rosmini llama "sujeto" a todo principio activo⁸⁴¹, realizador de actos o receptor de las acciones de otros sujetos, el cual mientras permanece el mismo - aunque varíen sus actos o los objetos de sus actos- es idéntico. El tema de la identidad supone, pues, al mismo tiempo, algo que no varía (el sujeto del acto) y, en relación con él, algo que sí varía (los actos y sus objetos).

71. Hemos dicho que realidad del sujeto es algo que se da en el hombre en cuanto existe, pero *el conocimiento de la identidad del sujeto*, expresada mediante el monosílabo "yo", es un conocimiento que cada uno *construye*: es la toma de conciencia de la permanencia y del conocimiento del mismo sujeto, de ser el mismo actor (idéntico) de sus actos diversos⁸⁴².

⁸⁴⁰ TOURAINE, A. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. Bs. As. FCE, 1998, p. 8.

⁸⁴¹ ROSMINI, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 778-779, 788, 526-529. Cfr. MARTÍNEZ SANTOS, S. *El conocimiento de sí mismo y sus implicaciones en el rendimiento escolar*. Guadalajara, Pontón, 1987.

⁸⁴² Los psicólogos, sobre todo de orientación freudiana, distinguen el yo del *ello* y del *ideal del yo*; y en

“En efecto, es por la observación sobre el *modo* en que obra el ente sobre nosotros y por sus efectos, que él produce en nosotros, que nosotros llegamos a conocer sus propiedades y cualidades y toda su condición.

El entendimiento, con todo acto suyo, percibe lo *menos posible*; esto es, percibe solamente aquel tanto de objeto sensible que es constreñido a percibir por su necesidad, que es el estímulo que lo hace investigar y despierta sus actos, y nada más”⁸⁴³.

Con esto queremos significar, por un lado, que el *conocimiento* de los entes exteriores (el conocimiento de un árbol o de una flor, por ejemplo) *se construye, sin que los entes mismos sean construidos*; y por otro, que el conocimiento es *gradual, y sin ser subjetivo*: depende de las necesidades del sujeto que éste le preste atención a un objeto, a sus diversos aspectos, y elabore un conocimiento del objeto. El niño elaborará, pues, primeramente los conocimientos de los objetos de los cuales tiene necesidad; solo cuando tenga necesidad de sí mismo elaborará este conocimiento de sí y de su identidad, esto es, de la permanencia del sí mismo en medio de los cambios producidos por los actos de los cuales el sujeto es agente o paciente. La construcción de la identidad es, pues, una tarea constante, dado que debe conocer y reconocer, a un tiempo, lo permanente y lo cambiante del sujeto. Por ello, la identidad no se establece nunca de forma definitiva, sino que requiere siempre rescatar el conocimiento de la permanencia del sujeto -en tanto él mismo sujeto permanente- en la variedad de sus actos en diversos tiempos y lugares. El yo aparece entonces como el conocimiento y el escenario de capital importancia para que el sujeto se haga una idea de su desarrollo histórico personal y social. El yo ofrece, entonces, al sujeto el conocimiento de lo que él es; lo constituye en el centro de la experiencia organizada como él mismo, en una identidad básica, aunque diversos en la pluralidad de sus actos, y como diferente de los demás.

Esta experiencia da al sujeto la posibilidad de la autoestima, que sigue al autoconocimiento⁸⁴⁴. La justa valoración del yo (ni una infravaloración ni una supervaloración), la adecuada entre lo que el sujeto estima de sí y su real valor social (estimado por los otros), constituye todo un problema psicosocial que cada uno debe ir enfrentando⁸⁴⁵.

72. Por otra parte, una cosa es conocer los entes exteriores (cosas y personas) en su identidad o permanencia manifestada a nuestros sentidos; y otra cosa

el yo, distinguen un aspecto que llaman yo consciente, yo preconsciente, yo inconsciente. Rosmini distingue: 1) el sujeto, 2) del yo. El *sujeto* es el principio activo de una acción. Éste puede realizar acciones de distinto tipo: algunas que no conoce, otras que olvidó, etc.; pero el yo no es tal si no es el sujeto *consciente* para el sujeto. Hablar de un “yo inconsciente” es confundir al *sujeto* con el *yo*, monosílabo éste que menciona al sujeto que se conoce y en tanto se conoce. Cfr. FREUD, S. *El yo y el ello*. Madrid, Alianza, 1973, p. 46-47. FREUD, Ana. *El yo y los mecanismos de defensa*. Bs. As., Paidós, 1973.

⁸⁴³ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune applicazioni in servizio dell'unama educazione*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857, n° 110, 264.

⁸⁴⁴ Cfr. ERIKSON, E. *Infancia y sociedad*. Bs. As., Paidós, 1987, p. 41. BLEGER, J. Y otros. *La identidad en el adolescente*. Bs. As., Paidós, 1993, p. 11.

⁸⁴⁵ Cfr. CORMAN, L. *Narcisismo y frustración de amor*. Barcelona, Herder, 1997, p. 38. ADLER, A. *El sentido de la vida*. Méjico, Latino Americana, 1956, p. 83, 101.

es conocer los entes interiores (nuestros actos); y, en tercer lugar, es cosa diferente conocernos como agente de esos actos. En este tercer caso, hablamos del *conocimiento de sí mismo, de tener conciencia de sí*, esto es, del que realiza el acto de conocer con el cual conocemos otros entes y nos conocemos.

La *conciencia*, en efecto, no es una cosa o sustancia separada, sino un acto del sujeto que vuelve sobre sí (acto reflejo o reflexivo), con el cual el sujeto se toma como objeto de conocimiento a sí mismo: en realidad, en ese acto surge el sí mismo, de mí mismo; la idea de la *identidad del sujeto permanente* ante la variedad de actos y objetos conocidos.

73. Sobre la imagen (que tiene la función de significante), aprendemos como niños a formarnos una idea (o significado) de las cosas concretas, que Rosmini llama "ideas imaginales". Así por ejemplo, dados los gritos del niño, éste advierte que la madre viene a socorrerlo, y así el sonido (grito, lloro) queda unido a una experiencia concreta cargada de significado (madre cerca). Los vocablos toman luego lentamente el lugar de sus gritos, cuando advierte que con ellos es gratificado. Los vocablos (significantes sonoros) sirven, pues, para revocar las imágenes y sus significados.

74. En este contexto, el monosílabo "yo" es el significante sonoro o escrito de un concepto (el cual es el significado): del concepto de sujeto que toma conciencia de ser también él, y el mismo, el que realiza la acción del conocerse.

El vocablo "yo" es una sensación vicaria (del sujeto que se toma en consideración) y a la que el sujeto aprende a unir la idea del yo. Mas el sujeto no volvería fácilmente sobre sí mismo si no tuviese la ayuda de este vocablo y no sintiese alguna necesidad de volver sobre sí, en cuanto actor o agente de acciones.

"Las acciones del niño son externas, caen bajo sus sentidos, como las acciones de los otros; el *sí mismo*, por el contrario, es interior; es el principio invisible que produce aquellas acciones. Él conoce pues sus propias acciones antes de *saber* que son suyas; antes de referirlas a sí mismo con su entendimiento; porque el sí mismo no existe todavía en su entendimiento"⁸⁴⁶.

75. La primera y elemental forma de conocimiento de sí mismo que adquiere un niño consiste en la percepción de *sí operante*, siendo este "sí" el sentimiento fundamental y permanente que es el niño viviente. El niño se percibe como un sentimiento permanente operante, esto es, haciendo alguna acción.

Mas esta primera percepción del yo operante no es aún una plena idea del yo, porque carece aún de la idea de permanencia y de identidad del yo.

b) La elaboración de la idea del yo en los niños

76. No es suficiente que los niños usen los pronombre yo, tú, él, para que los entiendan y los apliquen correctamente.

Elaborar la idea del yo, esto es, elaborar su comprensión y uso, requiere algunas condiciones:

⁸⁴⁶ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 313.

“El YO, en efecto, supone, como hemos visto, 1º que el hombre que haga uso de él, tenga el concepto abstracto de la acción de hablar; 2º que refiera esta acción de hablar a un sujeto que habla; 3º que entienda que el YO significa justamente este sujeto que habla. ¿Quién no ve cuán difícil debe ser hacer todo esto por parte del niño?”⁸⁴⁷.

Con frecuencia, los niños al no poder identificar el pronombre Yo con él mismo que está hablando, utiliza su nombre propio (Pedro, por ejemplo) para referirse a sí mismo, considerándose -desde nuestro punto de vista de adulto- como desde afuera de sí.

77. Primeramente, el niño no puede atribuirse ciertas acciones si al mismo tiempo no se ha percibido como un sentimiento fundamental permanente. Cuando lo logra, entonces el niño entiende el monosílabo YO como signifiante de aquel sentimiento fundamental que comprueba y percibe como autor de acciones. Mas ahora le añade, en la plena comprensión del yo, la *identidad* que se da entre él que conoce y pronuncia, y el sentimiento fundamental operante.

La identidad del yo es, pues, una construcción histórica:

“La IDENTIDAD del YO, en medio de la variedad de las acciones y de los tiempos, es un conocimiento que nace y que se refuerza poco a poco, mediante continuas experiencias, y acrecienta infinitamente el conocimiento de sí mismo”⁸⁴⁸.

En este contexto, las instituciones educativas han tenido una importante tarea por realizar, pues fueron ellas las que, por un lado, posibilitaron el robustecimiento del hábito de la reflexión; pero, por otro también, fueron las que construyeron y conservaron el saber acumulado, sin el cual no es posible *la toma de conciencia para lograr la identidad social*. Mas corresponde también a las instituciones educativas no solo conservar y transmitir una herencia cultural, sino cuestionarla y recrearla.

c) El yo y la imputación moral, consecuencia de la toma de conciencia de la identidad propia

78. Mientras el niño no se percibe, no puede proponerse como fin de sus acciones voluntarias. En esas condiciones, no hay posibilidad entonces de que el niño sea moralmente egoísta. La voluntad solo obra tras el conocimiento de las cosas, a las cuales adhiere o rechaza. Por lo tanto, hasta tanto el sujeto no se conozca no puede hacerse objeto de su voluntad. “El *egoísmo* no puede comenzar antes que el hombre se haya entendido a sí mismo. Por lo tanto, de la noticia del yo comienza la posibilidad del verdadero egoísmo”⁸⁴⁹.

El egoísmo consiste en ponerse a sí mismo como fin de sus acciones. El primer grado de egoísmo se halla en olvidarse de los otros y no pensar más que en sí mismo. Este grado de egoísmo nace generalmente de la ignorancia y consis-

⁸⁴⁷ Idem, nº 315.

⁸⁴⁸ Idem, nº 385.

⁸⁴⁹ Idem, nº 419. Cfr. ERIKSON, E. *Identidad, juventud y crisis*. Bs. As., Paidós, 1991. HORSTEIN, L. *Narcisismo. Autoestima, identidad, alteridad*. Barcelona, paidós, 2000.

te en considerar y darles importancia a los objetos solo en relación al yo, y no por lo que ellos son.

79. Pero el egoísmo, un segundo grado, se halla en juzgar con medida diversa a sí mismos y las cosas propias respecto de los otros y de sus cosas.

Lo propio de una buena educación, en esta edad, se halla en ayudar a que el niño conozca y reconozca las cosas y acontecimientos con toda imparcialidad.

Como la conciencia de sí implica la conciencia de la propia identidad - permanencia- en varios tiempos, surge la posibilidad de la memoria de las cosas pasadas y los proyectos abiertos hacia el futuro. La ausencia de la idea de pasado excluye la memoria del dolor y el placer pasado, como la ausencia de la idea futuro excluyen la idea temor por lo venidero desconocido. Antes de la idea de sí mismo, pues, la vida del niño está ceñida al presente.

80. El niño pasa luego de la identidad real (la permanencia de sus sentimiento fundamental), a la idea de un YO, en parte, permanente y, en parte, incesantemente modificado, del cual registra los cambios y puede hacerse una idea de su propia identidad (conciencia de sí) y de la responsabilidad moral de sus actos.

“La verdad es que nuestra propia identidad consiste en esto: que el Yo conoce que él es siempre el mismo en medio de continuas variaciones que nacen en él. Por lo tanto, el YO es sujeto, a un tiempo, de inmutabilidad y de variaciones”⁸⁵⁰.

81. Hasta tanto el niño carece de la conciencia de la propia identidad, juzgará sus actos (por separado); mas no los referirá a su persona. En consecuencia, el niño se fastidiará no poco si le incriminamos el haber cometido la misma acción durante varios días, repetidamente. En ese caso, el niño de ayer no es, psicológicamente, -para él, pues identidad es puntual y presente- el niño de hoy.

Por consiguiente, cuando el niño, carente de identidad propia, promete no cometer más una acción, esto significa para él que no la cometerá más ahora; que dejará de hacerla en el presente.

El niño adquiere primeramente la conciencia de sí al presente: advierte que es él el que realiza una acción. Por ello, juzga solo su acción presente; cada una de ellas separadas del resto. En un segundo momento, advertirá la permanencia del mismo sujeto en el transcurso de varias acciones: esto requiere una idea universalizada del sujeto; y es entonces cuando la conciencia de sí se convierte en conciencia de la propia identidad (la identidad de sí en varios tiempos).

82. La identidad personal se va conformando desde un contexto social y nace así, primeramente, la idea de la *identidad social*, de la permanencia y de los cambios del grupo de personas e instituciones que acompañan al niño y que constituyen su punto de referencia y su apoyo para una escala de valores por los cuales luchará cada individuo. Ante todo el niño reconoce la permanencia idéntica de las personas (especialmente de la madre) que lo rodean, no obstante que cambien de ropa o posición. Luego surge la identidad de las cosas, lugares e instituciones y finalmente, la identidad propia.

⁸⁵⁰ ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica*. O. C., nº 424 nota 1. Cfr. BRAILOVSKY, A. *Identidad*. Bs. As., Sudamericana, 1980. BREZINKA, W. *Metatheorie der Erziehung*. München, Basel, 1978. COLLIER, X. - CASTELLÓ, R. *Bases sociales de la identidad dual en Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1999, nº 88, p. 155-184.

Más pedagógicamente hablando la identidad cuando se realiza proyectándose en otro, es una identidad heterónoma.

Si esto se prolonga y sucede con los adultos, entonces puede producirse el fenómeno de una identidad alienada, proyectada en el ídolo, masificada, carente de identidad propiamente personal. La extraversion de la vida posmoderna contribuye no poco a la realización de este fenómeno pisco-social. Los derechos que toman vigencia son entonces los derechos sociales, pero carentes de deberes individuales.

83. Dado que el hombre es un ser moral en cuanto juzga sus propios actos y los ajenos, es un deber del hombre para consigo mismo el promover la propia perfección moral, a lo cual debe servir el cultivo intelectual. La cultura intelectual no es un bien en sí mismo, sino en relación a la perfección del hombre, que toma conciencia de su propia identidad, perfección que es, ante todo, un perfeccionamiento moral.

El *deber del perfeccionamiento moral* tiene dos objetivos fundamentales que se aprenden ejerciendo y promoviendo la autodeterminación, fomentando el aprendizaje de sí mismo, el aprehenderse.

La construcción del sí mismo y de la propia identidad, en cada persona, es mucho más que el frío autoconocimiento, que una representación cognoscitiva del individuo. Implica ciertamente el conocimiento y la toma de conciencia reflexiva sobre el sujeto y sus acciones; pero el contenido del sí mismo nos lleva a cuidarnos, a tener o suprimir deseos o temores, a realizar una escala de valores que generarán nuestro nivel de aspiración, que conducirán y controlarán nuestros actos, y moldearán nuestro carácter. Las cosas y personas que estén implicadas con el sí mismo, lo motivarán fuertemente.

Las sociedades posmodernas no aprecian sistemáticamente estos valores, sino más bien los contrarios, por lo que la identidad personal no suele tener robustez, ni está guiada por valores definidos que hacen posible a la persona sacrificarse y sacrificar otros en pos de los que ha preferido. Pero, por otra parte, es necesario reconocer que la posmodernidad, con su fragmentariedad irónica, ha sido un factor de crítica a los intentos de hegemonía de la modernidad.

84. El hombre es perfectible; y todo el proceso de educación y aprendizaje debería regirse por la siguiente máxima: "Desarrolla tu propia perfectibilidad", lo cual requiere el conocimiento de sí, la conciencia de la identidad propia. Este perfeccionamiento implica lo físico, lo intelectual y lo moral del hombre.

Es necesario cuidar del cuerpo para que éste sea sano, logrando "el bienestar corporal"; pero, además, es importante el amor y preocupación por la verdad, la cual debe prevalecer sobre cualquier otra consideración. Ningún alumno debería estar "contento si no encuentra la verdad en las cosas importantes. Para tal fin debe formarse su criterio para hacer juicios rectos sobre las cosas, y armarse de paciencia para buscar la verdad, la cual estando a veces escondida exige fatigosa investigación"⁸⁵¹.

Es principalmente en la libertad, guiada por la inteligencia, donde reside la *persona* y el perfeccionamiento personalizante.

⁸⁵¹ ROSMINI, A. *Compendio de ética*, o. c., p. 154, n. 360; p. 155, n. 367.

d) La construcción de la persona mediante la permanencia de la libertad y la responsabilidad social

85. Sin permanencia del sujeto humano no es posible pensar la responsabilidad de una persona para con las demás: si no hubiese identidad en el delincuente mientras comete el delito y cuanto éste es hallado, no sería objeto de penalidad por no ser el mismo sujeto libre y responsable.

La *libertad* no es la ausencia de impedimentos externos que nos imposibilitan la movilidad. Ésta es la libertad física. La libertad como facultad o poder del hombre se halla, primeramente, en el dominio de su fuerza interior: en el poder dirigir la atención, en el poder concentrar las fuerzas dispersas del espíritu sobre un punto descuidando momentáneamente los demás. Sin esta libertad interior para poder autodominarse, frenar las presiones que padece y elegir, no existen las otras libertades (física, económica, etc.). La libertad es la facultad de poder elegir, siendo la persona libre la causa de su elección y no siendo determinada por otros.

En segundo lugar, la libertad se halla en poder concentrar, con creciente firmeza, las fuerzas dispersas de la voluntad o del querer en determinados objetos.

En este contexto, los seres humanos adquieren el poder de *autocognocimiento* y de *autodeterminación*, esto es, de distinguirse como *sujetos con identidad propia* y de determinarse *por sí mismos* ante diversos objetos, para reconocerlos, para elegirlos o no elegirlos. Cuando el niño no goza del conocimiento de la *propia identidad* y del dominio de su libertad, *sus afectos se vuelcan plena y totalmente a los objetos presentes de un modo fijo*, de manera que goza repitiendo las mismas acciones o escuchando los mismos cuentos contados de la misma forma hasta en sus mínimos detalles, con un cierto dogmatismo, uniéndolos a sí, haciéndolos propios con un sentimiento único.

86. La libertad significa aquí que parte de la energía o fuerza del espíritu o del psiquismo *no queda aferrada a los objetos queridos*, sino que el sujeto puede retirarla, liberarla de ellos y elegir trasladarla a otros. La libertad se hace manifiesta justamente cuando dos amores, dos cosas o personas, igualmente queridas, se presentan al sujeto idéntico y éste debe autodeterminarse y elegir por uno de ellos.

Ahora bien, todos los medios que ayudan a la personalización de la persona, a su desarrollo y perfeccionamiento del sí mismo, (en especial a la adquisición de la identidad propia y al dominio de sí mismo, la capacidad de autodeterminación y de reconocimiento libre de lo que la inteligencia conoce), constituyen lo que, en un sentido muy general, se llama "educación".

87. *Educado* no es, por tanto, sólo el que conoce, el que está instruido, ni el que espontáneamente ama todas las cosas; sino el hombre que está "en potestad de su voluntad", quien se sabe (identidad de sí) y es señor de sí; quien tiene el poder de plegar hacia aquí o hacia allá a su voluntad, y este poder es más radical que los actos de la voluntad y es causa del acto libre, de modo que el hombre es responsable de ese acto y de él mismo como persona que lo hace.

88. En una sociedad en la cual no existen valores sociales con fuerte vigencia, resulta difícil ordenar las acciones individuales y sociales de los personas. Por ello, en ese caso, las instituciones educativas van a la deriva, sin héroes patrióticos, sin visión en el más allá, sin respeto por el prójimo ni por sí mismas ingresando en el marketing para la sobrevivencia. *Se sacrifica la calidad de vida en función de*

sobrevivir: el valor que prima es la utilidad. El héroe es lo opuesto. La sobreacumulación de bienes, por un lado, y por parte de pocos, y la miseria y el deseo de sobrevivencia por parte de muchos, parece entonces que justifican la corrupción, la violencia, las situaciones de indignidad humana.

Si no aprendemos a ser y hacernos humanos, nuestra especie estará en vías de extinción. El hombre durante muchos siglos y generaciones fue lentamente aprendiendo la idea de que puede ser humano, pero debe seguir aprendiéndolo. Esto requiere el aprecio por la identidad personal y social, y por la diversidad⁸⁵². Pero identidad personal, social y diversidad se construyen.

“A ese mundo nuevo en el que la paz será fruto de la justicia no se llegará por el peso de las bruscas e impetuosas transformaciones, ni por la guerra, la muerte, el temor, la desolación, sino por la acción orientada hacia el bien, continua y cotidiana de cada uno...”⁸⁵³.

Le toca a todos los educadores (padres, docentes, sociedad) convencerse y transmitir esta convicción: sólo renunciando en parte a nosotros mismos y dando, inteligente y afectivamente, parte de la vida por los demás, la vida se hace humana. Solo cuando todos y cada uno de nosotros, posibilitemos la emergencia de un tú será posible reconocernos como un *yo*, *idéntico* y *moral*; y entonces emergerá el *nosotros*. “El amor es la responsabilidad de un *yo* por un *tú*”⁸⁵⁴.

Para ser uno mismo no se requiere ignorar a los demás porque son diferentes; por el contrario, en el reconocimiento mutuo de las diferencias, aparece y resalta lo de cada uno, permanente y idéntico: lo estable y lo no diferente. En este contexto, la identidad global de la cultura adquiere sentido en el respecto de la identidad regional⁸⁵⁵.

La identidad personal: algo necesario, como la diversidad

89. “Conócete a ti mismo” es una máxima que recorre toda la historia cultural de Occidente.

En realidad, el hombre para ubicarse en su mundo requiere de dos polos de significado: el yo y el mundo; la identidad y la diversidad; el yo y el tú; el nosotros y el vosotros⁸⁵⁶. La ausencia de uno o de otro hace que la vida humana no tenga sentido: el mundo en el cual yo no estoy presente, ni siquiera con la imaginación, es un mundo que no existe para el sujeto y, que por lo mismo, carece de

⁸⁵² Cfr. DE VALLE, A. – VEGA, V. *¿Diversidad o multiculturalismo? Su incidencia en la formación docente en Aula Abierta*, 1999, n° 80, p. 12-18.

⁸⁵³ VASILACHIS de GIALDINO, I. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona, Gedisa, 2003, 261.

⁸⁵⁴ BUBER, M. *Yo y tú*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1967, p. 21. SANTOS, M. *Cultural Diversity: Equal Opportunities?* En *European Journal of Education*, 1999, n° 4, p. 437-448. WILLIE, C. *Excelencia, equidad y diversidad en educación en Perspectivas*, 1999, n° 4, p. 549-561.

⁸⁵⁵ Cfr. SARTORI, G. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extrajeros*. Madrid, tau-rus, 2001. GEERTZ, C. *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996. CÁMARA, R. y otros. *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As., Ediciones Cinco, 2000.

⁸⁵⁶ DUGEON, P. Y OTROS. *El aprendizaje de las identidades y las diferencias en LUKE, C. (Comp.) Fenimismos y pedagogías en la vida cotidiana*. Madrid, Morata, 1999. TOURAINE, A. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. Bs. As., FCE, 1999.

sentido. El yo, sin un mundo en el cual se encuentre ubicado, es un yo sin límites, utópico, realmente impensable.

En este contexto parece adquirir fuerza la expresión de José Ortega y Gasset: yo soy yo y mis circunstancias (físicas, psicológicas, sociales, políticas, culturales, etc.). *El yo es pues importante, pero no es toda la realidad*, ni es por ello, un absoluto. En realidad, el yo es, desde su inicio, un *nosotros* (primero con su madre, y luego con los demás). El yo -y las personas en general- son una relación y son en un conjunto de relaciones circunstanciales (físicas, psicológicas, sociales, políticas, culturales, etc.).

El yo no es desde el inicio de nuestra existencia: en su inicio lo que existe es el sujeto, viviente, activo e interactivo, rico en posibilidades y tareas que debe ir concretando. Una de ellas consiste en adquirir conocimiento de sí, autoconciencia de que su vivir es, en realidad, un *convivir*.

90. El conocimiento de sí se adquiere cuando el sujeto no solo conoce, sino que comienza a prestar atención -ayudado actualmente de los lenguajes- sobre él mismo, en cuanto es el actor de las acciones.

La concepción del propio yo, la concepción de lo que somos -relacionados a los demás pero distintos de los demás- se convierte en nuestro marco teórico o punto de referencia conceptual: el nos da el sentido de lo que somos, él significa lo que somos; pero no somos todo lo que existe.

Cuando el yo -o el nosotros- se absolutiza se convierte en un etnocentrismo, y se cree el centro del universo, o lo único valioso, entonces se inicia el reinado del egoísmo. Cuando el yo no puede estructurarse y darnos el sentido de unidad en lo que somos, entonces estamos alienados: vivimos fuera de sí, fuera de nosotros mismos. Ni el yo es algo sin las circunstancias -el nosotros- y ni éstas son humanas sin el yo.

91. En esa interacción entre el yo y el ser (de nuestro mundo físico, metafísico, cultural, social, político), ambos colaboran para la construcción del sentido del ser humano en el mundo y del mundo humano.

Esa interacción no siempre es pacífica. Frecuentemente es una lucha como la del naufrago que pone todas sus fuerzas para apenas salir a flote en la vida.

La construcción de la propia identidad -de un yo con sentido- requiere frecuentemente de nosotros renuncias a ideas queridas, a placeres intensos, a posesiones duramente logradas. En ese transcurrir el yo se va cargando de valores y de heridas: se hace una experiencia de vida, una idea de lo que es, un ideal de lo que quiso o logró ser⁸⁵⁷.

92. En un diálogo y en una negociación constante, el yo hace su experiencia de vida, conociendo, eligiendo, equivocándose o no. Yo soy todo lo que tengo y lo que soy; pero soy por lo que soy y no tanto por lo que tengo (siempre precario, y en la borda del barco de la vida, próximo a deslizarse en el mar del olvido o de la muerte).

Somos sujetos, nos hacemos un yo, una imagen y una idea de lo que somos que expresamos con el monosílabo "yo", tan solemne y tan pequeño, tan necesario, pero de ninguna manera un absoluto.

⁸⁵⁷ DÍAZ-COUDER, E. *Diversidad cultural y educación en Iberoamérica* en *Revista Iberoamericana de Educación*, 1998, n° 17, p. 11-31.

La autorreflexión es la emergencia que constituye la conciencia plena, y parece estar ligada -según los estudios recientes, y en grado creciente- tanto al cerebro, como a la capacidad para concentrar la atención (conocimiento y libertad psíquica), a la función descriptiva del lenguaje y a una interactiva dimensión social.

El *yo*, no obstante, no se confunde con la conciencia; ni el nosotros con alguien que escribe su historia: ésta es la reflexión del sujeto sobre sí mismo, en un acto que llamamos de autoconciencia y que no es permanente. El yo es la expresión de esta toma de autoconciencia, o sea, del conocimiento de las acciones del sujeto, en cuanto le son acciones propias, de las cuales debe responder moralmente en tanto y en cuanto es libre.

93. Indudablemente que el "yo" no es pura conciencia, sino reflejo de lo que cada uno es en el complejo de sus relaciones sociales. Cabe, en este contexto, recordar *las ideas de Max Weber referidas a la construcción de la identidad social*, al cual hemos dedicado un libro que no es necesario repetir aquí, sino sólo mencionar unos pocos aspectos.

Según Weber⁸⁵⁸, la *clase social* se define como aquel grupo que comparte una *idéntica* situación con respecto a la provisión de bienes, posición y destino o prestigio personal. La identidad colectiva tiende a ser una identidad de clase social, jurídicamente imputable, por ejemplo, como ciudadano libre, o como tal o cual profesional, sin descartarse las otras formas de identificación, como ser el prestigio por la permanencia en un determinado *status* económico.

Desde la perspectiva de Weber la *identidad social* se expresa a través de un *sistema de estratificación social* y éste implica tres elementos fundamentales:

- a) El análisis de las formas de acumulación de la riqueza y de sus poseedores.
- b) La relación de éstos con el poder político (entendido como capacidad para ejercer autoridad en todo el grupo social). El poder de algún modo participado -aunque sea de manera burocrática y formal- da un sentimiento, significa un "un poder propio y un sentimiento de prestigio" o pertenencia⁸⁵⁹.
- c) El prestigio por la representación en la realización de intereses compartidos; prestigio reconocido -sustentado también por los dos elementos anteriores- por la mayoría de las personas en cuanto se ubican en una determinada forma en el sistema de estratificación social. Este prestigio reconocido se da a través de ideas, conductas, formas de vida vigentes: en el surgimiento de la sociedad moderna, las ideas y conductas de la ética protestante laicizada o secularizada constituyeron, según Weber, un elemento importante (pero no único), para constituir la *identidad social capitalista*, asumiéndose los valores del trabajo productivo y del ahorro invertido y capitalizador; pero descuidándose el valor de la solidaridad o donación o reduciéndolo a una asistencia voluntaria y esporádica. Pero el mero prestigio puede ser suficiente como factor de identidad social solo para sociedades como las racistas (pertenencia a una raza), o de origen común, o heredado; pero no ha sido, él sólo, suficiente para mante-

⁸⁵⁸ Cfr. DAROS, W. *Protestantismo, Capitalismo y Sociedad Moderna en el pensamiento de Max Weber*. Rosario, UCEL, 2005, pp. 79-81

⁸⁵⁹ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1977, Vol. II, p. 669.

ner una identidad social en el mundo capitalista moderno⁸⁶⁰.

94. Lo distintivo de la modernidad es que estos tres elementos interactúan entre ellos, porque el sólo prestigio de los ancianos, válido en otros tiempos y en comunidades primitivas, ya no será en la modernidad capitalista burguesa. En ésta, el prestigio interactuará con la riqueza, el poder, la organización racional y judicial, el saber organizado en profesiones y ciertos valores e ideas que amalgaman esos elementos.

La *identidad social se va construyendo* en forma de círculos concéntricos, desde los grupos más pequeños a los amplios -familia, grupos de familias, gremios, congregaciones, las profesiones, naciones-, girando, en general, sobre el eje del "*prestigio social* de un `honor estamental´ y los destina al ejercicio de la dominación, generando clases o estamentos con su propia *identidad social*".

La *identidad social* se construye y tiene, como elemento esencial -aunque no único-, la racionalización de la conducta "por adaptación planeada a una situación objetiva de intereses"⁸⁶¹; o dicho en general, *la identidad social se halla "en la más íntima relación con los intereses de `prestigio´"*⁸⁶². Ella establece un orden legítimo en la representación de la existencia de los socios, sea como una clase dominante o mayoritaria sobre otras, sea por reducción a una sola clase si fuese posible, o por imputación.

La identidad social puede ser, entonces, calificada como identidad por permanencia real (base económica); y como identidad por pertenencia (o imputación y participación en creencias colectivas).

95. Las relaciones sociales se cierran en clases que otorgan identidad social por diversos motivos. Weber señala como motivos para mantenerse (*identidad como permanencia*) o decaer en la identificación con una clase social:

- a) El mantenimiento de una alta calidad y por un alto prestigio y probabilidades inherentes, de honor y ganancia.
- b) La escasez de las probabilidades con respecto a la satisfacción (consumo) de las necesidades (espacio vital alimenticio).
- c) La escasez en las probabilidades lucrativas (ámbito de lucro)⁸⁶³. Base real económica.

La clase social, y su *identidad por pertenencia* a la misma, se da de dos maneras: a) por el hecho de que cada uno de los partícipes se impute toda acción con relación a todos los demás (relación de *identidad como solidaridad* por la creencia ético-religiosa o por la clase social heredada); b) por medio de la acción de un partícipe determinado imputada por los demás (*identidad por representación*).

La identidad social es, pues, una posición relativa, socialmente reconocida por los demás en la jerarquía de estratificación social, justificadora de ciertas formas de vida con determinadas ideas y valores. Hasta aquí nuestra mención a Max Weber.

⁸⁶⁰ Cfr. Idem, Op. Cit., Vol. I, p. 281.

⁸⁶¹ Cfr. Idem, Vol. I, p. 24.

⁸⁶² Cfr. Idem, Vol. II, p. 682.

⁸⁶³ Cfr. Idem, Vol. I, p. 37.

96. La filosofía del hombre consiste, en buena parte y sobre todo en la mentalidad griega, en advertir sus propios límites: "Conócete a ti mismo", cuida de ti mismo; porque no seré yo mismo, sin un tú mismo, que constituyamos un nosotros mismos, una sociedad con socios solidarios, libres pero responsables.

La historia individual es al mismo tiempo una historia social y viceversa: la identidad individual, el yo y su historia, es a un tiempo la historia social de las interacciones. Quizás como nunca -y, al fin y al cabo, como siempre- será necesario tener presente a la totalidad y a las partes, a la sociedad y a los socios. Es allí, en esa coyuntura permanente de lo que es la sociedad, donde también la *identidad personal* tiene sentido en medio de la *diversidad social*⁸⁶⁴.

97. En un mundo globalizado -donde a no pocos les interesa abarcarlo todo: desde la buena y mala distribución de las riquezas, a la expansión acelerada de las enfermedades y de sus curas-, dependemos más que nunca de nuestra comprensión mutua, de nuestra responsabilidad individual y social, pública y privada, de nuestra capacidad para prever y construir proyectos de vidas individuales y sociales, en la precariedad y en la grandeza de lo que es, o puede ser, el ser humano.

Ya tienen poco sentido humano las búsquedas de la propia identidad narcisistas -aunque a no pocos les conviene esta búsqueda socialmente prescindente-, como también las búsquedas de grandezas sociales y poderíos políticos con individuos que no llegan a saber quienes son. Las personas no se enferman sólo por frustraciones o carencias materiales, sino por falta de significado en la vida social que incida en sus vidas individuales. El "yo", expresión de la identidad propia, es el principio central de la organización (de los sentimientos, pensamientos y acciones) del sujeto consciente, pero en un contexto que lo circunda, dándose sentido en la inclusión social. "El yo aparece cuando buscamos un lugar propio en la comunidad que nos ha dado la vida y la cultura"⁸⁶⁵.

98. La *globalización* plantea nuevos desafíos al proceso de identidad social y personal. Como sostiene Kellner, "la televisión y otras formas de cultura mediaticizada por los medios masivos de comunicación juegan un papel crucial en la estructuración de la identidad contemporánea"⁸⁶⁶. No compartimos, sin embargo, la idea de que la identidad ha sido un asunto serio solo en la Modernidad, mientras que en la Posmodernidad es un juego, una presentación teatral de sí mismo libremente elegida.

Kellner ha trivializado el concepto de identidad, reduciéndola a una manera de elegir la propia presentación. Mas la identidad no es siempre un mero aspecto externo y social: ante todo afecta a la persona en su centro mismo. Alguien solo puede imitar y cambiar si se reconoce. Es verdad que alguien puede jugar con su apariencia externa tratando de imitar modelos culturales -uno puede cultivar una imagen-, mas esto no toca los aspectos más básicos de la identidad.

⁸⁶⁴ PÉREZ LINDO, A. *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*. Bs. As., Eudeba, 1998. SAGASTIZABAL, M. *Diversidad cultural y fracaso escolar. Educación intercultural: de la teoría a la práctica*. Rosario, IRICE, 2000. FRANCO, J. *Atención a la diversidad en Cuadernos de Pedagogía*, 2001, n° 302, p. 35-39.

⁸⁶⁵ TERRICABRAS, J. *Atrévete a pensar*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 19.

⁸⁶⁶ KELLNER, D. *Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities* en LASH S. Y FRIEDMAN J. (Eds). *Modernity and Identity*. Oxford, Blackwell, 1992, p. 148. BAYARDO, R. - LACARRIEU, M. (Comps.) *Globalización e identidad cultural*. Bs. As., Ciccus, 2003.

99. La televisión pone a las personas en contacto con mundos lejanos y muestra otras culturas y otros modos de vida posibles. En esa medida ayuda a contextualizar y relativizar el absolutismo del modo de vida propio o nacional. Pero, por otro lado, la televisión puede también ayudar a la creación y recreación de tradiciones nacionales. Así sucede, por ejemplo, con telenovelas que se utilizan para reinventar y apoyar tradiciones familiares nacionales. Las identidades nacionales y regionales dependen en parte de que los diarios, la radio y la televisión creen vínculos imaginarios entre los miembros de una nación o de una región, nacionalicen ciertas prácticas sociales e inventen tradiciones. La televisión es un medio especialmente apto para mediar entre identidades culturales e individuales en la medida que permite crear la ficción de una interacción cara a cara, de una proximidad especial, al presentar al otro audiovisualmente en la intimidad de las casas⁸⁶⁷.

“La explosión general de las comunicaciones, imágenes y simulacros hace más difícil concebir una realidad unificada. Esto hace de la construcción de identidades personales un proceso más complejo y difícil, sujeto a muchos saltos y cambios. Esto no significa que las identidades se hayan disuelto o descentrado, como lo mantienen los posmodernistas, sino que más bien ellas se reconstruyen y redefinen en contextos culturales nuevos. Las dificultades producidas por el cambio vertiginoso y por la compresión del espacio-tiempo justifican el surgimiento de sentimientos nuevos acerca de lo efímero, caótico y contingente del mundo, esa sensación personal de desintegración. Pero no justifican necesariamente la idea de un sujeto totalmente dislocado”⁸⁶⁸.

100. Nadie puede dudar seriamente de la importancia del autoconocimiento, de la toma de *conciencia de la identidad propia*, sea el que fuere el contexto en el que se dé: provinciano o globalizado. Ella es la condición para conseguir el auto-mejoramiento humano. No obstante, el autoconocimiento y auto-mejoramiento son, para la mayoría de las personas, tareas difíciles que suelen frecuentemente requerir ayuda, mucho valor y esfuerzo prolongado.

Por otra parte, aprenderse a respetar y apreciar en su justo valor es la base para generar una personalidad equilibrada en la que armoniza lo afectivo con lo racional y volitivo: que sabe lo que es, lo que quiere y lo que puede llegar a ser⁸⁶⁹.

Más por otra parte, aunque sea grande la importancia del conocimiento de sí mismo, este no es completo si no se encuadra en el contexto social y moral en el que el sujeto adquiere su identidad. Las desarmonías psíquicas no se explican plenamente sino en el contexto relacional con otras personas. La organización o desorganización de la propia identidad debe ser pesada en el contexto de la inclusión o exclusión social y viceversa. La democracia, en la que se aspira a que los individuos sean libres y responsables, debe ser situada y compensada con sociedades que aspiran a reducir las desigualdades estructurales⁸⁷⁰. La autoconciencia,

⁸⁶⁷ THOMPSON, J. *The Media and Modernity*. Cambridge, Polity Press, 1995, pp. 82-84.

⁸⁶⁸ Cfr. <http://www.franciscanos.net/teologos/sut/silva.htm>

⁸⁶⁹ MASLOW, A. *El hombre autorealizado. Hacia una psicología del ser*. Bs. As., Torquel, 1998, p. 208. JACOBSON, E. *The self and the object world*. New York, International University Press, 1999.

⁸⁷⁰ Cfr. REYERO GARCÍA, D. *El valor educativo de las identidades colectivas: cultura y nación en la*

en la que aparece el yo y la identidad personal, debe ser pensada en la autoconciencia ciudadana, donde todo hombre puede ser socio solidario de una empresa humana en común, con diferencias individuales. El bien común -ya desde tiempos de Solón, 592 a. C.- expresa un estado de equilibrio social, fundado en la justicia, la cual tiende a nivelar tanto el inmoderado deseo de riquezas (materiales y culturales) de algunos, como la exclusión de otros.

El "conócete a ti mismo" (identidad personal) de la tradición Occidental hoy parece requerir, como necesario complemento, el "conozcámonos a nosotros mismos" (identidad social) y el "respetémonos a nosotros mismos" (identidad moral), tan revivida por E. Lévinas. La identidad individual es un proceso inseparable de la identidad social: no se da la construcción del conocimiento de un yo sin la admisión de al menos un tú o no-yo. Se trata de una tarea; pero en la actualidad crece, en efecto, la convicción de que nada se interpone en el camino de la fraternidad humana, salvo nuestra propia falta de voluntad para hacer lo necesario para lograrlo⁸⁷¹.

La complejidad del concepto de identidad

101. En nuestro recorrido, estimamos que hemos podido analizar y esclarecer el concepto de identidad. Ésta, en efecto, toma diversos matices y acepciones, un tanto análogas. Es posible hablar, pues, de una:

- a) *Identidad para los otros:* esto es, una identidad marcada ya en la etimología del demostrativo sánscrito *im-ám*: aquél allí; origen de la etimología latina y romance. Esta identidad indica la estabilidad o permanencia de un ente y, dada esta permanencia, lo podemos señalar y distinguir de los demás. Se trata de una identidad atribuida, de una identidad como pertenencia atribuida; de una identificación que los otros hacen de algo o alguien. Cuando esa identificación es negativa se la suele llamar también *estigmatización* o etiquetamiento social negativo.
- b) *Identidad como permanencia* del ente en su ser, que lo hace el mismo ente. Se trata de una concepción ontológica de la identidad que permite que surja la identidad atribuida.
- c) *Identidad como unicidad* del ente que permanece. Se trata, primeramente, de una identidad por sí, por su mismo ser uno, lo que le otorga identidad. Esta identidad y unicidad puede ser, sin embargo, real o atribuida, plena o parcial.
- d) *Identidad real*, esto es, fundada en la realidad del ente, por lo que el hombre atribuye a un ente ser el mismo mientras no cambia su realidad. En los vivientes la identidad real está dada por el sentimiento permanente. La identidad real no depende la imagen que nos hacemos de nosotros mismos; sino de nuestra real permanencia. Lo mismo dígame de la identidad social real, dada por la permanencia de su constitución, siendo la conciencia de esta permanencia un

formación del individuo en *Revista Española de Pedagogía*, 2001, n° 218, p. 105-120. SEIBOLD, J. *Identidad cultural y calidad integral educativa* en *CIAS*, Noviembre, 2000, p. 520546.

⁸⁷¹ Cfr. RORTY, R. *La odisea del siglo que viene* en diario *Clarín*, Bs. As., 7 de marzo, 2000, p. 8. Cfr. CASTELLS, M. *El poder de la identidad*. Madrid, Alianza, 1998, Vol. 2. BAYARDO, R. – LACARRIEU, M. *Globalización e identidad cultural*. Bs. As., Ciccus, 1998. ALMEIDAD VINUEZA, J. Y otros. *Identidades y Sociedad*. Quito, CELA, 1992.

derivado.

“Una sociedad no se encuentra en crisis por el solo hecho de que sus miembros lo digan, ni siempre que lo dicen... Las crisis de identidad se encuentran íntimamente ligadas con los problemas de autogobierno... Éstos provocan problemas derivados que repercuten en su conciencia de manera específica, es decir, de tal modo que la integración social resulta amenazada”⁸⁷².

- e) *Identidad plena o total*, cuando se trata de un ente que no varía nada, de lo que es, como cuando afirmamos: $A = A$. Sólo en este caso la identidad es igualdad. Mas la identidad puede existir sin la igualdad total, siendo suficiente para que haya identidad que permanezca el principio sustancial de una persona o pueblo (su elemento constitucional).
- f) *Identidad parcial* (o igualdad o identidad analógica), la que expresa, por un lado, la permanencia del mismo sujeto y, por otro, el cambio o variación parcial del mismo. En este caso, tiene sentido hablar de un cambio en el sujeto; pero no de un devenir del sujeto mismo, lo que es absurdo, como si un sujeto real dejase de ser, pasase de ser ente a ser no ente (o nada en absoluto), y luego surgiese de la nada como otro ente. Lo absurdo se halla en admitir, al mismo tiempo, nada de entidad y algo del sujeto que deviene otro⁸⁷³. La identidad implica la *permanencia o continuidad* del mismo ser; la *igualdad implica la confrontación* de dos momentos dentro de la permanencia del viviente: la permanencia vital sigue siendo la misma, pero la forma en que se halla el viviente suele ser parcialmente diversa, por el paso del tiempo, el entorno cultura, etc. *La identidad no se opone a la diversidad parcial* que adquiere un ente al actuar y cambiar en sus accidentes. Una persona está constituida de identidad y de diversidad parcial en sí misma: es radicalmente la misma respecto de otra persona, aunque accidentalmente (en su aspecto, en su cultura, etc.) pueda ser semejante.
- g) *Identidad en sí*, esto es, propia del ente que es sustrato de permanencia, realístamente considerada con prescindencia de quien la considera.
- h) *Identidad en otro*, o sea, la identidad propia de un accidente, como cuando afirmamos: “El rojo del automóvil es siempre el mismo”.
- i) *Identidad como expresión de la toma de conciencia* de un objeto en su permanencia, respecto de un tiempo o lugar, como cuando afirmamos: “Es el mismo automóvil”. Se trata de la igual permanencia en tiempos o lugares diversos. Por su parte el concepto de “igualdad” supone diversidad de formas que, confrontadas, mantienen sin embargo la misma permanencia entitativa.
- j) *Identidad como expresión de la toma de la conciencia de la permanencia del sujeto personal*, lo cual se expresa mediante el monosílabo “yo”. Se trata de la identidad para sí y por sí mismo lograda. “Yo soy yo mismo para mí mismo”⁸⁷⁴. El sí mismo es un mismo y continuado tener conciencia y no una vana discusión formal. El sujeto humano que primeramente hallaba su ubicación social

⁸⁷² HABERMAS, J. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Madrid, Cátedra, 1999, p. 24.

Cfr. FURTADO, C. *El capitalismo global*. México, FCE, 2001.

⁸⁷³ Cfr. DOLDI, M. *Biología ed etica: L'unitotalità della persona* en *Rivista Rosminiana*, 2002, F. IV, p. 415.

⁸⁷⁴ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, nº 15 y 24.

y psicológica tomando como punto de referencia a su hogar o las personas queridas que lo rodeaban, ahora se constituye él mismo en su centro de referencia. La identidad propia es la adquisición de un punto de autorreferencia que supone la permanencia en la existencia y en ciertos valores mantenidos como fundamentales; y su toma de conciencia. La identidad psicológica es una plataforma fundamental para construir luego un sentido para la propia vida. Todo ello otorga seguridad en sí mismo, sentimiento de la propia confiabilidad, sentido de la adecuación y organización de la vida personal.

- k) *Identidad creciente o decreciente*, según como fuere el proceso de la toma de conciencia de la propia permanencia.
- l) *Identidad dialéctica* implica que, en la manera de nuestro concebir, un sujeto antecedente y permanente a toda cosa, por ejemplo, el ser indefinido (sin el cual no se puede pensar cosa alguna y sobre el cual la mente define o delimita los entes, pasa de uno a otro): un antecedente de la cosa, y no la cosa misma; una condición necesaria tanto a la esencia cuanto a la idea de la cosa, pero, no la cosa. Es admisible sostener que un ente cambia cuando *él permanece como sujeto real del cambio* y deja algunos accidentes y recibe otros. Pero el sujeto dialéctico no es un sujeto real, sino un sujeto que la mente necesita pre-suponer para pensar un cambio: presupuesto este sujeto (el ser) la mente pasa de un ente a su aniquilación (o a la nada del sujeto real anterior) y estima que luego deviene otro ente. Un pensamiento tiene siempre un objeto (el ser o los entes): pensar nada es nada de pensar, es no pensar en absoluto. Por ello, la mente humana no puede pensar la nada sino pensando el ser y luego negándolo. Se da una identidad *atribuida a un sujeto dialéctico*, no real sino pensado, cuando, por ejemplo, afirmamos: "La nada es siempre la nada", atribuyéndosele mentalmente al sujeto "nada", una entidad y permanencia que la haría siempre igual al confrontarse consigo misma.
- m) *Identidad corporal, psíquica*, según cual fuere el objeto que es permanente. La identidad corporal implica la permanencia del sentimiento fundamental corpóreo. La identidad *desde* cada persona y *para* cada una de ellas (autoidentidad), implica la identidad psicológica, un acto de autoconciencia con el que constata su permanencia desde su origen narrado y recordado hasta el presente.
- n) La *identidad personal* refiere, en particular, al conocimiento que tiene como objeto al sujeto actual y su actuar en el pasado. Requiere, pues, *la autoconciencia del sujeto personal permanente*, esto es, de un sujeto que aunque cambian sus acciones, él permanece como sujeto, como el yo que se constata con un ser permanente y responsable de sus acciones libres, o sea, como persona (conciencia de la identidad permanente, autoconciencia o conciencia del yo en tanto sujeto último del actuar y de la responsabilidad humana). Como la persona no es una cosa, sino que implica y conlleva un proyecto de vida, la identidad no opone lo que se es con el proyecto de lo que se quiere ser; la persona es lo que es, lo que ha sido y lo que puede ser; y la permanencia identitaria se da en esos tres tiempos e incluye la representación de los mismos; frecuentemente implica el recurso de la narración: saber o decir quién es implica narrar su vida, su trayectoria. La persona, sin embargo, ontológicamente, es definida por Rosmini, como "un sujeto intelectual en cuanto contiene un principio activo supremo"⁸⁷⁵,

⁸⁷⁵ ROSMINI, A. *Antropología*. O. C., n° 769.

independiente en su ser de todo otro sujeto⁸⁷⁶ y, por lo mismo, responsable de sus actos libres. Sólo la persona humana es un ser completo (esto es, real, con ideas y moralidad). La persona es lo que mejor explica lo que es "ser". El ser, en efecto, puede ser solo una realidad (sentimiento, acción), una idealidad (o idea), o bien, además, un ser moral (un ser real que se atiene a las ideas, que es consciente y libre, capaz de reconocer lo justo). En este sentido, Rosmini afirma: "No se da ser completo, si no es persona; la persona es condición ontológica del ser"⁸⁷⁷. Una persona idéntica -en sentido pleno- implica al mismo sujeto consciente y libre de sus actos pasados y presentes. Ateniéndose a esto, las leyes no penalizan de igual manera al mismo hombre cuando está cuerdo que cuando está loco, y se dice entonces que está "fuera de sí mismo", lo que significa que lo que constituye al sí mismo de la misma persona ya no estaba en ese hombre. Sigue siendo persona, pero no posee la misma personalidad⁸⁷⁸.

- o) *Identidad social* es la permanencia, -en constante construcción en medio de cambios-, que logra tener una sociedad, esto es, un conjunto de socios mediante una forma de vida (una cultura, una constitución tradicional, oral o escrita). En este caso, los referentes históricos y culturales (tradiciones heredadas y vividas, lengua, religión, filosofía de vida, la ubicación de clase, etc.) son fundamentales, más aún que los geográficos que también son importantes: posibilitan a un pueblo percibir su permanencia en el tiempo, aun dentro de cambios reconocidos como tales. Pero también es fundamental la reconstrucción crítica de las biografías e historias, de modo que no se oculten los intereses que mueven a las personas y naciones, y se caiga en una identidad ideológica e hipócrita (esto es, carente de crítica y de conciencia de los intereses subyacentes). Cuanto más permanente es el entorno social, geográfico y político, más fácil y fuerte es la idea de identidad social. Mas nos hallamos inmerso en cultural rápidamente cambiantes que generan desafíos complejos para la identidad, tanto individual como social y colectiva. Como sostiene A. Bolívar⁸⁷⁹, el debate multicultural cuestiona hoy la respuesta democrática que se deba dar al *dilema identitario*, en la medida en que ya no es suficiente la asimilación ni la mera integración. Se requiere hoy conjugar tanto la libertad necesaria para permitir expresar las identidades particulares en el espacio público (en el que se halla la escuela), como la igualdad que debe conjugarse con la equidad y la diferencia. La complejidad social actual parece requerir moverse con tensión entre el moderno ideal (inalcanzado, pero irrenunciable) de la igualdad de derechos universales (posibilitadores de una cierta identidad universal de trato) y el ideal postmoderno de la diferencia (identidad diferenciada) coincidente con una reacción ante lo provocado por la globalización. La ciudadanía, en esta coyuntura, tiene que construirse entre múltiples fronteras, ya no sobre un terreno firme; pero, si los hombres desean seguir siendo socios deberán seguir construyendo y contribuyendo a ampliar el espacio

⁸⁷⁶ Idem, n° 835.

⁸⁷⁷ ROSMINI, A. *Psicología*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. II, p. 60, n. 876.

⁸⁷⁸ LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 20. Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, M. Y GARCÍA MORIYÓN, F. *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid, Torre, 1994. COLLIER, G. *Social Origins of Mental Ability*. Chichester (West Sussex), John Wiley, 1993.

⁸⁷⁹ Cfr. BOLÍVAR, A. *Globalización e identidades: (des)territorialización de la cultura*. Número extraordinario ("Globalización y Educación") de la *Revista de Educación*, 2001, pp. 265-288. VILAS, C. M. *Actores, sujetos, movimientos: ¿dónde quedaron las clases?* en AA. VV. *Antropología social y política: Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*. Bs. As., Eudeba, 1998, p. 321.

público, propio de los derechos humanos universales, en lugar de posibles tentaciones de acotarlo.

p) *La identidad cultural y la política constitucional.* La identidad puede advertirse sólo si hay algo que permanece; y, en el nivel social, lo que *permanece es lo que llamamos la cultura* de un grupo de socios. La cultura es lo opuesto a la natura; cultura es lo que se hace. "Cultura es la instancia simbólica donde cada grupo organiza su identidad"⁸⁸⁰, pero también donde se produce y reproducen las relaciones entre los socios, donde conforman los consensos y las hegemonías. La *identidad cultural* se refiere a un contenido compartido: el contenido de una cultura (de formas de hacer, de valorar, de vivir históricamente fundados). La identidad institucional es una identidad centrada en lo formal de los estilos de vida: en las costumbres, normas o leyes a las que la comunidad debe atenerse. La forma máxima de *identidad institucional* está dada por la *identidad constitucional*, esto es, mediante las constituciones políticas nacionales o internacionales. La Constitución de un país tiene un aspecto legal y de las leyes surge el contenido de la identidad ciudadana: todos los ciudadanos son iguales antes las mismas leyes. Dado el carácter formal, en un país con una constitución y una forma de gobierno democrático, pueden convivir pacíficamente sociedades culturales múltiples, con diversas lenguas, costumbres, religiones. La cohesión, la solidaridad y la identidad puede darse, entonces, en el permanente disfrute de los derechos sociales y colectivos: en el valor permanente del uso de los derechos y deberes.

"La identidad de la comunidad no debe ser tocada por la inmigración, porque dicha identidad está amarrada a los principios constitucionales anclados en la cultura política y no en las orientaciones éticas fundamentales de una forma de vida cultural predominante en el país. De acuerdo con ello, de los inmigrantes sólo ha de esperarse la disposición a adoptar la cultura política de su nueva patria"⁸⁸¹.

q) *Identidad como identificación*, esto es, como proceso de atribución de la igualdad del sujeto permanente con aquello con lo cual se compara y con lo que se advierte poseyendo un mismo ser, parcialmente igual. Se trata de un proceso de objetivación del sujeto en otro ente (persona o cosa), en el cual, como en un espejo, el sujeto se encuentra -o estima encontrarse- a sí mismo. De este modo, algunos autores identifican el yo con el cerebro o con un grupo social, con las creencias o recuerdos que el sujeto tiene de del sujeto o sí mismo. En el caso de clonación, tendríamos dos personas genéticamente iguales, pero diversas como personas, esto es, como sujetos activos, autónomos, permanentes, idénticos en sí mismos, pero diversos el uno del otro: iguales -si se los compara- pero no idénticos, pues uno no es el otro ni permanece por el otro.

r) *Identidad como idea de identidad, como resultado de la comparación*, esto es, como resultado de una idea previa y una idea posterior; o bien, de la comparación de las características de un ente con otro ente.

⁸⁸⁰ GARCÍA CANCLINI, N. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Bs. As., Gedisa, 2004, p. 36.

⁸⁸¹ HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 218.

- s) *Identidad social entre los otros* entendida, impropriamente, como igualdad, como la concepción de sí mismo en el contexto social (provinciano o globalizado), donde la diversidad implica y supone: 1) la referencia inexcusable a sí mismo, a la vez como idéntico en sí e individuante y 2) diverso de los demás en un contexto social y cultural, real o virtualizado. Dado que la igualdad no es una igualdad total o identidad, la igualdad implica lo diverso, una cierta confrontación.
- t) *Identidad jurídica*. La identidad, jurídicamente considerada, consiste en el conjunto de atributos, de cualidades, tanto de carácter biológico como referidos al desarrollo de la persona (lo que constituye la personalidad) que permiten individualizar, con precisión, a un sujeto de derecho en una sociedad. Se trata de una identidad *atribuida exteriormente* a una persona. Se estima que todo socio tiene derecho, en una sociedad, a tener un trato igualitario ante la ley, pero, al mismo tiempo, a ser él mismo, con sus propias diferencias⁸⁸². “La palabra *identidad* implica siempre alguna relación con una *diversidad*, y sin ésta no se pensaría jamás a aquélla”⁸⁸³. El derecho subjetivo a la identidad está fundado en la permanencia del sujeto de ese derecho y por la exigencia moral de ser impedido en ese reconocimiento; pero en el derecho jurídico (u objetivo), aplicado a la identidad, es el Estado el que reconoce esa identidad mediante una ley y un hecho jurídico. *El derecho a la identidad no puede separarse del derecho a las diferencias*, porque la identidad implica, al mismo tiempo, la permanencia y cambios posibles, sin la pérdida de la identidad. El derecho a la propia identidad es la facultad de obrar y conocernos como un sujeto permanente (con su origen y desarrollo, en un contexto histórico y cultural, individual y social), que no nos puede ser impedida porque lo que hacemos es un acto moralmente justo⁸⁸⁴. El derecho a la propia identidad es parte del derecho al conocimiento de la verdad, aplicado a la propia persona. Se trata, pues, de un derecho personal y humano; este derecho se hace civil, como dijimos, mediante una ley. Los creadores del derecho civil estiman frecuentemente que el único derecho existente es el positivo, establecido por el Estado. Mas si el derecho no es simplemente un juego de leyes y de acuerdo a las leyes, entonces, tiene un fundamento moral y, es este caso, el Estado no da los derechos a los ciudadanos, sino que éstos, en cuanto son hombres, son sujetos y poseedores de derechos morales. El Estado puede *regular* estos derechos en una sociedad civil, y reconocer otros que surgen con la asociación civil. En este sentido, un código civil puede establecer que las personas, “antes del nacimiento pueden adquirir algunos derechos”⁸⁸⁵, esto es, los derechos objetivos establecidos positivamente por la ley que los socios crean a través de sus representantes (los legisladores). El Estado civil o “una constitución civil no es más que el Estado de derecho que asegura a cada uno lo suyo, pero sin ser este Estado lo que lo constituya ni lo determine”⁸⁸⁶. El Estado civil

⁸⁸² Cfr. TRAVIESO, J. A. *El derecho a la identidad. Un enfoque jurídico en Encrucijadas UBA*, 2002, n° 15, pp. 14-21. En el *Código Civil Argentino* (sancionado inicialmente en 1869 por la Ley 340), establece actualmente en la Ley 24.540 (Art. 1) que “todo niño nacido vivo o muerto y su madre deben ser *identificados* de acuerdo con las disposiciones de la ley”.

⁸⁸³ ROSMINI, A. *Teosofía*. Op. Cit., n° 623

⁸⁸⁴ ROSMINI, A. *Filosofía del Diritto*. Padova, CEDAM, 1967, Vol. I, p. 107.

⁸⁸⁵ CÓDIGO CIVIL ARGENTINO. Bs. As., Zabalía, 2001, Libro I, Título 4. Art. 70.

⁸⁸⁶ Cfr. KANT, E. *Metafísica de las costumbres. IIª parte: Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*. Madrid, Tecnos, 1989. KANT, M. *Principios metafísicos del derecho*. Bs.As., Américalee, 1974,

no genera el derecho (subjetivo) de propiedad: simplemente lo objetiva creando una ley para asegurarlo (derecho objetivo).

En la actualidad se estima que las personas tienen *derecho a conocer sus identidades*, esto es, sus historias personales y sociales. La pobreza y la falta de educación formalizada dificulta a numerosas personas el ejercicio de este derecho y la identificación de sí mismos como socios de una sociedad que los margina o excluye.

“Las personas pobres son aquellas que se ven sometidas a un entramado de relaciones de privación de múltiples bienes materiales, simbólicos, espirituales y de trascendencia, imprescindibles para el desarrollo de su *identidad* esencial y existencial”⁸⁸⁷.

La educación requiere, entonces, la facilitación de un proceso de liberar a las personas de su identificación alienada en otras; de conocer y asumir las relaciones de poder social, de información para apropiarse de la certeza de sí mismo como permanencia en una situación social que los acepta.

Hoy comienza a advertirse la *dimensión moral del derecho a la identidad*. La identidad atribuida no es inofensiva, sino que es provocativa y productiva socialmente de la asunción de esa identidad, primero solamente atribuida. Las prácticas y los discursos producen simultáneamente la realidad y la subjetividad del identificado. Un niño sistemáticamente identificado como pobre o ladrón puede terminar cumpliendo esa profecía.

“Los que se acercan a ellos transitan por estaciones y se acercan a ellos, lo hacen guiados por una serie de preconceptos acerca de los chicos, que no solo se relacionan con esa identidad social sino que la producen. Los pasajeros esperan violencia de ellos; pues bien, ellos les entregan violencia”⁸⁸⁸.

Como podemos advertir, la conciencia de nuestro yo no es lo único que se debe considerar al tratar el tema de la identidad. La autoconciencia no se identifica con el ser total de la persona individual o colectiva; la persona puede existir sin conciencia de ella misma y de su identidad, sin su historia, sin recordar su acontecer.

u) *Identidad como responsabilidad moral*. La identidad no es un acto indiferente. El sujeto consciente de su identidad se vuelve sobre sí, y se sabe el mismo antes, durante y después de sus acciones y, en cuanto el sujeto es causa libre, es responsable de los propios actos. Ser consciente es ocuparse de sí mismo, constatar la propia permanencia y responder por los actos de los cuales se es causa.

p. 66.

⁸⁸⁷ VASILACHIS DE GIARDINO, I. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 91.

⁸⁸⁸ GRIMA, J. M. – LE FUR, A. *¿Chicos de la calle o trabajo chico?* Bs. As., Lumen/Humanitas, 1999, p. 71.

"La *identidad* no es una relación inofensiva consigo mismo, sino un estar encadenado a sí mismo... La libertad está limitada inmediatamente por su responsabilidad. En esto reside su enorme paradoja: un ser libre que ya no es libre porque es responsable de sí mismo"⁸⁸⁹.



⁸⁸⁹ LÉVINAS, E. *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 93.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Atti dei corsi della "Cattedra Rosmini": Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*. Stresa-Milazzo, Sodalitas-Spes, 1987.
- AA.VV. *Trabajo e identidad ante la invasión globalizadora*. Bs. As., Edic. Cinco, 2000.
- ADDANTE, P. *La centralità della persona in Rosmini*. Milazzo, SPES, 2000.
- AGUILAR, A. *Cómo estudiar la conciencia: Tres paradigmas de la psicología* en *Revista Latinoamericana de Psicología*, 2001, n° 1, p. 11-21.
- ALBORNOZ, O. *Autonomía y justificación de la eficiencia en la educación superior* en *Perspectivas* n. 2, 1991.
- ALBY, Juan. *El cuerpo y la identidad antropológica en el siglo II* en *Vera Humanitas*, 2005, n° 40, pp. 153-182.
- ALLEN, P. "Where is our conscience?" En *International Philosophical Quarterly*, 2004, n° 3, pp. 335-372.
- ALVIRA, R. *La razón del ser humano. Ensayo acerca de la justificación del ser humano*. Madrid, Rialp, 1998.
- ARFUCH, L. (Comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Bs. As., Prometeo, 2002.
- ARIAS MuÑOZ, J. *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*. Madrid, Fragua, 1995.
- ARMSTRONG, D. *What is Consciousness?* En BLOCK, N., FLANAGAN, O., GÜZELDERE, G. (Eds.) *The Nature of Consciousness*. Cambridge, The MIT Press, 1999.
- AZCUY, E. y otros. *Identidad cultural, ciencia y tecnología. Aportes para un debate latinoamericano*. Bs., As., García Cambiero, 1987.
- BADIOU, A. *Théorie du sujet*. Paris, Seuil, 1980.
- BAKER, L. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997.
- BARTOLONÉ PINA, M (Coord.) *Identidad y ciudadanías. Un reto a la educación intercultural*. Madrid, Narcea, 2002.
- BAUMAN, Zygmund. *Identidad*. Bs. As., Losada, 2005.
- BAYARDO, R. – LACARRIEU, M. *Globalización e identidad cultural*. Bs. As., Ciccus, 1997.
- BECK, E. et al. *Autonomous Learners: An empirical project* en *Zeitschrift für Pädagogik*, 1992, p. 735-768.
- BENVENUTI, S. *Saggi critici sulla filosofia di A. Rosmini*. Trento, Temi, 1957.
- BERGAMASCHI, C. *Bibliografía degli scritti editi di A. Rosmini*. Vol. I: *Opere*; Vol. II: *Lettere*. Milano, Marzoratti, 1970.
- BERGER, G. *Le cogito dans la Philosophie de Husserl*. Paris, Aubier, 1941.
- BERGER, P. –LUCKMANN, TH. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós, 1997.
- BERGEY, M.-C. *El manto de púrpura. Vida de Antonio Rosmini*. Madrid, Cristiandad, 2004.
- BERGEY, M.-C. *Rosmini après la Note vaticane de réhabilitation* en *Rivista Rosminiana*, 2004, F. I, pp. 1-12.

- BERNAL GUERRERO, P. *La participación como propiedad de la persona. Raíces antropológicas de una educación participativa* en *Revista Española de Pedagogía*, 1995, n. 200, p. 105-130.
- BERNARD, M. *El cuerpo*. Bs. As., Paidós, 1999.
- BESCHIN, G. *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzortti, 1964.
- BEUCHOT, M. *Semiótica y signo* en *Revista de Filosofía*, 1999, n° 95, p. 213-230.
- BLANCO REGUEIRA, J. *Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad* en *Revista de Filosofía* (México), 1995, n. 84, p. 402-419.
- BLEGER, J. Y otros. *La identidad en el adolescente*. Bs. As., Paidós, 1993.
- BLOOM, P. *Identity Crisis* en *CPC. Current Psychology of Cognition*, 2001, n° 3-4, p. 183-192.
- BOIX, M.-LLORET QUILES, M. *La conciencia, base del aprendizaje?* En *Cuadernos de Pedagogía*, 1997, n. 254, p. 28-32.
- BOUDIEU, P. – WACQUANT, L. *Resuestas para una antropología reflexiva*. México, Grijalbo, 1995.
- BRAILOVSKY, A. *Identidad*. Bs. As., Sudamericana, 1980.
- BREMMER, J. *El concepto de alma en la antigua Grecia*. Madrid, Siruela, 2002.
- BRIEUX OLIVERA, C. *Identidad. Misterio y tarea de ser uno mismo*. Bs. As., Lumière, 2000.
- BRUGIATELLI, V. *Il sentimento fondamentale nella filosofia di Rosmini* en *Rivista Rosminiana*, 1996: F.I, p. 221-246; F.II, p. 431-456; 2.000: F. IV-V, p. 39-73.
- BRUNER, J. *Actos del significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Alianza, Madrid, 1991.
- BUBER, M. *¿Qué es el hombre?* México, FCE, 1974.
- BUBER, M. *Il cammino dell'uomo*. Magnano, Qiqajon, 1990.
- BUBER, M. *Yo y Tú*. Bs. As., Nueva Visión, 1967.
- BUELA, A. *América como lo hóspito* en *Logos*, 2002, n° 89, p. 73-80.
- BUGOSSO, T. *Democrazia e aristocrazia in Sciacca* en *Studi Sciacchiani*, 1995, n. 1-2, p. 57-64.
- BUGOSSO, T. *El Evidente velado. Metafísica antrópica y hermenéutica*. Villa María, Convivio Filosófico Ediciones, 1996.
- BUGOSSO, T. *Interiorità ed Ermeneutica*. Roma, Japadre Editore, 1994.
- BUGOSSO, T. *Metafísica del hombre y filosofía de los valores según M. F. Sciacca*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.
- BUGOSSO, T. *Momenti di storia del Rosminianesimo*. Stresa, Sodalitas, 1986.
- CAREY, S. *The origin of Concept* en *Journal of Cognition and Development*, 2000, n° 1, p. 37-43.
- CARRASCOSO, J. *Alegato a favor de la subjetividad* en *El Fanal. Revista del Centro de Estudios para la Sociedad, la Educación y la Cultura (CESEC)*. Bs. As., 2002, n° 1, p. 143-160.
- CARRERO, M. Y otros. *Razonamiento y comprensión*. Madrid, Trotta, 1995.
- CARRETERO, M. *Introducción a la psicología cognitiva*. Bs. As, Aiqué, 1997.
- CASANOVA, E. *Educación y persona*. Pamplona, Eudena, 1990.
- CASE, R. *El desarrollo intelectual. Del nacimiento a la edad madura*. Bs. As., Paidós, 1989.
- CASSINI, A. *La génesis psicológica del principio de no contradicción y el problema de las creencias contradictorias* en *Diálogos*, 1992, n. 59, p. 103-120.
- CASTEL, R. *La metamorfosis de la cuestión social*. Bs. As., Paidós, 1997.
- CASTILLA, B. *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* Pamplona, Cuaderno del Anuario Filosófico N° 12, 1999.
- CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975.
- CASTORINA, J. *Problemas epistemológicos de las teorías del aprendizaje en su transferencia a la educación* en *Perfiles Educativos* (México), 1994, n. 65, p. 3-16.

- CATURELLI, A. *El punto de partida de la metafísica rosminiana desde la perspectiva del realismo interiorista* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 2, p. 117-128.
- CELLE, J. *Sujeto y facticidad. Notas sobre la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty* en *Invenio*, 1999, n° 3, p. 129-169.
- CHALMERS, D. *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona, Gedisa, 1999.
- CHISHOLM, R. *The First Person. An Essay on Reference and Intentionality*. Brighton, The Harvester Press, 1981.
- CLOUZOT, O. – BLOCK, A. *Apprendre autrement: Clés pour le développement personnel*. Paris, Ed. D'Organization, 1997.
- COBB, P. *Learning from Distributed Theories of Intelligence* en *Mind, Culture and Activity. An International Journal*. 1998, n° 3, p. 187-205.
- COHEN, A. *Self Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity*. London, Routledge, 1994.
- COLE, J. *On Being Faceless: Selfhood and Facial Embodiment* en *Journal of Consciousness Studies*, 1997, 4, n° 5/6, pp. 467-484.
- COLL, C. *Constructivismo e intervención educativa: ¿Cómo enseñar lo que se ha de construir?* En *Propuesta Educativa*, 1993, n. 8, p. 48-57.
- COLLER, X. - CASTELLÓ, R. *Bases sociales de la identidad dual* en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 1999, n° 88, p. 155-184.
- COLLIER, G. *Social Origins of Mental Ability*. Chichester (West Sussex), John Wiley, 1993.
- COLMEIRO, J. *Memoria histórica e identidad cultural. De la postguerra a la postmodernidad*. Barcelona, Anthorpos, 2005.
- COLOM, A-MELICH, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994.
- CRAMER, K. ET AL. (Eds.) *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt, Suhrkamp, 1987.
- CRITTENDEN, P. *Moldear arcilla. El proceso de construcción del self y su regulación en la psicología* en *Revista de Psicoterapia*, 2000, n° 41, p. 67-82.
- CRUGLAK, C. *Clínica de la identificación*. Rosario, Homo Sapiens, 2000.
- CRUZ, M. (Comp.) *Tiempo de subjetividad*. Bs. As., Paidós, 1996.
- CRUZ, M. *Hacerse cargo. Sobre la responsabilidad e identidad personal*. Bs. As., Paidós, 1999.
- DARÓS, W. *¿Autodeterminación o Autonomía? Antonio Rosmini-Hans Aebli* en *Proyecto CSE*. (Bs. As.), 1996, n. 23, p. 51-73.
- DARÓS, W. *Antropología e pedagogía in Rosmini. Per il ritorno all' uomo integrale nella pedagogía* en *Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, a cura di P. P. Ottonello*. Firenze, Olschki, 1998, p. 321-346.
- DARÓS, W. *Concepción de la filosofía y de la superación de la modernidad en Sciacca y Vattimo*, en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, España, 1998, n. 209, p. 247-276.
- DARÓS, W. *El aprendizaje para una sociedad libre según P. Feyerabend* en *Revista Española de Pedagogía*, n. 82, 1989, p.99-111.
- DAROS, W. *El problema de la identidad. Sugerencias desde la filosofía clásica*. Para *Invenio*, Junio 2005, n° 14, pp. 31-44
- DARÓS, W. *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, 1997, n. 31, p. 79-96.
- DARÓS, W. *Formar al hombre social y políticamente. (Confrontación Rosmini-Marcuse)* en *Revista Paraguaya de Sociología*. 1995, n. 90, Mayo-Agosto, p. 21-56.
- DARÓS, W. *La autonomía y los fines de la educación*. Rosario, Ediciones Cerider, 1997.
- DAROS, W. *La constitución de la identidad sociopolítica en el pensamiento de Antonio Rosmini* en *Vera Humanitas*, (México) 2005, n° 40, pp. 183-214.

- DARÓS, W. *La construcción del conocimientos en los niños según el idealismo objetivo de A. Rosmini en LOGOS. Revista de Filosofía*. Universidad La Salle. México. 2000, n° 82, p. 65-96.
- DARÓS, W. *La construcción del saber crítico (en la confrontación Locke – Rosmini)*, en *Philosophia*, Universidad Nacional de Mendoza. 1999, p. 64-99.
- DARÓS, W. *La Construcción semiótica (Locke – Rosmini)*, en *Rivista Rosminiana*, 1999, F. I, p. 21-54.
- DARÓS, W. *La filosofía de la educación integral en el pensamiento de M. F. Sciacca*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1998.
- DARÓS, W. *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999.
- DARÓS, W. *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista en Pensamiento* (Madrid), 1978, Vol. 34, p. 47-72.
- DARÓS, W. *La persona humana en la filosofía de A. Rosmini y la cuestión de la autonomía personal*, en *Estudios Filosóficos*. Valladolid, 1996, n. 128, p. 75-126.
- DARÓS, W. R. *Primacía de la autonomía o primacía del otro (Kant o Lévinas)* en *Espíritu*, España, 2004, Vol. LIII, n° 130, pp. 213-236.
- DARÓS, W. *Ontología de la identidad y la diversidad, en el pensamiento de A. Rosmini*. Publicado *on line* en la revista *Thèmes: Bibliothèque de Philosophie Comparée*, (Burdos, Francia). Année 2005, I, en <http://www.philosophiedudroit.org/>
- DARÓS, W. *Problemática filosófica sobre el “yo” y la identidad personal en el Congreso Internacional de Filosofía sobre La filosofía de Antonio Rosmini*. Bs. As., <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-ffilosofia/esp/page.php?subsec=extension&page=filosofia/res-rosmini> (21/06/05).
- DARÓS, W. R. *La constitución de la identidad sociopolítica en el pensamiento de Antonio Rosmini en Vera Humanitas*, (México) 2005, n° 40, pp. 183-214.
- DARÓS, W. R. *John Searle: ¿La conciencia es una emergencia del cerebro?* En *In Itinere. Publicación de Estudios Interdisciplinarios*, 2005, n° 2, pp. 129-156.
- DE LUCIA, P. *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell' antropologia ontologica*. Pavia, Bononi, 1999.
- DEL DEGAN, G. *Atto e potenza d'intendere in Rosmini e S. Tommaso* en *Rivista rosminiana*, 1966, I, p. 10.
- DENNETT, D. *La conciencia explicada*. Barcelona, Paidós, 1995.
- DEREGIBUS, A. *Il “diritto di credere” nel pragmatismo polivalente de William James en Filosofia Oggi*, 2000, n° 89-90, p. 124-155.
- DOLDI, M. *Biologia ed etica: L' unitotalità della persona* en *Rivista Rosminiana*, 2002, F. IV, p.409-419.
- DOLTO, F. *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona, Paidós, 1999.
- EGUÍBAR, M. *La nueva identidad femenina*. Madrid, La Palabra, 2003.
- EHRHARD, TH. *Metakognition in Unterricht*. Frankfurt, Lang, 1995.
- EILAN, N. *Consciousness and the Self* en BERMÚDEZ, J. Et al. (Ed.) *The Body and the Self*. Cambridge, MA, MIT Press, 1995, pp. 337-357.
- ERIKSON, E. *Identidad, juventud y crisis*. Bs. As., Paidós, 1991.
- ETXEBARRÍA, F. –JORDÁN, J.- SARRAMONA, J. *Identidad cultural y educación en una sociedad global* en NOGUERA, E. (Ed.) *Cuestiones de antropología de la educación*. Barcelona, CEAC, 1995.
- EVAIN, F. *Genèse du “Nuovo Saggio sull'origine delle idee”. Contribution à l'étude des sources de Rosmini* en *Rivista rosminiana*, 1959, IV, 249-275.
- FERNÁNDEZ ACEVEDO, Y. *Aproximaciones a una investigación alrededor de la formación de conceptos. Aportes del innatismo y del constructivismo* en *Cuadernos de Humanidades*, (U.N.S.), 1998, n° 10, p. 57-70.
- FODOR, J. *El olmo y el experto. El reino de la mente y su semántica*. Bs. As., Paidós, 1997.

- FONSECA, A. M. *La trama psicofísica. (Argumentos del dualismo y el monismo en torno al cerebro y la mente)* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2001, Vol. 99, n° 99, p. 29-42.
- FOUCAULT, M. *Defender la sociedad*. Bs. As., FCE, 2000.
- FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata, Altamira, 1996.
- FRANKLIN, S. *Artificial Minds*. Cambridge, The Mit Press, 1997.
- FREUD, A. *El yo y los mecanismos de defensa*. Bs. As., Paidós, 1993.
- GALÁN F. *La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica* en *Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, p. 258-282.
- GALLAGER, S. – MELTZOFF, A. *The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies* en *Philosophical Psychology*, 9, n° 2, p. 211-233.
- GARCÍA BAZÁN, F. *El descenso y ascenso del alma según Plotino y la crítica a los Gnósticos* en *Diadoké*, (Chile), 2000, n° 1-2, p. 19-30.
- GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal* en *Theoría*, 1996, n. 26, p. 163-189.
- GARRIDO MARTÍN, E. *La comparación social origen de autoeficacia personal percibida* en *Revista de Psicología Social Aplicada*, Vol. 3, n. 3, 1993, p. 5-23.
- GAUKER, C. *Object Identity: What is the Question?* en *CPC. Current Psychology of Cognition*, 2001, n° 3-4, p. 215-220.
- GIACON, C. *L'oggettività in Antonio Rosmini*. Milano-Genova, Silva, 1960.
- GIANNINI, G. *La metafísica de Antonio Rosmini*. Villa María, Et-Et Convivio Filosófico Ediciones, 1997.
- GIANOLA, P. *Progettare l'educazione: per l'identità, l'appartenenza, la partecipazione* en *Orientamenti Pedagogici*, 1998, n° 270, p. 1013-1037.
- GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona. Península, 1997.
- GIORDANO, V. *Le principali interpretazioni della ideologia rosminiana*, en *Giornale di Metafisica*, 1957, F. V, p. 590-604; 1958, F. I, p. 83-111, F. V, 619-633, F.VI, 766-789.
- GRINBERG, L. – GRINBERG, R. *Identidad y cambio*. Bs. As., paidós, 1976.
- GROLNICK, W.-RYAN, R. *Autonomy support in education: Creating the facilitating environment* en la obra de HASTINS, N.-SCHWIESO, J. (Comp.) *New directions in educational psychology*. Lewes, Falmer, 1987.
- GUERRERO ALVES, J. *El individuo y sus vínculos: más allá del individualismo liberal y del comunitarismo* en *Miscelánea Comillas*, 2002, Vol. 60, n° 116, p. 7-44.
- GUIDO, I. *El yo minimalista y otras conversaciones. Mi Foucault*. Bs. As., Biblioteca de la Mirada, 2003.
- HABERMAS, J. *Interés y conocimiento*. Madrid, Taurus, 1990.
- HABERMAS, J. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*. Madrid, Cátedra, 1999.
- HALPERIN, P. – ACHA, O. (Comp.) *Cuerpos, géneros e identidades*. Bs. As., Signo, 2000.
- HOFFMAN, D. *Individualism and Individuality* en *American Journal of Education*, 2000, Vol. 108, n° 4, p. 300-318.
- HORSTEIN, L. *Narcisismo. Autoestima, identidad, alteridad*. Barcelona, paidós, 2000.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, London, Fontana Library, 1962.
- IBÁÑEZ-MARTÍN, J. *Formación humanística y filosofía* en *Revista Española de Pedagogía*, 1994, n. 198, p. 231-246.
- JACOBSON, E. *The self and the object world*. New York, International Universities Press, 1999.
- JUNG, C. *La interpretación de la naturaleza de la psique*. Barcelona, Paidós, 1993.
- LARRAÍN IBÁÑEZ, J. *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.
- LE BRETON, D. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Bs. As., Nueva Visión, 1995.
- LE BRETON, D. *La sociología del cuerpo*. Bs. As., Nueva, Visión, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La identidad*. Barcelona, Petrel, 1981.

- LIPOVETZKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- LÓPEZ DE LA OSA, R. *Ciudadanía, identidad colectiva y pluralismo* en *Estudios Filosóficos*, 1999, nº 139, p. 461-487.
- LÓPEZ GIL, M. *El cuerpo, el sujeto, la condición de la mujer*. Bs.As., Biblos, 1999.
- LÓPEZ LLOBET, J. *Proyecto y cuerpo en la posmodernidad* en *Daimon, Revista de Filosofía* (Murcia. España), 2001, nº 23, p. 137-153.
- LURIA, A. R. *Conciencia y lenguaje*. Barcelona, Visor, 1984.
- MALOUF, A. *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999.
- MACHUCA, D. *La substancia y el yo en Descartes* en *Adef. Revista de Filosofía*, 2001, nº 1, p. 57-78.
- MAIMONE, M. *Conceptos científicos. Identidad cultural y desarrollo cognitivo* en *Propuesta Educativa*, 2001, nº 24, p. 70-77.
- MARCUSE, H. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Seix Barral, 1971.
- MARDONES, J. *Post-modernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1988.
- MARDUCHOWICS, R. *Revalidar la identidad cultural* en *Cuadernos de Pedagogía*, 2000, nº 297, p. 32-36.
- MARTIN, R. – BARRESI, J. (Eds.). *Personal Identity*. Oxford, Blackwell, 2003.
- MARTÍNEZ FREIRE, P. *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona. Gedisa, 1995.
- MARTÍNEZ SANTOS, S. *El conocimiento de sí mismo y sus implicaciones en el rendimiento escolar*. Guadalajara, Pontón, 1987.
- MARTÍNEZ VELASCO, J. *La conciencia y sus manifestaciones* en *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 2003, nº 150, p. 329-344.
- MATO Daniel, (Coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas, FACES - Universidad Central de Venezuela, 2003.
- Mc INTYRE, A. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Mc LAREN P. *Pedagogía, identidad y poder. Los educadores frente al multiculturalismo*. Rosario, Homo Sapiens, 1999.
- Mc LAREN, P. *Hacia una pedagogía crítica de la formación de la identidad posmoderna* en *Cuadernos*, 1994, n. 1, p. 1-93.
- MEDICOA, G. – VENERANDA, L. *Exclusión y marginación social*. Bs. As., Espacio Editorial, 1999.
- MEHLER, J.-DUPOUX, E. *Nacer sabiendo: introducción al desarrollo cognitivo del hombre*. Madrid, Alianza, 1992.
- MÈLICH, J-C. – BÁRCENA, F. *La palabra del otro. Una crítica del principio de autonomía en educación* en *Revista Española de Pedagogía*, 1999, nº 214, p. 465-484.
- MÉNDEZ GALLARDO, B. *Genealogía epistémica del cuerpo* en *Revista de Filosofía* (México), 2003, nº 108, pp. 167-173.
- MESTRE ESCRIVÁ, V. Y otros. *Clima familiar y desarrollo del autoconcepto* en *Revista Iberoamericana de Psicología*, 2001, nº 3, p. 243-260.
- MILÁN, T. – DE GREGORIO, M. *Crisis contemporánea. Las transformaciones de la subjetividad y su impacto en las patologías actuales* en *Revista Internacional de Psicología y Educación*, 2000, nº 2, p. 53-59.
- MIRAUX, J-P. *La autobiografía. Las escrituras del yo*. Bs. As., Nueva Visión, 2005.
- MODUGNO, A. *Identità culturale e diritti della persona* en *Filosofia Oggi*, 2003, nº 101, p. 3-16.
- MORA, D. F.- GONZÁLEZ SUÁREZ, M. *Identidad y conciencia latinoamericana*. México, Plaza y Valdés, 1990.
- MORELATO, G. – ISON, M. *Autoconcepto real e ideal en niños: estudio comparativo* en *Revista IRICE*, 2002, nº 16, p. 35-48.
- MORIN, E. *Ciencia con consciencia*. Barcelona, Anthropos, 1994.

- MORIN, E. *El método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Cátedra, 2003.
- NUNER-WINKLER, G. *Juventud e identidad como problemas pedagógicos* en revista *Educación*, (Tübingen), 1992, n. 45, p. 52-69.
- OBIOLS, G. *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*. Bs. As., Kapelusz, 1993.
- ONTORIA PEÑA, A. et al. *Educación el autoconcepto en el aula*. Córdoba, Universidad, 1993.
- OTTONELLO, P. *Il mito de Rosmini "Kant italiano"* en *Rivista Rosminiana*, 1995, n. 3, p. 229-240.
- OTTONELLO, P. *L'Enciclopedia di Rosmini*. L'Aquila-Roma, Japadre, 1992.
- OTTONELLO, P. P. *El cuerpo en el sintesismo de Rosmini* en *Revista de Filosofía*, (México), 2002, n° 104-105, p. 371-385.
- OTTONELLO, P. P. *La barbarie civilizzata*. Venezia, Marsilio, 1998.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini, l'ideale e il reale*. Venezia, Marsilio, 1998.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini. L'ordine del sapere e della società*. Roma, Città Nuova, 1997.
- OTTONELLO, P. P. *Rosmini: l'ideale e il reale*. Venezia, Marsilio, 1998.
- OTTONELLO, P. P. *L'oscuramento dell'interità*. Venecia, Marsilio, 2005.
- PAJARES, F.-MILLER, D. *Role of Self-Efficacy and Self-Concept Beliefs in Mathematical Problem Solving* en *Journal of Educational Psychology*, 1994, n.2, p. 193-204.
- PARDO, J. *La intimidación*. Valencia, Pre-Textos, 1996.
- PARENT JACQUEMIN, J. *El cuerpo en la filosofía de Max Scheller* en *Logos*, 2003, n° 92, pp. 119-130.
- PÉ, A. *Antropología de la afectividad*. Pamplona, EUNSA, 2004.
- PERETI, M. *La pedagogia di Rosmini come pedagogia della persona* en *Pedagogia e Vita*, 1955, n. V, p. 444-455.
- PÉREZ LINDO, A. *Nuevos paradigmas y cambios en la conciencia histórica*. Bs. As., Eudeba, 1998.
- PERINAT, A. –SADURNÍ, M. *The Ontogenesis of Meaning* en *Mind, Culture and Activity*, 1999, n° 1, p. 53-76.
- PERRY, J. *Personal Identity*. Berkeley, University of California Press, 1975.
- PETERSON, B. – CLARK, E. (Eds.) *Identity Dynamics and the Construction of Boundaries*. Lund, Nordic Academic Press, 2003.
- PETRESCU, O. *Identidad europea versus identidad americana* en *El Fanal. Revista del Centro de Estudios para la Sociedad, la Educación y la Cultura (CESEC)*. Bs. As., 2002, n° 1, p. 199-222.
- PIEMONTESE, F. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1966.
- PIEMONTESE, F. *Idealismo e Realismo in una prospettiva ontologica* en *Giornale di Metafisica*, 1959, III, 329-341.
- PIGNOLONI, E. *Rosmini e il gnosologismo moderno* en *Rivista Rosminiana*, 1956, F. III, p. 205.
- POMBO, M. *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. México, Plaza y Valdés, 1990.
- POPPER, K.-ECLESS, J. *El yo y su cerebro*. Barcelona, Labor, 1982.
- POZO, I. *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*. Madrid, Morata, 2001.
- PULVIRENTI, R. *Fondazione teoretica di un nucleo ontico della persona umana* en *Rivista Rosminiana*, 1992, F. III, p. 235.
- PUSINERI, G. *Rosmini*. Stresa, Sodalitas, 1989.
- QUIROGA, A. *Matrices de aprendizaje. Constitución del sujeto en el proceso de conocimiento*. Bs. As., Ediciones Cinco, 1999.
- RACEDO, J. et al. *Los alfabetos sociales de la identidad*. Tucuman, Cerpacu, 1994.
- RASCHINI, M. A. *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1961.
- RASCHINI, M. A. *Prospettive Rosminiane*. L'Aquila - Roma, Japadre, 1987.

- RASCHINI, M. A. *Rosmini et l'idée de progrès en Rivista Rosminiana*, 1996, n. 1, p. 5-13.
- RASCHINI, M. *Attualità del concetto rosminiano di persona* en RASCHINI, M. *Rosmini oggi e domani*. Venezia, Marsilio, 1999.
- RASOOL, N. *Flexible identities* en *British Journal of Sociology of Education*, 1999, n° 1, p. 23-37.
- REYERO GARCÍA, David. *El valor educativo de las identidades colectivas: cultura y nación en la formación del individuo* en *Revista Española de Pedagogía*, 2001, n° 218, pp. 105-120.
- RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI, 1996.
- RISCO FERNÁNDEZ, G. *Justicia y alteridad: Del "otro-yo" de Aristóteles al "otro-otro" de Tomás de Aquino* en *Nuevas Propuestas. Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero*. N° 26, 1999, p. 79-99.
- RIVERA DE ROSALES, J. – LÓPEZ SÁENZ, M. (Eds.). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, UNED, 2002.
- RIVERO GRACÍA, D. *El valor educativo de las identidades colectivas: Cultura y nación en la formación del individuo* en *Revista Española de Pedagogía*, 2001, n° 218, p. 105-119.
- RIZZI, E. *Perché il cervello non può essere l'organo della nostra conoscenza del mondo* en *Filosofia Oggi*, 2005, f. II-III, p. 180-194.
- ROIG GIRONELLA, J. *La intuición del ser en Rosmini, frente a la abstracción del ser en Suárez* en *Pensamiento*, Madrid, 1955, XI, p. 433.
- ROMO TORRES, R. *Identidad como problema en la obra de Paulo Freire. Un diálogo epistemológico-pedagógico* en *Revista de Tecnología Educativa*, 1999, n° 3-4, p. 371-388.
- ROSMINI, A. *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954.
- ROSMINI, A. *Antropologia soprannaturale*. Casale Monferrato, G. Pane. 1884.
- ROSMINI, A. *Apologetica. Opere varie di Antonio Rosmini-Serbatì*. Milano. Bonardi-Pogliani, 840.
- ROSMINI, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Padova, CEDAM 1964.
- ROSMINI, A. *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*. Milano, Signorelli, 1966.
- ROSMINI, A. *Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee*. Roma, Forzani, 1898
- ROSMINI, A. *Compendio di etica e breve storia di essa*. Roma, Desclée, 1907.
- ROSMINI, A. *Del divino nella natura*. Roma, Città Nuova, 1987.
- ROSMINI, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune applicazioni in servizio dell'unama educazione*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857.
- ROSMINI, A. *Dell'Educazione Cristiana*, Roma, Città Nuova, 1994.
- ROSMINI, A. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*. Roma, Città Nuova, 1981.
- ROSMINI, A. *Epistolario ascetico*. Roma, Tipografia del Senato, 1911.
- ROSMINI, A. *Epistolario completo*. Casale Monferrato, Tipografia Pane, 1887.
- ROSMINI, A. *Epistolario filosofico*. Trapani, Cebeles, 1968.
- ROSMINI, A. *Eudemonologia*. Gaeta, Bibliotheca, 1997.
- ROSMINI, A. *Filosofia del diritto*. Padova, Cedam, 1967. Vol. I-VI.
- ROSMINI, A. *Filosofia della politica*. Milano, Marzorati, 1972.
- ROSMINI, A. *Il giorno di solitudine*. Roma, P.U.L., 1993.
- ROSMINI, A. *Il linguaggio teologico*. Roma, Città Nuova, 1975.
- ROSMINI, A. *Il Maestro d'amore. La società della carità*. Stresa, Sodalitas, 1996.
- ROSMINI, A. *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*. Roma, Città Nuova, 1892.
- ROSMINI, A. *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910.
- ROSMINI, A. *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934.
- ROSMINI, A. *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata. Libri tre*. Padova, Cedam, 1966.
- ROSMINI, A. *Logica*. Roma, Città Nuova, 1995.

- ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876. Tengo también presente la edición de: Torino, Cugini Pomba e Comp., 1852 y la de Roma, Anonima Romana, 1934.
- ROSMINI, A. *Opuscoli filosofici*. Milano, Pogliani, 1827.
- ROSMINI, A. *Opuscoli morali, editi ed inediti*. Padova, Cedam, 1965. Vol. I-II.
- ROSMINI, A. *Opuscoli politici*. Roma, Città Nuova, 1978.
- ROSMINI, A. *Principi della scienza morale e storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*. Milano, Fratelli Bocca, 1941.
- ROSMINI, A. *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*. Milano, Fratelli Bocca, 1952.
- ROSMINI, A. *Scritti politici. La Costituzione secondo la giustizia sociale. Sull'unità de'Italia. La Costituente del Regno dell'Alta Italia*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997.
- ROSMINI, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941. Vol. I-IV.
- ROSMINI, A. *Risposta ad Agostino Theiner contro il suo scritto intitolato Lettere-storico-critiche intorno alle Cinque Piaghe della Santa Chiesa, ecc.* Casale, Tipografia di Andrea Casuccio, 1850.
- ROSMINI, A. *Saggi inediti giovanili*. Roma, Città Nuova, 1987.
- ROSMINI, A. *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografico, 1883.
- ROSMINI, A. *Saggio sulla definizione della ricchezza*. Pescara, Edizioni Paoline, 1964.
- ROSMINI, A. *Saggio sulla moda e Galateo de'letterati a cura di M. A. Raschini*. Milano, Guerini, 1997.
- ROSMINI, A. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*. Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883.
- ROSMINI, A. *Scritti autobiografici inediti*. Roma, Anonima Romana, 1934.
- ROSMINI, A. *Scritti Politici. La costituzione secondo la giustizia sociale. Sull'unità d'Italia. La costituzione del Regno dell'Alta Italia*. Stresa. Edizione Rosminiane, 1997.
- ROSMINI, A. *Scritti Politici*. Stresa, Edizioni Rosminiane, 1997.
- ROSMINI, A. *Storia dell'Amore*. Domodossola, Sodalitas, 1941.
- ROSMINI, A. *Storia dell'Empietà*. Domodossola, Sodalitas, 1957.
- ROSMINI, A. *Sulla libertà dell'insegnamento*. Roma, Tipografia del Senato, 1912.
- ROSMINI, A. *Teodicea. Libri tre*. Roma, Città Nuova, 1977.
- ROSMINI, A. *Teosofia con introduzione ed aggiunte inedite a cura di Carlo Gray*. Firenze, Edizione Roma, 1938, Vol. I-IV; 1939, Vol. V; Milano, Fratelli Bocca, 1940, Vol. VI-VII, 1941; Vol VIII.
- ROSMINI, A. *Trattato della coscienza morale*. Roma, Città Nuova, 1991.
- ROSMINI, A. *Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio di lezioni filosofiche con altri opuscoli*. Padova, Cedam, 1970.
- ROSSI, Ph. *Autonomy: Toward the Social Self-Governance od Reason* en *American Catholic Philosophical Quaterly*, 2001, nº 2, p. 171-177.
- ROSSI, R. *Rosmini e l'Illuminismo Inglese* en *Rosmini e l'Enciclopedia delle scienze. Atti del Congresso Internazionale diretto da Maria Adelaide Raschini, a cura di P. P. Ottonello*. Firenze, Olschki, 1998, p. 59-78.
- SANDOVAL MOYA, J. *¿Crisis de las izquierdas y derechas o nuevas formas de identidad política?* en *Idea*. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas. 2000, nº 13, p. 151-168.
- SANTAMARÍA, A. *La naturaleza semiótica de la conciencia* en *Infancia y Aprendizaje*, 1997, nº 80, p. 3-15.
- SANTORSOLA, L. *Il principio di persona in Rosmini en el personalismo contemporaneo* en *Rivista Rosminiana*, 2002, fasc. II-III, p. 293-316.
- SANTOS, M. *Cultural Diversity: Equal Opportunities?* En *European Journal of Education*, 1999, nº 4, p. 437-448.

- SCANNONE, J. C. *Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa. Aporte filosófico en Stromata*, 2002, nº 3-4, p. 249-262.
- SCHNITMAN, D. *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Madrid, Paidós, 1995.
- SCHWALBE, M. *The Autogenesis of the Self en Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1991, n. 3, 269-294.
- SEAGER, W. *Theories of Consciousness*. London, Routledge, 1999.
- SEARLE, J. *Actos del habla*. Madrid, Cátedra, 1990.
- SEARLE, J. *El descubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica, 1996.
- SEARLE, J. R. *La construcción de la realidad social*. Bs. As., Paidós, 1997.
- SEARLE, John. "Mentes, cérebros e programas" en TEIXEIRA, João de Fernandes. *Cérebros, máquinas e consciência – uma introdução à filosofia da mente*. São Carlos (SP), Edufscar, 1996.
- SEGURA, A. "Identidad y relación en Kant". *Los juicios sintéticos a priori como principios. Einleitung n. 5 en Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, n. 199, 1995, p. 43-68.
- SEIBOLD, J. *Identidad cultural y calidad integral educativa en Revista del centro de investigación y acción social*, 2000, nº 498, pp. 520-546.
- SGARBOSSA, M. *Antonio Rosmini. Genio filosófico, profeta scomodo*. Roma, Città Nuova, 1996.
- SHOMAKER, S. *Personal Identity*. Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- SPIRI, S. *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di A. Rosmini*. Roma, Città Nuova, 2004.
- STEINBERG, S. – KINCHELOE, J. (Comps.) *Cultura infantil y multinacionales. La construcción de la identidad en la infancia*. Madrid, Morata, 2000.
- TAPIA BALLADARES, N. *Psicología del desarrollo en el estudio de la identidad y subjetivación de la adolescencia en Revista de Ciencias Sociales*. (Costa Rica), 2001, nº 94, p. 9-18.
- TAYLOR, R. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 1996.
- THOMAS, G. *What ´s the Use of Theory en Harvard Educational Review*, 1997, nº 1, p. 75-105.
- TOURAINÉ, A. – KHOSROKHAVAR, F. *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*. Bs. As., Paidós, 2002.
- TOURAINÉ, A. *Crítica de la modernidad*. Bs. As., FCE, 1994.
- TOURAINÉ, A. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*. Bs. As., FCE, 1998.
- TRAVIESO, J. A. *El derecho a la identidad. Un enfoque jurídico en Encrucijadas UBA*, 2002, nº 15, pp. 14-21.
- TRIGEAUD, J-M. *Droits Premiers*. Bordeaux, Editions Bière, 2001.
- TRIGEAUD, J-M. *L ´Homme coupable. Critique d ´une philosophie de la responsabilité*. Bordeaux, Editions Bière, 1999.
- TUGENDHAT, Ernesto. "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad" en: *Ideas y Valores*. 1990, nº 83-84, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 3-14.
- TURKLE, S. *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona, Paidós, 1997.
- TURNER, B. *Avances recientes en la Teoría del Cuerpo en Revista Española de Investigaciones Sociales*. 1994, nº 68, p. 11-40.
- VALCÁREL, A. *Del miedo ala igualdad*. Barcelona, Crítica, 1993.
- VALPERGA-COLUSO, T. *Principii di filosofia per gl'iniziati nelle matematiche, volgarizzati dal professore Pietro Corte con annotazione del'Abate Antonio Rosmini-Serbati*. Torino, Fratelli Favale, 1840.

- VASILACHIS de GIALDINO, Irene. *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- VEGAS GONZÁLEZ, S. *El análisis filosófico de la acción irracional en Estudios filosóficos*, 1998, nº 134, p. 105-143.
- VERGAMASCHI, C. *Bibliografía Rosminiana*. Milano, Marzorati, Vol. I-II, 1967; Vol. III-IV, 1974; Vol. V, Genova, 1981; Vol. VI, 1982; Vol. VII, Stresa, 1989; VIII, Stresa, 1996. Lo siguiente en *Rivista Rosminiana* hasta la fecha.
- VEYNE, P. y otros. *Sobre el individuo*. Paidós, Barcelona, 1990.
- VIDARTE, V. (Ed.) *Las identidades del sujeto*. Valencia, Pre-Textos, 1997.
- VOLPATI, F. *L'ontologia esistenziale nella "Teosofia" di Rosmini* en *R. Rosminiana*, 1994, n. 2, p. 161.
- VOLPATI, M. F. *Lo statuto ontologico dell'uomo e l'umana trascendenza del limite en Lo Uno y lo múltiple*. *Revista Internacional de Filosofía*, 1998-1999, nº 1-2, p. 103-107.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. New York, Macmillan, 1960.

