

Rodrigo Guerra López
Centro de Investigación Social Avanzada
rodrigo.guerra@cisav.org

Abstract

The history of “identity” as a philosophical problem is as old as philosophy itself. In the following lines, we will deal with two of its aspects: first, we will give a brief description of some chapters of the complex history of theories on identity and on personal identity. By reviewing a few authors and theories, I just want to show the complexity of the phenomenon to discuss, and to place a few of its essential elements. In the second part, I will try to introduce some basic elements in order to face the question of personal identity through an analysis of the evidence of the originary knowledge of the self. Throughout this lines, I do not intend to elaborate an exhaustive exposition of the topics involved. I just want to state some fundamental and useful materials for future investigations.

Keywords: Cogito; Identity; Personal Identity; Person; Self.

Una parte importante de los primeros debates filosóficos en el mundo griego tuvo la noción de “identidad” como tema. Piénsese en la figura de Parménides. A este filósofo eleático la realidad del *ser* le parecía de tal modo consistente consigo misma que no podía ser más que *una, necesaria e idéntica*. Para este filósofo, es precisamente de un ser así del que puede surgir conocimiento verdadero (*epistéme*). Lo mudable, lo cambiante, será fuente de mera opinión (*dóxa*).

Por su parte, Platón, continuará a su modo la enseñanza de Parménides. Existe una realidad suprema aún por encima de las ideas: el *Uno-Bien*, perfectamente idéntico a sí mismo. Por participar de ese *Uno-Bien* las ideas *son* en el sentido más genuino de este término.¹ Lo que hace decaer al universo sensible de la condición de *ser* es la falta de identidad que el cambio implica. Para Platón, lo que se mueve no se mantiene idéntico a sí mismo, y resulta por ello relegado al reino de lo que, en sentido estricto, *no es*.

En Aristóteles, la identidad numérica o identidad entre los individuos es la modalidad primaria de identidad y supone la de la especie y la del género.² La identidad de los individuos como identidad en el ser se presenta cuando existe identidad en la definición (como sucede en el caso de los sinónimos) e identidad en la realidad denotada (en el sentido en que dos sinónimos se refieran al mismo objeto).

1 Al Uno-Bien se le contrapone un principio opuesto (contradictorio): la multiplicidad (la no-unidad, lo indeterminado), igualmente originario pero de rango inferior. Sobre el bien como unidad en Platón y sobre la identidad como primera determinación de lo uno (Cf. Krämer, 1996:143-214) y (Reale, 2003: 315-494).

2 Distinciones entre estos tipos de identidad (Cf. Aristóteles, *Tópicos*, I 7, 103 a 8-9; VII 1, 152 b 30-33;) El primado de la identidad numérica se encuentra en: *Tópicos*, VII, 1, 151 b 29-30). La presuposición de otros tipos de identidad respecto de la numérica se ve en: *Metafísica*, V 6, 1016 b 35 – 1017 a 3. En este texto se habla de tipos de *unidad* pero si tomamos en cuenta *Metafísica*, V 9, 1018 a 4-5, coinciden con los tipos de *identidad*. De hecho: “se llaman idénticas por sí, en los mismos sentidos en que se dice por sí lo uno. En efecto, aquellas cuya materia es una o por la especie o por el número se dicen idénticas, y aquellas cuya substancia es una. Por consiguiente, es claro que la identidad es cierta unidad, o bien del ser de varios o bien cuando se toman como varios, por ejemplo cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, pues entonces se toma una cosa como dos.” (*Metafísica*, 1018 a 5-11).

Esta teoría adelanta la dirección explorada por Frege al distinguir entre *significado* o *denotación* (*Bedeutung*) y *sentido* o *connotación* (*Sinn*) y que será de enorme importancia en las teorías contemporáneas sobre la identidad. Gracias a estas precisiones será posible entender que $A=A$ y $A=B$ son enunciados con diferente valor cognoscitivo: el primero ciertamente es una tautología, pero el segundo es una proposición informativa.

En la Edad Media se consideraron diversos tipos de identidad: real, racional o formal, numérica, específica, genérica, extrínseca, causal, primaria, secundaria, etc. Por ejemplo, el escolástico aragonés Antonio Andrea (1250-1320), discípulo de Duns Scoto, y apodado precisamente “Scotellus”, fue el primero en enunciar como principio la identidad: *ens est ens*, hoy diríamos $A=A$.

En la modernidad, el tema de la identidad como principio continuó siendo relevante. Leibniz, recogiendo intuiciones de Nicolás de Cusa y de los estoicos, propuso el principio de la *identidad de los indiscernibles*: objetos indiscernibles uno de otro deben ser considerados como idénticos.³ Las críticas a este principio no tardaron en llegar. Hegel, en la *Ciencia de la lógica*, mostrará que toda identidad abstracta es una mera tautología, y Wittgenstein, prácticamente en los mismos términos, afirmará que: “decir de *dos* cosas que son idénticas es un sinsentido, y decir de *una* que es idéntica consigo misma no es decir nada” (Wittgenstein, 1987: 151).

Años después, Heidegger buscará reivindicar la identidad, mostrando que revela mismidad. Para que algo pueda ser lo mismo, basta en cada caso un término, pero $A=A$ encubre A es A , de tal manera que el *es* “no dice sólo que toda A es él mismo lo mismo, sino más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del “con”...” (Heidegger, 1990: 63).

3 “Nunca se dan en la naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y en donde no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca”. (Leibniz, 1981:79).

El que Heidegger indique que la identidad nos abre la puerta a la cuestión sobre la mismidad nos muestra de manera indirecta que, en la Modernidad, el tema de la identidad resultó enriquecido con la amplia reflexión desarrollada en torno a la experiencia peculiar del ser que sabe del ser, es decir, en torno a la subjetividad. Evidentemente, este tópico había sido objeto de atención de autores como Sócrates, Platón, Agustín, Tomás de Aquino y Buenaventura. En el mundo antiguo y en el mundo medieval la reflexión sobre la estructura de la subjetividad ya está presente. Sin embargo, es importante reconocer que la centralidad de la subjetividad como tema será un rasgo característico de la modernidad, siendo precisamente Descartes el autor que en buena medida logra colocarlo de manera determinante al interior del debate filosófico durante varios siglos.⁴

En efecto, la evidencia del pensamiento que no puede dudar de sí vuelca la atención hacia la dimensión interior de la existencia humana. Sin embargo, el modo como se formula el contenido de esta evidencia en el pensamiento de Descartes conduce a una brusca separación entre la *res extensa* y la *res cogitans*, entre el mundo como extensión y la subjetividad autoconciente. Descartes es muy elocuente cuando dice pocas líneas después de advertir el “pienso, luego soy” que el “yo” es una sustancia pensante radicalmente heterogénea al cuerpo.⁵ El dualismo cartesiano abrirá un itinerario de problematización cuyas consecuencias se advierten hasta el día de hoy. Nociones como la de “sustancia” o la mismísima presencia del “yo” se debilitarán como fundamento de la identidad personal, ya sea formalizándose al máximo (el yo trascendental kantiano, por ejemplo) o diluyéndose en el flujo de las actividades mentales (la tradición empirista). Mi-

4 “Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía...” (Hegel, 1981: 252).

5 “Conocí por ello que yo era una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta es más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es”. (Descartes, 1994: 94).

remos con un poco más de detenimiento la tradición empirista. No sólo ella es relevante en la historia de la filosofía, sino que en el tema que nos ocupa, condiciona en cierta medida también a la tradición continental de cuño kantiano, gracias a la influencia de Hume en el filósofo de Königsberg.

Si bien es cierto que John Locke se opone al pensamiento cartesiano en muchos aspectos, de algún modo lo continúa unilateralmente al enfrentar el tema de la identidad personal. Locke ya no reconocerá a la *res cogitans* como una cierta sustancia —pues la sustancia, para este filósofo, es un sustrato oscuro de cualidades—, sino que enfatizará en su lugar el papel de la conciencia como fuente de la identidad personal. En efecto, Locke, considera que la sustancia es una realidad desconocida. Lo que sucede en nuestro conocimiento del mundo es que nos hemos acostumbrado a ver juntas con determinada unión ciertas ideas simples a las que les suponemos precisamente un soporte. Con esto en mente, Locke se encuentra con una gran dificultad al momento de señalar qué tipo de realidad garantiza la identidad personal, es decir: el hecho de que un ser humano permanezca siendo siempre el mismo a través de los cambios. Así es como Locke, al desconfiar de la sustancia, recurre a la conciencia. La conciencia es lo que hace a la persona ser persona:⁶

Debemos ahora considerar qué se significa por *persona*. Y es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe (Locke, 2000: 318).

6 “Por la conciencia que tiene de sus actos y pensamientos presentes es por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así será el mismo *sí mismo* hasta donde la misma conciencia alcance respecto de las acciones pasadas o venideras” (Locke, 2000: 319)

La crisis del concepto de sustancia se agrava con David Hume. En Hume, la sustancia ya no es un sustrato oscuro sino una realidad inexistente, haciendo de la persona sólo un vértice en el que confluyen las representaciones o, como dice él mismo, haciendo de la persona *un haz de percepciones*, excluyéndose así cualquier identidad (de corte sustancial). Conviene recordar que una tesis característica del pensamiento de Hume es la negación de conexiones reales entre los fenómenos. Al definir un objeto ya no será el contenido real de la cosa, su estructura inteligible, lo que determinará la coherencia de notas que nosotros reconocemos como un todo unitario, sino que el factor decisivo serán los diversos comportamientos psíquicos del sujeto que lo piensa. Esto quiere decir que existen leyes de los contenidos de conciencia que asocian las ideas de cierto modo, como una suerte de ley gravitacional. Estas leyes de asociación estarán basadas en la semejanza, la contigüidad espacio-temporal y la causalidad. Gracias a estas leyes, eventualmente es posible afirmar, según Hume, que no hay motivo para suponer una realidad subyacente en la que se unifiquen las percepciones:

La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia. (...) No es capaz de reunir las distintas y diferentes percepciones en una sola (...) [porque] el entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos, y que aun la unión de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre. En efecto, de aquí se sigue evidentemente que la identidad no pertenece realmente a estas diferentes percepciones, ni las une entre sí, sino que es simplemente una cualidad que les atribuimos en virtud de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas. (Hume, 1984: 259-260)

Sin embargo, algo significativo es que el propio Hume, en las últimas páginas del *Tratado de la naturaleza humana* reconoce que la coherencia de su planteamiento no le asegura verdad en sus conclusiones y con-

fiesa que en el tema de la identidad personal su explicación es muy defectuosa.⁷ Más aún, declara que:

Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento (Hume, 1984: 887)

En otras palabras, hacia el final de su importante obra, Hume, desde su escepticismo, parece darse cuenta que si no existen sustancias y/o conexiones reales en el mundo, entonces no hay justificación alguna que explique la existencia real de “haces de percepciones”, es decir, de *haces discretos y separados los unos de los otros*. Si en el mundo extra-mental no existen conexiones reales tampoco deberían de existir las personas como vértices en los que confluyen las diversas representaciones. La noción de “haz”, tan querida por Hume, precisamente, implica una cierta conexión real, no una conexión meramente psíquica. La distancia que existe entre esta postura, y el (re-)descubrimiento de que ha de existir un factor de unidad en el que la multiplicidad de datos provistos por la sensibilidad sean unificados, es muy corta. Este esfuerzo es el que eventualmente Kant desarrolló algún tiempo después (cf. Kant, KrV: B 139-140).

Sin la preocupación final de Hume, pero continuando la dirección empirista, se encuentra en la actualidad Derek Parfit. Si lo mencionamos a él, y no a muchos otros personajes relevantes, es a causa de que parece prolongar la desconfianza hacia los fundamentos de la identidad hasta un límite inexplorado con anterioridad.

Parfit, intenta argumentar a través de sus obras a favor de la *irrelevancia* que posee la cuestión sobre la identidad personal (cf. 2004: 93-123). A través de ejercicios mentales que utilizan el recurso de

7 “Me doy cuenta de que mi explicación es muy defectuosa”. Y más adelante afirma: “todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga.” (Hume, 1984: 887.).

la ciencia-ficción, el autor mencionado muestra cómo al teletransportar con una hipotética máquina a una persona hacia otro planeta sería irrelevante saber si la persona resultante es la misma que estuvo al origen del proceso o si es otra. Asimismo, una persona que por un grave daño o por una operación quirúrgica se le extrajera la mitad del cerebro y pudiera recuperar su funcionamiento psicológico normal con la mitad no dañada, evidentemente seguiría siendo la misma persona. Sin embargo, si a una persona se le dividiera el cerebro exitosamente en dos partes y estas se transplantaran a dos cuerpos iguales en los que cada parte del cerebro pudiera hacerse cargo del funcionamiento psicológico ordinario que típicamente caracterizaba al “yo” de origen, nos generaría las siguientes observaciones: ya que serían dos personas diversas, no puede ser cierto que cada una de ellas sea el “yo” original, pues sería una contradicción. ¿Sólo una sería el “yo” original? Esto no sería preciso debido a que la persona original tendría la misma relación con las dos personas resultantes.

En el fondo, según Parfit, la identidad personal no se puede fundamentar en la continuidad del cuerpo, ya que el cuerpo puede no ser siempre el mismo; la identidad personal no se puede fundamentar tampoco en la continuidad de la conciencia, puesto que ésta puede ser duplicada, alterada o reinventada. De esta manera, la identidad personal es una ficción y por ello *la identidad personal, no es lo que importa...* (cf. 2004: 255). Leamos las propias palabras de este autor:

Lo que importa no es que haya alguien vivo que sea yo, sino más bien que haya al menos una persona viva que sea continuo psicológicamente conmigo tal y como soy ahora, y/o que tenga lo suficiente de mi cerebro. Cuando haya sólo una persona así podrá ser descrita como yo. Cuando haya dos personas así, no podrán afirmar que cada una de ellas soy yo. (...) En nuestros pensamientos acerca de nuestra propia identidad tendemos a caer en ilusiones. (...) Sospecho que hay varias causas de esta creencia ilusoria. He estado tratando aquí una de ellas: nuestro esquema conceptual. Aunque necesitamos conceptos para pensar acerca de la realidad, a

veces mezclamos los dos términos. Confundimos los hechos conceptuales con los hechos acerca de la realidad. Y, en el caso de ciertos conceptos, aquellos que están más cargados de importancia emocional o moral, éstos pueden llevarnos a confusión. De estos conceptos cargados, el de nuestra identidad es, quizá, el más engañoso (Parfit, 2004: 121-123).

Paul Ricoeur en su libro *Sí mismo como otro* ha tratado de responder a los argumentos de Parfit distinguiendo entre la identidad como *mismidad*, en base a la cual cada uno es simplemente *el mismo* (*idem, same, gleich*), de la identidad como *ipseidad*, en base a la cual cada uno es *sí mismo* (*ipse, self, selbst*). La identidad como *mismidad* supone la existencia de una sustancia pero no es esta lo más importante ya que pertenece a la esfera del *Vor-handen*, de lo objeto, de lo que es delante de nuestros ojos. Mientras que la *ipseidad* pertenece a la esfera del *Dasein*, es decir, de la existencia auténtica.⁸ Sin embargo, la ipseidad, según Ricoeur, es *identidad narrativa*, es decir, resultado de la unidad efectiva de una vida entera y es asegurada por el *carácter*, entendido como una cierta constancia en las disposiciones, y por una fidelidad a sí mismo que se demuestra en el mantener las promesas. Este *mantenimiento de sí*, y este *carácter* son para Ricoeur el espacio de realización de la *identidad narrativa* (cf. Ricoeur, 1996: 166-172).⁹

8 Ricoeur extrañamente comenta en un paréntesis de esta misma página que *Vorhandenheit* se refiere según Martineau al *estar-a-la-mano* (Cf. Ricoeur, 1996: 342). Esto es un error, al menos en la terminología heideggeriana, ya que *estar-a-la-mano* corresponde a *Zu-handen*. Enseguida también sostiene que *Vorhandenheit*, es traducido por Vezin como *estar-ahí-delante*, lo que es correcto (*Vor-handen, existente, ante los ojos, objeto*). (cf. Heidegger, 1988: §§15-18).

9 La identidad personal como identidad narrativa sobre todo parece realizarse cuando se acerca al margen denominado «mantenimiento de sí»: “El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro puede *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy *responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea *de una respuesta* a la pregunta: «¿Dónde estas?», planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: «¡Heme aquí!». Respuesta que dice el mantenimiento de sí” (Ricoeur, 1996: 168).

Hacia una teoría de la identidad personal

Este recorrido por diversos autores y posturas nos debe obligar a que intentemos replantearnos cuatro preguntas, todas muy estrechamente unidas entre sí, pero cada una poseyendo su propia peculiaridad:

- ¿Cómo descubrimos a la persona como un ser distinto a las cosas? Dicho de otro modo: ¿cómo podemos identificar a una persona como persona (ya sea la propia, ya sea la del otro)? Debemos de encontrar a qué clase de evidencia es posible apelar para reconocer a una persona como tal.
- ¿Cómo podemos estar ciertos de la identidad de la persona en el tiempo? Este es el problema de la *persistencia* del ser personal a través de los cambios.
- ¿Cuál es la importancia de la identidad personal? Dicho de otro modo, ¿la identidad personal posee valor? ¿qué clase de valor? ¿acaso es axiológicamente neutra?
- ¿Qué es lo que hace a la persona ser persona? Este es el problema del *constitutivum personae* o problema de la *personalidad* en el sentido ontológico de esta expresión.

A continuación tratemos de responder a estas cuestiones a través de la siguiente exploración.

a) Conocimiento indubitable y simultáneo del ser real extramental y del ser real personal

La experiencia de cualquier cosa situada delante de nosotros se encuentra asociada siempre a *la experiencia peculiar que poseemos de nosotros mismos*. Al “conocer algo” de manera temática y objetiva, siempre acontece que “conozco que conozco” y “conozco que soy” de modo “atemático”. ¿Qué quiere decir esto? Que le es esencial a todo acto

de conocer no ser sólo una *captación de lo otro en tanto que otro* sino también ser una *captación no-refleja, presencial, del sí mismo ante sí mismo*. La palabra “atemático” quiere decir que existe un saber que no he puesto yo como *tema* de mi indagación y que, sin embargo, *se me da* acompañando todo tema. No todo lo que se “da”, se da *objetivamente (ob-iecto), delante de mí*, como *arrojándose (iacio, iactum)* en su inteligibilidad intrínseca *ante (ob)* mis capacidades cognoscitivas. Existe un modo de *darse* diverso, que no es tema, que no es objeto (*ob-iectum*) y que sin embargo se me ofrece bajo una modalidad peculiar. Por ello podemos decir que, además de *atemático*, este dato es *inobjetivo*, o mejor aún, *subjetivo*, es decir, se *lanza* como dato desde el estrato más profundo (*sub*) de lo que soy.

En mi experiencia integralmente considerada existe un saber que *no se me da delante de mí, sino en mí*, por pura presencia, consecutoriamente. La palabra “consectario” quiere indicar que este saber se encuentra acompañando todo acto de conocimiento humano pero no *in recto*, sino *in obliquo*, connotativamente, de manera no-refleja. Toda referencia a la experiencia que poseo de mí mismo ante mí mismo es *refleja*, es *temática*, es *objetiva*. Precisamente es difícil aprehender la consistencia de esta *presencia* porque cuando hablamos de ella la tenemos que colocar como *objeto*, como dato-delante de nosotros. Mientras que justo lo que deseamos indicar es que su naturaleza propia es ser la *experiencia* (de lo que soy) que acompaña a toda otra *experiencia* (de lo que es delante de mí).

De esta manera, el hecho de que el contenido de esta captación inmediata no forme parte del contenido de aquello que es *objeto de mi conocimiento* no significa que el dato cognitivo como tal que provee el sujeto a sí mismo, no exista o sea irrelevante. Más aún, cuando hablamos de tener experiencia, cuando mencionamos que la experiencia es fundamental para todo pensar riguroso, cuando apreciamos que la experiencia es un conjunto complejo de datos que se nos ofrecen, no podemos prescindir de reconocer que la presencia del hombre a sí mismo se manifiesta primariamente también de modo *experiencial e inmediato*.

La experiencia de un fenómeno está siempre acompañada de la *experiencia de lo que soy*. Esta experiencia no versa sobre *el ser en general, el hombre en general* o sobre *el yo pienso en general*, sino sobre el

hombre que *yo soy*. La experiencia del hombre no es la experiencia de *algo que es*, sino la experiencia de *alguien quien soy*.

No podemos negar que esta experiencia es un cierto darme cuenta de mi mente (*yo me percibo pensando, yo me percibo sintiendo, yo me percibo eligiendo, yo me percibo siendo, yo me percibo yo, es decir, un alguien...*). Sin embargo, no deseamos de entrada hacer profesión de un cierto cartesianismo. Por *mente* deseamos simplemente indicar un conjunto de fenómenos que realizo *desde dentro de mí* y que acontecen como una cierta *interioridad subjetiva* o *subjetividad*. Nuevamente insistimos: la experiencia que yo tengo de mí mismo al momento de conocer el mundo es un cierto darse. No podemos ignorar este darse a menos que voluntariamente lo cancelemos al momento del análisis del conocimiento. Si hemos de aceptar lo que se da como se da y sólo en los límites en que se da, tenemos que reconocer que el ser que somos, por su sola presencia, posee un cierto saber de sí (*nosse se*), distinto al que obtiene al reflexionar sobre sí (*cogitare se*) (cf. Husserl, 1986: § 24).

Que esto no se enlista en el planteamiento cartesiano convencional se puede verificar cuando continuamos nuestra exploración y constatamos que la experiencia de lo que soy posee intrínsecamente una dimensión física (*yo me percibo siendo cuerpo*). Desde dentro percibo *mi ser* como *ser corpóreo*. En la filosofía cartesiana, el cuerpo humano está limitado por la extensión como cualquier otro cuerpo. Sin embargo, en el *cuerpo-vivido* por mí claramente se rebasan los límites cartesianos. Gracias a *mi cuerpo*, experimentado *desde dentro*, sé *cómo es ser-cuerpo*. La condición corpórea no es un dato inaccesible para mí, ya que mi ser la incluye como dimensión constitutiva. Más aún, mi cuerpo significa lo que soy para mí y para otros en cierto grado. Yo me expreso a través de mi cuerpo. El cuerpo es expresión y eventualmente don, es decir, dato, de la persona que soy.

Mi ser posee verdaderamente una *exterioridad subjetiva*, o mejor aún, una *subjetividad exterior*, que es *mi-cuerpo*. El ser que soy y que sabe de sí por pura presencia no se percibe *sólo como mente* sino *como cuerpo*. De hecho, la distinción mente-cuerpo, no acontece en este momento. Esta distinción, si es que eventualmente desde algún punto de vista se justifica, aparecerá de manera posterior por vía refleja.

La realidad humana *no se anuncia de manera originaria bajo un modo de ser dual* sino que la experiencia del propio ser es experiencia de *una realidad total en la que lo mental y lo corpóreo forman “unidad”* (y no mera “unión”). La experiencia del hombre es un dato originario en el que el sentir, el pensar, el querer, y concomitantemente, la instalación personal en el mundo de los entes corpóreos, aparecen con la unidad propia del ser. El *cogito*, de esta manera, no se descubre ajeno a la finitud y a la temporalidad del mundo, no se encuentra escindido del reino de lo *empírico* en un cierto estrato superior, sino que el ser que sabe de sí, sabe de sí como ser, al vivirse, *al experimentarse, al percibirse finito, contingente, frágil*.

La experiencia del hombre que acompaña toda otra experiencia y que no puede evitarse aún cuando en momentos como el sueño algunas de sus características cognitivas disminuyan, es la experiencia del *integrum* humano concreto. Por ello, la proposición “yo tengo cuerpo” nos parece incorrecta. La vivencia del propio cuerpo no se da como un *haber* sino con el modo peculiar cómo el *ser que soy* se revela *siendo*. Así, lo más propio es afirmar “yo soy cuerpo”. Lo mismo podría decirse de cualquier estado mental que posteriormente se reconozca, en su esencia, irreductible a la propia corporeidad: “*no tengo mente, soy mente*”. En el fondo, lo que soy abraza ambas realidades y no se agota en ninguna de ellas.¹⁰

¿Serán estas percepciones meras ficciones subjetivas? ¿El dato que el *cogito* provee se da como mera ilusión? Soy de la opinión que cuando me descubro a mí mismo sintiendo, pensando, eligiendo y siendo cuerpo-desde-dentro, la experiencia de estas realidades demanda ser reconocida como *transfenoménica*, es decir, como basada en un modo de darse no-objetivo, que es absolutamente imposible que se presente como un aparecer inadecuado respecto de su ser fundante. La inadecuación del aparecer respecto del ser sólo es posible en el conocimiento objetivo. En él puede presentarse como fenómeno un ente sustancial, un ente ideal o un ente de razón. Dentro de este úl-

10 Esto parece haberlo intuido Tomás de Aquino cuando afirma: “El alma siendo parte del cuerpo del hombre, no es todo el hombre, mi alma no es mi yo”. (*Super I Ad Cor.*, Cap. 15, lect. 2).

timo tipo de seres, pueden aparecer entes ficticios de diversa índole. En todos estos casos, aún en los seres de ficción, es posible detectar algunos datos con consistencia esencial definida e inventable (no arbitraria) y por eso una cierta transobjetualidad.

Ningún ser se agota en su condición de objeto, sino que todo objeto manifiesta de diversas maneras la *res objecta*, es decir, su dimensión *transobjetiva, transfenoménica*. Esta dimensión no nos impide que en algunas ocasiones podamos confundir lo imaginario con lo real. Lo que sí posibilita es el eventual discernimiento entre fantasía y realidad que nos permitirá salir de nuestro error perceptivo.

En el caso de la experiencia que el ser humano posee de sí mismo al momento de conocer el mundo e interactuar en él, no existe nada dado *delante* de “mí”. Lo que existe es el “mí”, es decir el “yo” que soy y que *es* previo a su advertencia. Dicho de otro modo: la subjetividad humana tiene que ser real para que lo aparente pueda darse en ella como aparente. Si en algunos autores, como Parfit, lo que soy, la identidad personal, se ve a sí misma como una cierta apariencia ilusoria, es porque ya le consta que esta posibilidad se ha actualizado, es decir, porque en el hecho de rectificarse ha tenido la experiencia de sí misma como efectivamente engañada. Sufrir un engaño a causa de una ilusión admite el siguiente análisis: la ilusión sufrida no es en sentido estricto real, pero el sufrirla, el ser víctima de ella, es en cambio un hecho indubitable. Lo puramente aparente e ilusorio es algo superado y anulado en el hecho de su rectificación y en esta rectificación captamos lo real en cuanto real de manera directa. Es absolutamente imposible tener un conocimiento verdadero de lo otro en cuanto otro sin la realidad del sujeto que realiza esta operación. No es posible la presencia de lo ajeno sin la cierta y verdadera presencia de lo propio como ente transfenoménico. Tomas de Aquino solía expresar esto mismo de manera breve y clara: “nadie puede pensar, con asentimiento, que él no existe, pues en el hecho mismo de pensar algo, se percibe existente” (*De Veritate*, q. 10, a. 12, ad. 7).

Así las cosas, *porque soy*, pienso. Porque soy, imagino. Porque soy, puedo llegar a equivocarme. El yo pensado no piensa. El yo imaginado no imagina. El yo “irrelevante” no hace teorías sobre la irrelevancia del yo. Es el Derek Parfit real, ente con identidad personal, ente

identificable, ente continuo en el tiempo y particularmente relevante (porque posee dignidad y merece respeto) el que eventualmente puede declarar la “irrelevancia de la identidad”. Esta declaración no podría darse en modo alguno sino hubiera un *quién preciso y continuo* que la hiciera.¹¹

Vale la pena insistir que nada de lo que he dicho ha querido significar que mi ser se resuelva y se disuelva en el saber sobre mí. Al contrario, lo que significa es que el saber sobre mí sólo se explica en el *ser que soy*. Precisamente por esto, podemos ahora afirmar algo muy importante: *las enunciaciones singulares expresivas del contenido perceptivo de cada “yo” no se constituyen en su contenido cognitivo inmediato singular gracias a una luz objetiva resoluble en los primeros principios intelectuales captados con mediación de los sentidos*. Las expresiones “yo existo”, “yo percibo”, “yo pienso”, “yo quiero” son conocidas con certeza por la *inmediatez experiencial íntima del ser que soy*, de mi ser presente a mí mismo (cf. Canals Vidal, 1987: 99-100). La comprensión refleja del sentido de estas expresiones no puede lograrse, evidentemente, sin el concurso de la luz de los primeros principios intelectuales. Más aún, la comprensión refleja permitirá entender que los primeros principios fungan como una legalidad absoluta y necesaria que el propio yo y cualquier ente cumplen sin poderla violentar jamás.

Cuando el ser que soy experimenta el mundo, se experimenta a sí mismo. Este experimentarse puede denominarse *darme cuenta*, es decir, “conciencia”.

La conciencia posee un carácter *reflejante* respecto de toda actividad y de todo conocer intencional. Asimismo, la conciencia posee un carácter *irradiante*, es decir, posee a los objetos intencionales con la luz necesaria para que puedan *reflejarse*, para que podamos *darnos cuenta* de ellos. De esta manera la conciencia *interioriza* aquello que refleja e irradia. *Interiorizar* no significa otra cosa que tener experien-

11 Conviene recordar en este punto el clásico argumento agustiniano contra el escepticismo: “Y en estas verdades no hay temor alguno a los argumentos de los académicos, que preguntan: ¿Y si te engañas? *Si me engaño, existo (Si enim fallor, sum)*; pues quien no existe no puede tampoco engañarse; y por esto, si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar sobre la existencia, siendo tan cierto que existo si me engaño?” (Agustín de Hipona, 2000: 26).

cia del propio ser y de la acción en cuanto que nos pertenecen de manera *personal*. El carácter reflejante e irradiante de la conciencia no indican aquí *reflexión*. La *reflexión* justamente será posible después, gracias a que existe un “lugar” al cual regresar: el dato provisto por el darme cuenta reflejante.¹²

La conciencia, el darme cuenta quién soy, manifiesta que percibimos en el *ser-alguien* un modo de ser diverso al *ser-algo*. Sólo conozco *algo* cuando *soy yo* quien lo conoce distinguiéndome de ello de manera originaria. Para algunos autores el dato provisto por el “yo”, por la experiencia del sí mismo que se percibe *siendo*, es meramente “existencial”, es puro darme cuenta de la existencia, como si fuera posible captar un *esse tantum* sin referencia a un cierto *modo de ser particular*. Desde nuestro punto de vista, esto es un error.

El descubrimiento del propio ser en la experiencia que poseo de mí mismo, como un *ser-alguien*, como un “yo”, por supuesto que no significa en modo alguno que en esta experiencia se expliciten todos sus contenidos de modo formal y primario. Muy por el contrario, la percepción del propio “yo” reviste un *importante grado de confusión*. Sin embargo, una experiencia confusa no implica un saber incierto o dudoso. Una experiencia confusa es aquella en la que algo se conoce potencial e indistintamente de una manera intermedia entre la pura potencia y el acto perfecto (cf. Tomás de Aquino, *In I Phys.*, lect. 1, 7).

La experiencia originaria de lo humano, del *sí mismo*, no es la experiencia de un existir indiferenciado, de la simplicidad del ser divino, o de la simplicidad del ser participado en mí, sino la experiencia de la complejidad íntimamente unificada de lo concreto en donde son copercibidos simultáneamente el *ser* y el *modo de ser* que me constituyen.

Aún cuando las partes integrales de lo que soy no aparezcan formalmente discriminadas, la experiencia originaria del *humanum*, del “yo”, se percibe con ciertas características que le dan, pues, un contenido elemental y *sui generis*. La intensidad nocional de la experiencia

12 Concebir a la conciencia en su carácter no-intencional es una novedad en la escuela fenomenológica aportada por Karol Wojtyła. Cf: (Wojtyła, 2001:101 y s.s.) Véase también: (Buttiglione, 1998:159 y s.s.) y (Guerra, 2002: 245-252).

de mi propio ser, de mi propio “yo”, no es igual a la de la noción objetiva de ente. Ambas son captaciones confusas. Sin embargo, ambas se distinguen entre sí. No es lo mismo captar objetivamente que *algo es*, a captar por la propia presencia de mí a mí mismo que *alguien es*. La evidencia psicológica del “yo” no es la evidencia de la mera existencia aislada e indeterminada, tampoco es la evidencia de un ente cualquiera que está siendo, sino la de un ser que sabe de sí y que se distingue de todo lo otro.

Con lo hasta aquí expuesto, podemos entender que la identidad personal es la identidad de un ente real. Sin embargo, ¿qué características posee este ente? A continuación señalemos algunas de las más relevantes:

INTERIORIDAD: la experiencia del propio ser no se da primariamente de manera exterior y objetiva —aún cuando concorra desde su inicio más radical, con la experiencia de lo otro— sino que precisamente eclosiona *ex parte subjecti*— desde la *intimidad ontológica* que es el cobijo elemental en el que nace y se desarrolla nuestro “darnos cuenta”. El “darnos cuenta”, la experiencia del “yo”, es precisamente reconocimiento de una realidad anterior a la propia experiencia.

INCOMUNICABILIDAD INCOMPARABLE: el ser humano se percibe “descansando en sí mismo” con un tipo peculiar de independencia óptica. El ser que sabe de sí, se sabe *siendo en sí*. Sin embargo, el ser-en-sí, o ser sustancial, por revelarse como tal a través del saber de sí, anuncia que la sustancia que somos posee un tipo especial de *inseidad*. La *inseidad* de la sustancia personal posee tal grado de perfección que puede experimentarse a sí misma. La experiencia de la inseidad es la experiencia de la unidad de lo que soy. Soy un ente uno y me vivo como tal. Cuando hemos dicho que me experimento a mí mismo por mí mismo, esta no es una identidad vacía, tautológica y formal, sino una autoposición necesaria que procede relamente de una unidad sintética constitutiva, es decir, ontológica, que sólo yo poseo y nadie más. Así las cosas, el

yo que soy es un ente *sui iuris et ab altero incommunicabilis*. El ser que soy, desde este punto de vista, es verdadera *diremption* aún respecto de los “otros-como-yo”. La filosofía griega, incluso con todo y sus importantes contribuciones sobre el ser humano y su estructura, no logró ver esta dimensión con claridad y por ello consideró a algunos seres humanos reemplazables, entes instrumentalizables, y eventualmente, sacrificables por parte de otros.

ABSOLUTEZ: la incomunicabilidad incomparable coloca la base para entender que el ser que soy se muestra en la experiencia como un ente con un ser y un valor incondicionado, absoluto. Esto no significa que el ser que soy sea idéntico con el ser de la divinidad. Lo que queremos decir es que, sin dejar nuestra condición de entes contingentes, poseemos un tipo de contingencia peculiar ya que cada ente con identidad personal, existe *como si él fuera el único*. Precisemos un poco esto: en sentido estricto, todo ente es *único e irrepetible*. Sin embargo, el ente personal que soy se experimenta además como un *alguien insustituible* al momento de realizar desde la soledad de su intimidad más profunda, actos libres (nadie nos puede reemplazar al elegir). Esta insustituibilidad no es meramente psicológica sino propiamente óptica.

DIGNIDAD: la captación del mundo es en parte la captación de entes que valen como instrumentos, en función de ciertas tareas ajenas a sí mismos. La captación del propio yo no reviste esta característica. Al contrario, el “yo” se experimenta como un sujeto con dignidad. “Dignidad” es la traducción latina del griego “axioma”. Los axiomas son las realidades dignas de ser creídas, estimadas o valoradas precisamente como principios. De este modo, en su sentido más originario, la dignidad es un valor que sólo se puede predicar de aquello que no vale por otro, sino que vale por sí, es decir, de aquello que goza auténticamente de la condición de *fin* y no de *mero medio*. Tomás de Aquino, en este sentido, decía “*dignitas est de absolute*

dictis”, la dignidad corresponde a lo que se afirma de manera absoluta (*In I Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2, ad 4). Por ello, el ser que soy puede ser definido como “*hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*”,¹³ la hipóstasis que se distingue por una propiedad perteneciente a la dignidad.

CONTINUIDAD EN EL VIVIR: el ser que soy no comienza a ser con el darme cuenta de mi ser. Al contrario, la conciencia que tengo de mí es conciencia de un ser que continuamente *es*. Esto no se debe a que mi conciencia sea continua sino a que la realidad que testifica mi conciencia es la de un ser que se mantiene siendo. Precisamente esto explica que no haya una disolución de lo que *soy* durante el sueño, la anestesia, o aún en el caso de una importante pérdida parcial o total de la memoria. Sin embargo, ¿esto quiere decir que el ser que soy es una realidad inmutable que acompaña la dimensión dinámica de mi vida? Me parece que este tipo de afirmación es sumamente imprecisa. Los organismos vivos y concientes que denominamos seres humanos son verdaderos entes sustanciales si su esencia no es algo estático sino precisamente se comprende como *lo que* cambia al momento del cambio. ¿Qué queremos decir con esto? Que es preciso recuperar una de las nociones de esencia que Aristóteles acuñó, que Tomás de Aquino repitió, y que en ocasiones desconcierta por su aparente oscuridad: la esencia es *to ti en einai, quod quid erat esse, aquello que era ser*. Lo que parece querer reco-

13 Algunos piensan que esta definición proviene de Alano de Lila también conocido como Alano de Insulis († 1203), uno de los grandes pensadores del siglo XII, quien recibió una importante influencia platónica. Por ejemplo, esta es la opinión de los traductores de la *Summa Theologicae* de Tomás de Aquino editada en BAC Maior (Madrid 1988) quienes en I, q. 29, a. 3, ad 2 colocan una referencia a este respecto. Nosotros al consultarla hemos visto que no se usa literalmente esta definición (cf. De Insulis, PL 210: 32,637). El hecho es que, por ejemplo, Tomás de Aquino utiliza esta definición en un número no despreciable de lugares: *In I Sent.*, d. 26, a. 1, ag 6; *Ibidem*, d. 26, a. 2, ag 3; *Ibidem*, d. 3, q. 1, a. 2, sc 1; *Sum. Theol.*, I, q. 29, a. 3, ra 2; *Ibidem*, I, q. 40, a. 3, ag 1; *Ibidem*, III, q. 2, a. 3, co; *De Pot.*, q. 8, a. 4, ag 5; *Ibidem*, q. 8, a. 4, ra 5; *Ibidem*, q. 10, a. 1, ag 7; *Contra errores graecorum*, I, cap. 2.

gerse en esta noción es la idea de que *el ser ha sido*, que el ser es *gracias a su pasado que se hace presente*, que lo propio de la esencia es la *permanencia* en el ser en medio de los cambios. Si esto es cierto respecto de todo ente, adquiere un sentido sumamente particular en el caso humano. El ser humano concreto, la persona, es *memoria de ser* por el mero hecho de ser *continuamente*. Esto quiere decir que *es sin ruptura* respecto de su pasado, *es lo que ha venido siendo*, *es lo que el ser recoge al momento de permanecer siendo*, y este “permanecer siendo”, al ser capaz (potencia activa) de conciencia y de libertad a través del tiempo, puede ser reconocido como verdadera *individualis substantia rationalis naturae*, sustancia individual de naturaleza racional (cf. Boecio, PL 70: 1343D), desde el momento de la concepción hasta la muerte (cf. Wiggins, 1980). De esta manera la clásica noción de persona nunca ha de ser interpretada como la definición de un ente estático sino como la definición de un sujeto constitutivamente dinámico. Si el cambio accidental fuera cambio de los accidentes, entonces sí, la sustancia sería una realidad inmutable. Pero el cambio accidental de todo ente, y en particular del ser que somos, es siempre cambio de la sustancia (que se modifica accidentalmente). Dicho de otro modo, no todo cambio de la sustancia es *sustancial* ya que los accidentes son verdaderos modos de la sustancia.

¿Cómo podemos reconocer esto que aquí decimos? En nuestro lenguaje ordinario no podríamos entendernos si no pudiéramos realizar una auténtica referencia objetiva a los entes que mentamos de acuerdo a su peculiaridad, a su modo de ser sustancias. De este modo, somos de la opinión de que podemos realizar verdaderos juicios sobre la identidad de nuestro prójimo a través tanto de sus nombres propios como del reconocimiento de propiedades esenciales que pertenezcan con necesidad a sus poseedores a través de “designadores rígidos”, es decir, de términos que posean siempre la misma referencia en cualquier mundo posible (cf. Kripke, 2005). Más aún, si la esencia de los entes no es aquello inmutable a través de los cambios sino aquello

que *ha sido ser y permanece siendo a través del cambio*, entonces es posible sostener que un ser posee identidad personal gracias a la *continuidad* de su vida.

La vida es el ser de lo vivo. Ser y vivir se identifican en el viviente. La vida del embrión, del bebé, del niño, del adulto y del anciano es una vida continua. Las propiedades emergentes que en algún momento aparecen dentro de este proceso, como son las relativas a la conciencia y a la libertad no contradicen este aserto. Al contrario, lo suponen, ya que la conciencia y la libertad son propiedades de un cierto tipo de seres vivos que precisamente viven de manera continua aún cuando estas propiedades cesen parcial o totalmente. La continuidad en el vivir muestra con gran elocuencia que la identidad personal es una realidad sustancial diacrónica. Nuestro ser-alguien se continúa en el tiempo y gradualmente se manifiesta cuando se le permite llegar a término.

La manifestación fáctica de lo humano presupone lo humano. Por ello somos de la opinión de que es absolutamente imposible sostener que *ser-algo* pueda devenir en un *ser alguien*. Sólo una sustancia que desde su origen posee identidad personal puede manifestarse como tal a través del tiempo.

b) La experiencia de los “otros como yo”

La experiencia que el hombre tiene de sí no es un dato acabado de una vez por todas. Al contrario, esta experiencia se va enriqueciendo con cada pensamiento y con cada decisión. Muy particularmente, esta experiencia o conciencia de sí se enriquece con los “otros-como-yo”. Esto no busca afirmar que la experiencia *originaria* del hombre sea dada por otro diverso a mí mismo. Lo que deseamos sostener es que la experiencia que provee la presencia del “yo” a mí mismo no es absolutamente heterogénea respecto de la experiencia que “otros-como-yo” me proveen. Tanto la distinción y la diversidad como la unidad con los “otros-como-yo” colabora de diversos modos a construir intersubjetivamente la experiencia que poseo de mí mismo y que de manera originaria no tiene otra fuente más que yo mismo.

Existen razones indudables para decir que la experiencia del “yo” y la experiencia de los “otros-como-yo” son inconmensurables. Sin embargo, es imposible negar una cierta identidad cualitativa de ambas. El “yo” que se percibe a sí, *en parte* se percibe siendo lo que es gracias al encuentro con el “otro como él”.¹⁴ No podemos desarrollar en este momento toda una teoría del conocimiento del otro. Baste decir que toda la experiencia que poseo del hombre que yo soy y de los hombres que son los “otros-como-yo” tiene un carácter sensible e intelectual a la vez. Gracias a ello, puedo distinguir el darse de los “otros como yo” del “darse de los entes no-personales”, del “darse de las cosas”.

En efecto, el ente objetivo más objetivo es el que más muestra su autodadidad, el que se entrega al yo de manera más plena e inteligible. Desde este punto de vista, el “yo del otro” gracias a su inteligencia y a su voluntad, gracias a su lenguaje y a su libertad, es más “dato” que una piedra, una planta o un animal. Por ello, consideramos que precisamente el ente más objetivo, es precisamente aquel que es subjetivo, es decir, que por su subjetividad puede tener verdadero gobierno de su “darse” y en su “darse”. La libertad, y en particular, la libre entrega de sí en el amor, no es un modo de darse que se encuentre en una línea continua y homogénea respecto del “darse” de los objetos no-personales. Por ello podemos afirmar, aunque sea brevemente, que a través de la libertad, que es un modo de darse irreductible al darse de las cosas, la persona que está implicada en ella, también es un ser irreductible al ser de las cosas.

Ahora bien, del “yo del otro” puedo estar cierto que es un “yo” no porque tenga acceso privilegiado y totalmente transparente a su subjetividad incomunicable, sino porque puedo descubrir con evidencia la donatividad propia del ser personal en él. Donatividad que yo vivo desde dentro bajo una modalidad única y que puedo reconocer también cuando la realizan otros-como-yo. Casos importantes de este “darme cuenta” del otro como “otro yo” son los relativos a cual-

14 Buena parte de la filosofía contemporánea de la intersubjetividad ha meditado sobre la importancia que posee el conocimiento del otro para la depuración y maduración del conocimiento del propio «yo». Volveremos a esta temática un poco más adelante. (Cf. Buber, 1993; Levinas, 1999 y Ebner, 1995).

quier acto lingüístico (verbal o no verbal). Bajo este rubro podemos considerar que el ser humano manifiesta subjetividad a través de la dimensión lingüística de su cuerpo, en especial, por medio del rostro que funge como verdadera epifanía significativa de la persona como persona. Finalmente, no podemos negar que existe además un modo de conocer de manera no originaria algunos estados subjetivos del otro por vía de actos de empatía. La empatía posibilita que en cierto grado el otro me sea accesible.

En todos estos casos siempre existe la posibilidad de errar. Pensemos en un hipotético androide que emule totalmente la apariencia y la conducta humana. ¿Cómo podremos saber si posee auténticamente conciencia o si sólo la aparenta? ¿Será irrelevante la pregunta por la perfección de la simulación lograda?

Evidentemente alguien podrá afirmar retóricamente que la pregunta es irrelevante. Sin embargo, en cuanto el androide realice actos que impliquen responsabilidad, no será irrelevante preguntarse a quién corresponde imputarlos. Más aún, la esencia de la conciencia humana excluye el que esta se identifique unívocamente con un sistema material complejo. En efecto, es imposible que una capacidad gracias a la cual el ser humano se coloca por encima de las leyes deterministas del mundo (al entenderlas, al utilizarlas, al aplicarlas en nuevos objetos) se identifique con ellas o eventualmente se someta a ellas. No es este el lugar para desarrollar más argumentos a este respecto (cf. Seifert, 1989). Es suficiente señalar que el “yo del otro” no es un misterio totalmente inaccesible. Así como el aparecer revela el ser en algún grado, y los accidentes no pueden sino anunciar la existencia de la sustancia aunque jamás develarla por completo, la subjetividad de nuestro prójimo se muestra de maneras que son reconocibles por parte nuestra.

A modo de conclusión

Nuestras reflexiones sobre la identidad personal nos permiten descubrir que la persona es una realidad ontológica antes que una realidad ética, jurídica, cultural, etc.

La solución cartesiana nos deja insatisfechos a causa del dualismo que no logra explicar mi vivencia unitaria del yo como realidad psicofísica. La tradición empirista que va de Locke a Parfit nos parece contrafáctica, es decir, contraria al hecho de que la identidad conciente supone siempre la identidad óptica del *ser-alguien*, es decir, de un ente que es, o mejor aún, que *está siendo* en el tiempo. Los muy importantes análisis de Ricoeur sobre la identidad colocan el acento en un aspecto sumamente relevante pero que requiere de exploraciones complementarias. Tengo la impresión que la solución de este pensador francés ofrece una fundamentación puramente ética de la identidad personal. En otras palabras, la *identidad narrativa* parece sólo aplicable a aquellos que son responsables de sus acciones, aquellos que poseen un carácter moral, aquellos que son fieles a sí mismos, etc. Mientras que los que no gozan de cabal responsabilidad, por ejemplo, los niños pequeños, los enfermos graves o quienes tienen algún trastorno importante de personalidad, exigen ser reconocidos como sujetos con identidad personal, aún cuando su *narratividad* sea deficiente o nula.

Así las cosas, me parece que la discusión sobre la identidad personal es primariamente una discusión ontológica. Una fundamentación ontológica de la persona en cuanto persona es la que permite eventualmente responder a los misterios radicales de la identidad y la que permite explorar el papel que juegan otros elementos identitarios que son como dimensiones del ser personal (identidad sexual, étnica, cultural, etc.). Que esto es relevante no sólo teórica sino prácticamente se evidencia cuando miramos las múltiples formas de exclusión que hoy prevalecen en nuestras sociedades. La exclusión en todas sus modalidades privilegia siempre un cierto criterio actualista, una cierta eficiencia, para medir a la persona como persona. Este perverso criterio termina privilegiando a unos y aplastando a otros. Por ello somos de la opinión de que una ética que responda verdaderamente a estas dolorosas situaciones, supondrá siempre el esclarecimiento ontológico de la identidad personal como *mismidad*, es decir, supondrá explorar cómo vive la persona su ser sustancia y cómo esto no se encuentra escindido sino que abraza y acoge su desarrollo psicológico, ético e histórico desde su comienzo más modesto en el momento de la fecundación hasta su muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. 1998. *Metafísica*, trad. Al cast. De V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. 1982. *Tópicos*, en *Tratados de Lógica I*, trad. al cast. De M. Candel. Madrid: Gredos.
- DE AQUINO, Tomás. 1964. *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Roma: Marreti.
- DE AQUINO, Tomás. 1980. *Super I Ad Cor*, en R. Busa, ed., *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice tomístico*. Stuttgart-Bad Cannstadt: Fromman/Holzboog.
- DE HIPONA, Agustín. 2000. *La Ciudad de Dios*, en *Obras Completas de San Agustín*. Vol. XVI. Madrid: BAC.
- DE HIPONA, Agustín. 1982. *La Trinidad*, en *Obras de San Agustín*. Madrid: BAC .
- BOECIO. 1860. *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, en *Patrologia Latina*. Paris: Migne.
- BUBER, Martin. 1993.. *Yo y tú*, trd. C. Díaz. Madrid: Caparrós.
- BUTTIGLIONE, ROCCO. 1998. *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*. Milano: Mondadori.
- CANALS VIDAL, FRANCISCO. 1987. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- DESCARTES, René. 1994. *Discurso del método*, trd. R. Frondizi. Madrid: Alianza.
- DE INSULIS, Alanus. 1855. *Theologiae regulae*, en *Patrologia Latina*. Paris: Migne.
- EBNER, Ferdinand. 1995. *La palabra y las realidades espirituales*, trd. J. M. Garrido. Madrid: Caparrós.
- FORMENT, Eudaldo. 1992. *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Rialp.
- FREGE, Gottlob. 1974. *Escritos lógico-semánticos*, trd. C. R. Luis y C. García Pereda. Madrid: Ténos.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús. 2001. *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Pamplona: Eunsa.
- GUERRA LÓPEZ, Rodrigo. 2002. *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*. Madrid: Caparrós.
- HEGEL, Georg W. 1968. *Ciencia de la Lógica*, trd. A. y R. Mondolfo, Bs.As: Solar-Hachette.
- HEGEL, Georg W. 1981. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, ed. preparada por E. C. Frost. México: FCE.
- HEIDEGGER, Martin. 1988. *Ser y tiempo*, trd. J. Gaos. México: FCE.
- HEIDEGGER, Martin. 1990. *Identidad y diferencia*, trd. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos.

- HUME, David. 1984. *Tratado de la naturaleza humana*, trd. F. Duque. Bs.As: Orbis-Hyspamerica.
- HUSSERL, Edmund. 1986. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trd. J. Gaos. México: FCE.
- KANT, Imanuel. 2004. *Critica della ragion pura. Testo tedesco a fronte*, trd. it. C. Esposito. Milano: Bompiani.
- KRÄMER, Hans. 1996. *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Trd. A. J. Cappelletti y A. Rosales. Caracas: Monte Avila.
- KRIPKE, Saul. 2005. *El nombrar y la necesidad*, trd. M. M. Valdés. México: UNAM.
- LÉVINAS, Emanuel. 1999. *Totalidad e infinito*, trd. D. E. Guillot. Salamanca: Sígueme.
- LEIBNIZ, Friedrich. 1981. *Monadología*, trd. J. Velarde. Oviedo: Pentalfa.
- LOCKE, John. 2000. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- MILLÁN-PUELLES, Antónío. 1967. *La estructura de la subjetividad*. Madrid: Rialp.
- PARFIT, Derek. 1985. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- REALE, Giovanni. 2003. *Por una nueva interpretación de Platón*. Trd. M. Pons. Barcelona: Herder.
- RICOEUR, Paul. 1996. *Sí mismo como otro*, trd. A. Neira. México: Siglo XXI Editores.
- SEIFERT, Josef. 1989. *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SEIFERT, Josef. 1997. *What is Life? The Originality, Irreducibility, and Value of Life*, Rodopi, Amsterdam-Atlanta.
- SERRETI, Massimo. 1984. *Conoscenza di sé e trascendenza*. Bologna: Saggi.
- STROUD, Barry. 2005. *Hume*. Trd. A. Zirión. México: UNAM.
- WIGGINS, David. 1980. *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1987. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trd. E. Tierno Galván. México: Alianza Universidad.
- WOJTYLA, Karol. 2001. *Persona e Atto. Testo polacco a fronte*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen. Milano: Bompiani.