

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD

SUGERENCIAS DESDE LA FILOSOFÍA CLÁSICA

W. R. DAROS

RESUMEN: El autor presente primeramente la etimología de la palabra identidad y su derivación en las lenguas romances. Analiza luego este concepto en filósofos representativos de la filosofía clásica griega y medieval. El concepto de identidad es distinguido del de sujeto, del de individuo y del de igualdad. Finalmente, se señala la complejidad del concepto de identidad, y la carga moral que comporta, tan valorada actualmente a través de la reivindicación del derecho al conocimiento de la identidad personal y el respeto por la diversidad.

Introducción: La etimología de “identidad”

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. En concreto, pues, lo que podríamos llamar 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 (εστίν)” significa él existe en el sentido de “él vive aquí y ahora”, lo mismo que el indoeuropeo **es*⁻¹.

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 (φάινειν: 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* (ὑποκείμενον 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 (α-ληθεύω). El

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

2. La identidad, en el griego clásico, se expresaba mediante el adjetivo y pronombre (ὄυτό: mismo, lo mismo; τό ὄυτό con crasis: τὄυτό) 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*², 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 sensaciones³. En esta concepción de origen platónico, la “autenticidad” 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 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 objeto.

4. La teoría, entonces, de la *identidad* se refiere tanto a los sujetos como a los objetos en cuanto son “en sí mismos”, con una consideración que prescinde del sujeto que los contempla. 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 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 “autenticidad” 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* (αἰτία: causa, ἀιτημα: 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 ella⁴. No tendría sentido la responsabilidad si el sujeto que realiza una acción dejara de ser ese sujeto al realizarla y se convirtiese totalmente en otro sujeto, sin continuidad con el anterior.

5. Esta 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”⁵; 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)⁶. Dicho en otras palabras, la identidad personal (del ente persona) 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 (γνῶσθι σέ ’αυτόν)”⁷, que significaba: aprende a conocerte a ti mismo en tus limitaciones y sabrás que eres un mortal (βροτός) y no un (dios) inmortal (ἀβροτός)⁸.

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 vivir⁹. Sócrates afirma, en la apología de su estilo de vida, ante los jueces, que después de haber defendido a la patria con honor como soldado, ahora pasa su vida filosofando (φιλοσοφοῦντα), examinándose a fondo a sí mismo (ἐξετάζοντα ἑμαυτόν)¹⁰.

7. Esta búsqueda interior será explotada por Platón y de ella elaborará 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 mismo¹¹.

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”¹². El emperador Marco Aurelio hizo de la meditación vuelta sobre a sí mismo (τὰ ἑαυτὸν: 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”¹³

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”¹⁴.

8. 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?

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

9. 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*)¹⁵. 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”¹⁶. Hay en el hombre una Verdad siempre presente (y trascendente) que impide que el hombre, aun siendo cambiante, pierda su identidad.

dad, 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*)¹⁷. 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*)¹⁸, aunque cambien sus actos o estados de ánimo.

10. 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 (ὁμοούσιος), quedando aclarado luego en el sínodo de Alejandría (año 362) que, sin embargo, Padre e Hijo no eran la misma persona (ὑπόστασις que los latinos tradujeron como *suppositum*).

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. *Sujeto (sub-jectum)* indicaba la identidad de la sustancia, aun cuando ella -siendo la misma- era la que recibía todos los actos accidentales que ella realizaba o padecía; pero la *persona (suppositum)* indicaba además la *permanencia* de ese sujeto inteligente y libre, y su diversidad respecto de otro, como un extremo de una relación se distingue del otro extremo, sin lo cual no puede existir la relación. La *persona* quedaba, pues, pensada como un sujeto en relación; como *una forma esencialmente relacional de ser*, de asumir una naturaleza, la cual podía ser participada por muchas personas. 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.

11. 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 lectura 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” (*religare*), 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 revela-

ción, que regían la vida del creyente¹⁹. Análogamente *islam* significa sometimiento (a Dios)²⁰. 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*)²¹. Con esta expresión del salmo era interpretada la famosa metáfora de *la luz del intelecto* (οἶον τὸ φῶς) de la cual había hablado Aristóteles²². 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 y de conocer*, aunque el hombre podía errar en cuanto a lo que conocía (materia del conocer).

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

12. 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*: lo que subyace a los accidentes); o B) al *sujeto de una locución* o expresión (y en este caso, el sujeto de la alocución es el que recibe o realiza una acción expresada en el predicado de la expresión)²³.

Mas 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.

13. 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 padece²⁴.

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 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 cada una es ella y no otra, expresa una relación constitutiva de origen respecto de quien la originó (*Nomen personale importa relationem originis ad originantem*)²⁵. 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 indivi-

duo. En la concepción cristiana, Dios crea a cada alma y ella es irreplicable, solo ella y no otra: es idéntica a sí misma.

14. 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), sino 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 otra²⁶. Se podría decir 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 forma “fuego” un único fuego, aunque cambie la forma de la flama y 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.

La *persona* es persona sólo por un núcleo *idéntico de ser*, con el cual advierte la responsabilidad de sus diversos actos libres, aun en tiempos diferentes; no es una cosa; pero la significamos, por su forma, como un sujeto inteligente y libre²⁷ y, en consecuencia, responsables 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*, no por una materia (de actos o sustancias) cambiante.

15. 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 indeterminado²⁸. 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.

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*²⁹. 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.

Conclusión

16. La preocupación por la identidad -que, en los tiempos actuales, ha tomado particular relevancia, y se considera un derecho individual de toda persona-, no implica un concepto simple.

Ante todo, se trata de un concepto construido por el sujeto, pero no se identifica con él. Es pensable un sujeto (incluso permanente) de diversos actos, sin que por ello surja la idea de la identidad del sujeto.

La identidad aparece, primeramente, como una atribución que los hombres realizan a algo o alguien que permanece. De este modo, hablamos de la misma pirámide de Kheops, aunque ella no tenga conciencia de sí misma, y no obstante su paulatino deterioro.

El problema de la propia identidad nos remite entonces al tema de la conciencia, mas ni la realidad de alguien ni su conciencia -por sí mismas- nos ofrecen el concepto de identidad; sino que, para que este concepto adquiera todo su sentido, se requiere la toma del conciencia del sujeto sobre sí mismo (autoconciencia) en forma permanente, de modo que él pueda constatar dos o más momentos de su vivir referidos a él mismo en tanto sujeto permanente o idéntico como sujeto, no obstante la variedad de sus actos y circunstancias que lo rodean.

17. La identidad social y psicológica requiere, entonces, recurrir a puntos que permitan al sujeto que busca su identidad, tener una referencia de su origen y de su permanencia en su ser social y consciente.

El derecho a la propia identidad tiene capital importancia porque otorga sentido al hombre en su temporalidad. El origen del sujeto, su permanencia y la constatación consciente de la misma, permiten la organización del sujeto y el establecimiento de una escala de valores, sociales y personales, que le da sentido de pertenencia a su vida. Porque tener sentido implica hallarse en una red de relaciones de la que se es parte. La persona, en efecto, no es un ser aislado; sino que, en su realidad y concepción, es *un ser relacional, social*.

Ni siquiera el rico concepto de *individuo* (indiviso en sí y distinto de todo otro) es suficiente para generar el concepto de identidad humana. Ésta requiere de personas, adultas y conscientes, que *toman conciencia*, a un tiempo, de su permanencia e identidad en el cambio, de su diversidad respecto de los otros y de su responsabilidad individual y social.

18. Es cierto que siempre se puede intentar superar un problema negándolo. De este modo, el culpable intentará afirmar que él no es ahora el que fue antes cuando cometió sus

crímenes y que ya no debe sentirse culpable por ellos.

¿La identidad es algo que los demás me atribuyen? ¿O es más bien una cuestión sólo de conciencia? ¿La conciencia es la mente y ésta se confunde con el cerebro? ¿Si es algo individual, qué es? ¿La identidad es sólo conciencia y existe mientras dura la conciencia? Si es algo ontológico, ¿es la entidad del alma y ésta es más que el estado consciente? ¿Es solo objeto de creencia?

El tema de la identidad es más que un concepto indiferente. El logro de la elaboración de la propia identidad hace emerger el concepto de la diversidad igualmente respetable; porque no hay un “yo” hasta tanto un “tú” no me llame, invitándome a reconocer mi identidad y su diversidad. La identidad implica una salida de sí, mediante el actuar del sujeto, pero una vuelta a sí, como conocimiento de la responsabilidad de los propios actos dada la permanencia y libertad del sujeto y mi distinción respecto de todo otro sujeto. Ser consciente de la propia identidad conlleva ocuparse de sí mismo y responder, ante sí y ante los otros, por los actos de los cuales se es causa.

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 mismo³⁰.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

-
- ¹ 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 ἔμυ as developments from a hypothetical original sense: ‘is present’, ‘is located somewhere’” (p. 394). Cfr. BENVENISTE, É. *Problemas de lingüística general*. México, Siglo XXI, 1974, p. 63-74.
- ² 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.
- ³ ARISTÓTELES *Metaphysicorum Liber III* 2, 997 b 8; 22 a 26, 30: ἄνθρωπὸν φασὶν εἶναι.
- ⁴ 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. *Les Sophistes*. Paris, Payot, 1976. RODRIGUEZ ADRADOS, F. *La democracia ateniense*. Madrid, Alianza, 1998.
- ⁵ 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 -(χρή) 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.
- ⁶ ARISTÓTELES *Metaphysicorum Liber IV*, 1005 b 19-20.
- ⁷ PLATÓN, *Teeteto*, 149a, 150b, 210b. Cfr. BILBENY, N. *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona, Península, 1998, p. 57.
- ⁸ 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).

-
- ⁹ PLATÓN. *Apología de Sócrates*. 40 a; 24 b; 27 c.
- ¹⁰ PLATÓN. *Apología de Sócrates*, 28 e.
- ¹¹ PLATÓN, *República*, 508 e; 517 c-e. JOLY, N. *Le reversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*. Paris, Vrin, 1980, p. 201.
- ¹² SÉNECA, L. *Cartas morales a Lucilio*. Carta XLI. Cfr. ELOURDUY, E. *El Estoicismo*. Madrid, Gredos, 1972, Vol. II, p. 93.
- ¹³ AURELIO, M. *Soliloquios*, Libro I, nº 15.
- ¹⁴ EPICTETO. *Manual de Epicteto*. Torino, SEI, 1925, nº 12, p. 16. Cfr. RIST, J. *La filosofía estoica*. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1995, p. 265-280.
- ¹⁵ AGUSTÍN. *Contra Academicos*: L. I, c. 8, nº 23.
- ¹⁶ AGUSTÍN. *De Vera Religione*. C. 39, nº 72. Cfr. SCIACCA, M. F. *San Agustín*. Barcelona, Miracle, 1954, p. 152.
- ¹⁷ AGUSTÍN. *De Trinitate*. L. IX, c. 3, nº 3; L. X, c. 10, nº 14.
- ¹⁸ AGUSTÍN. *De Trinitate*. L. X, c. 3, nº 5.
- ¹⁹ FABRIS, A. *Introduzione alla filosofia della religione*. Bari, Laterza, 1996, p. 52.
- ²⁰ Cfr. PAREJA, F. *La religiosidad musulmana*. Madrid, BAC, 1995, p. 47.
- ²¹ 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.
- ²² ARISTOTELES *De Anima*, III, c. V, 15.
- ²³ Cfr. DARÓS, 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.
- ²⁴ AQUINAS, Th. *S. Th.* II-II, q. 77, a. 6, ad 3.
- ²⁵ AQUINAS, *De Potentia*, q. 10, a. 4. *In I Sent.* D. II, q. I, a. 5.
- ²⁶ AQUINAS, Th. *S. Th.* I, q. 40, a. 1: "Proprietas in divinis est idem cum persona": En Dios hay identidad entre el ser propio y la persona.
- ²⁷ "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.
- ²⁸ AQUINAS Th. *In Sent.* D. III, q. IV, a.5. *S. Th.* I, q. 93, a. 7 ad 4.
- ²⁹ AQUINAS Th. *S. C. G.* IV, cap. 11: "Non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur".
- ³⁰ LÉVINAS, E. *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 93.