

RESUMEN: Sin identidad personal no es posible la vida moral y social. Sobre esta afirmación el autor analiza la idea del sí mismo o “yo”, en tanto expresión de la construcción de la identidad, desde el lenguaje utilizado para expresarla, hasta las consideraciones de la filosofía y las descripciones sociológicas posmodernas. Luego es analizada la idea de identidad corporal en diversos filósofos para terminar con una referencia a la importancia del sentimiento permanente como base de la identidad real, en el pensamiento de Rosmini. Se finaliza buscándose el sentido de la identidad psíquica y refiriéndose al monosílabo “yo”, en cuanto expresión de la identidad de la vida propia y permanente, según Rosmini.

ABSTRACT: Moral and social life is not possible without personal identity. The author analyzes, upon this sentence, the idea of “self” or “I”, as meaning of the construction of identity. The using of the language for expressing this identity is considered and also the philosophical and sociological considerations in the Posmodernity about it. The identity of body is then considered as it was thought in different philosophers. The importance of permanent feeling as the bases of real identity is presented as it was exposed by the thinking of Rosmini. The meaning of psychological identity is finally researched with reference to the monosyllabic “I”, considered as expression of own and permanent identity, according to Rosmini’s thought.

Introducción

1. El *problema* que tenemos presente en este artículo 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; 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* que sostenemos acentúa la *importancia del acceso a la identidad*, que se expresa mediante el monosílabo “yo”. Sin ella, en efecto, nadie es persona plenamente humana, ni puede lograr una personalidad, ni ser responsable de sus actos. La posesión de una identidad es la base para todas las posibilidades posteriores y para todos los derechos de la persona (1). De hecho, el “documento de identidad”, en la 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 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.

2. Según nuestra tesis, 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 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 resume esta tradición cuando en *La metafísica de las costumbres*, llama persona, en el sentido social y jurídico, a un sujeto (y como tal, permanente) cuyas acciones son 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.

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.

Sostendremos nuestra tesis indicando, en primer lugar, que el recurso lingüístico es necesario, pero no suficiente para resaltar la importancia del logro de la identidad propia. Luego sostendremos que las afirmaciones filosóficas modernas y posmodernas no han acentuado esta importancia, por lo que el sentido moral de las personas es calificado más bien externa y sociológicamente que filosóficamente. Finalmente expondremos 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”. Sin estos elementos la concepción filosófica de la identidad y responsabilidad moral carece de sustento.

El “yo” en tanto expresión de la construcción lingüística de la identidad.

3. En nuestra tesis sostenemos que el lenguaje es *una exigencia necesaria pero insuficiente* para la construcción de la identidad personal.

Es posible suponer 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, a su vez, el niño -que nace en una comunidad con un lenguaje- halla, en él, una forma de encontrar su yo: una forma de prestar atención a las acciones y al sujeto que las hace. Conocemos primeramente los objetos y solo mediante el lenguaje prestamos atención al yo, sujeto de las acciones. 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.

4. Identidad, en el griego clásico, se expresaba mediante el adjetivo y pronombre (*αὐτό*: mismo, lo mismo; *τό αὐτό* con crasis: *τ’ αὐτό*) 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 res-

pecto de su presencia anterior; 2) sea porque *es en sí*, 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 sensaciones(3). 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.

5. 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 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, que no es 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 *isos*: igual a la vista; relacionado con la raíz *id, is* de *oráo*: 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)(4). 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 búsqueda filosófica rozó la problemática de la identidad personal

6. La búsqueda del saber acerca de sí mismo no ha sido se ha sido un hecho importante de la filosofía, sino sólo indirectamente, mediante la preocupación acerca de si el ser humano podría gozar de una vida ultraterrena. Si existe una identidad personal, entonces las acciones humanas cobran importancia y pueden ser causa de méritos o castigos más allá de la muerte. ¿Qué es el sí mismo del hombre, el yo de cada uno; cuál es su *contenido permanente* más allá de los cambios que padece? ¿Tiene sustento la hipótesis filosófica de que algo del sí mismo puede *sobrevivir*, en el más allá, después de la muerte?

7. Platón, sobre todo en el Fedón, había tratado de probar la razonabilidad de esta hipótesis. La filosofía agustiniana, repensó 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*), de modo que el sujeto del conocimiento se convierte en objeto conocido por el sujeto.

El tema del *sujeto* en cuanto entidad espiritual 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 la causa y la potencia (activa o receptiva) de lo que él realiza o de lo que él padece (6).

Según esta concepción, la *identidad* fue considerada, entonces, en numerosos autores de la Edad Media como la unidad permanente o sustancial, en relación a sus con las acciones que el sujeto realiza y que lo hacen variar. En este contexto, *un sujeto humano es idéntico* por poseer la unidad de la persona, no la igualdad de todas sus partes.

8. En la concepción de Tomás de Aquino, no se daba, al animal, ninguna posibilidad de *poder reflexionar o volverse sobre sí mismo* (7): éste tenía solo la posibilidad 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 reflexión 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 él.

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” (8).

La *identidad* no surge entonces de la unidad 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, sino la *idea* con la que *atribuimos* cualidades permanentes a un ente. Por esta atribución, un ente es el mismo en nuestra consideración, aunque esta consideración está fundada 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*”.

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”. 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”.

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” (9). La identidad no se halla, pues, en la realidad de la permanencia de un sujeto; sino más bien, en la *idea* de permanencia que ese sujeto tiene de sí mismo.

11. David Hume profundizó la perspectiva de la identidad considerada exteriormente, co-

mo 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 o 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 propension*) que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad”(10).

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*.

Kant admitió 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*” (11).

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 (*Tat-handung*: un hecho palmario, originario, una acción productiva, una autogénesis) (12).

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.

14. Carlos Marx marcó una perspectiva diferente: el yo es una realidad, pero su concepción y significado es, ante todo, social.

“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” (13).

“La conciencia es, ya de antemano, un producto social” y, como la identidad no es más que la toma de conciencia de lo que uno es, se sigue como consecuencia que también *la iden-*

idad (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. El hombre 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” (14): 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.

Las descripciones filosóficas posmodernas centraron la concepción de la identidad en la imagen externa

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 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” (15). Esta identificación combina el *aborrecimiento 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 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, 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 suyas.

16. En este contexto, la tesis sostenida por Obiols (16) 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, sin confianza en sí mismo y 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 límites (17). El niño se siente en el centro de un universo que, en su narcisismo, no admite a otros, y 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 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, 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 comunicación (18).

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 la supervivencia del hombre masificado. El hombre posmoderno debe ser un "ultrahombre". "El ultrahombre debe *distinguirse* para poder constituirse" (19).

Este 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 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" (20).

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? (21)

Identidad corporal

22. En los escritos homéricos no aparece propiamente el cuerpo humano. El *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 temblaban"(22). 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, en sueños, "vino a encontrarle el alma -psique- del misero Patroclo, semejante en todo a él cuando vivía" (23).

23. Resumiendo mucho las narraciones, cabe recordar el origen de la concepción órfica del hombre, que se desarrolla en los siglos siguientes en Grecia. 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. 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 *Psiqué*), que podía considerarse dotada de tres funciones: a) la función de vivificar al cuerpo (originadora de voluptuosidad), b) la función de dar vigor y valentía (generadora de dominación, fama y ambición), y c), la función de pensar (generadora de ciencia) (24).

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 hombre (25).

Mas podría decirse que estos dos autores -y sus dos concepciones del cuerpo- marcaron el pensamiento filosófico europeo occidental, aunque sus influencias, por distintos avata-

res, 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 moralista (26). Ficino, Pico de la Mirándola, Rafael, Boticelli, 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.

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 bueno o el malo, sino el hombre en su integridad (27).

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. Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) y Paul Heinrich Dietrich, baron de Holbach (1723-1789) llevaron más lejos la imagen y la concepción del cuerpo concibiéndolo como máquina. La Mettrie afirmaba que no solo el cuerpo es una máquina muy compleja, sino que “pone en marcha sus propios mecanismos” (28). 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, tenían 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” (29).

29. Por ello cabe afirmar que 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”(30). 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 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.

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.

"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" (31).

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 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.

Importancia del sentimiento permanente como base de la identidad real, en el pensamiento de Rosmini

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 y el idealismo alemán, el sentimiento como constitutivo fundamental del ser humano. El ser humano es ante todo un sentimiento sustancial, permanente, inicialmente idéntico, aunque varíe en los términos que siente.

La vida del sentimiento es una *vida subjetiva permanente*: 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 viviente (32).

La *identidad del sujeto animal* no se puede formar más que de la *identidad del princi-*

pio 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 permanente 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)(33). En el sentimiento fundamental corpóreo se 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” (34).

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*(36).

El monosílabo “yo”, en cuanto expresión de la identidad de la vida propia y permanente, según Rosmini

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 percibe (43).

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.*

“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” (44).

Fichte, afirma Rosmini, 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’” (45).

45. Pero “¿cómo puede el alma percibir esta identidad si no se compara ella misma a sí misma?” (46).

Rosmini hace ver que este problema surge por la limitación de nuestro lenguaje al expresarnos. El “yo” expresa la identidad de: a) el alma -principio del sentimiento- operante con b) el alma afirmada, una vez que se la ha afirmado, no antes. El alma es ante todo real, un sentimiento fundamental (un sujeto que siente e intuye el ser ideal) (47). 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 o permanencia 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”(48).

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*) (49); 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 siente los objetos de sus actos de sentir; pero no hay razones para admitir que presta atención a ese sentir como suyo, porque el sentir no es un acto reflexivo. La reflexión es propio de lo que llamamos inteligencia y no mero sentimiento. Pero el animal recuerda porque tiene memoria de lo que ha sentido y puede tener presente diversos sentimientos, y apreciar el placer y huir del dolor, lo que lo acerca mucho al acto de reflexión.

El animal es ese *sentimiento fundamental, sustancial, permanente*. Ese primer sentimiento es *único y el mismo realmente*: no cambia -y, en ese sentido tiene una identidad real, una permanencia- aunque cambien las formas de lo que siente, cuando otros cuerpo 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” (50).

Por el contrario, los humanos, lograron expresar sus sentimiento -primero como interjecciones y luego en forma articulada- y ese lenguaje los llevó a prestar atención a cosas ausentes (con los vocablos abstractos) y a sí mismos como sujetos de acciones (y no solo a los objetos). Pronunciar el monosílabo “yo”, y entender lo que se dice, los llevó a una reflexión con la cual los sujetos se captaron en su identidad y construir su concepto.

“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” (51).

Concluyendo

47. Sin identidad personal no es posible la vida moral y social. Sobre esta afirmación hemos analizado la idea del “yo”, en tanto expresión de la construcción de la identidad, desde el lenguaje utilizado para expresar la identidad, llegando a la filosofía y a las descripciones sociológicas posmodernas.

La preocupación del hombre por saber quien es ha sido constante en toda la historia de la filosofía. Y, en realidad, la idea de identidad es importantísima en nuestra cultura: si no se admite la permanencia de los sujetos, no se les puede atribuir mérito ni castigo alguno. Lo que hicimos ayer no sería responsabilidad nuestra hoy.

Luego analizamos la idea de identidad corporal en diversos filósofos para terminar con una referencia a la importancia del sentimiento permanente como base de la identidad real, en el pensamiento de Rosmini. Este filósofo ha sido uno de los pocos que han otorgado importan-

cia al sentimiento en el ámbito de la filosofía. Mientras el idealismo alemán reducía al hombre a una pura razón o a una reflexión en la que se generaba el hombre, Rosmini, en el norte de Italia, combatía el idealismo y hacía anotar la importancia del sentimiento, afirmando que el hombre es un sentimiento fundamental del cuerpo propio y de la luz de la inteligencia (*essere ideale*).

Finalmente hemos buscado el sentido de la identidad psíquica, refiriéndonos al monosílabo “yo”, en cuanto expresión de la identidad de la vida propia y permanente, y en cuanto elaboración conceptual, según este filósofo italiano.

W. Daros
Amenábar 1239- 2000, Rosario
Argentina
daroswr@yahoo.es

NOTAS

- (1) No hay ninguna pena sin una ley y sin un sujeto permanente, consciente y responsable de sus actos. Sin ello tampoco es posible la vida social. Cfr. Alexy, R. *El concepto y validez del derecho*. Barcelona, Gedisa, 2004, p. 63. Nino, C. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 102.
- (2) Piaget, J. *Seis estudios de psicología*. Barcelona, Seis Barral, 1979, p. 101.
- (3) Aristóteles. *Metaphysicorum Liber II*, 993 b 24. III, 2, 997 b 8; 22 a 26, 30.
- (4) Aquinas, Th. *De Veritate*, q. 1, a. 3.
- (5) Epicteto. *Manual de Epicteto*. Torino, SEI, 1925, n° 12, p. 16. Cfr. Rist, J. *La filosofía estoica*. Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1995, p. 265-280.
- (6) Agustín. *Contra Academicos*: L. I, c. 8, n° 23. Aquinas, Th. *S. Th.* II-II, q. 77, a. 6, ad 3.
- (7) Aquinas, Th. *S. C. G.* IV, cap. 11: “Non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur”.
- (8) Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Collins, 1964. L. II, Cap. 27, p. 206.
- (9) Locke, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 9, n° 2, 3; Cap. 10, n° 2; L. II, Cap. 27, n° 10.
- (10) Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, London, Fontana Librery, 1962, Book 1, Sec. 6, n° 252.
- (11) Kant, M. *Sämtliche Werke*. Hamburg, F. Meiner, 1956-1966: *Kritik der reinen Vernunft*. Parte II, Libro II, Cap. I, n° 221, 20.
- (12) Cfr. Fichte, J. *Doctrina de la ciencia*. Bs. As., Aguilar, 1975, p. 13, nota. FICHTE, J. *El destino del hombre*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- (13) Marx, K. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Bs. As., Pasado y Presente, 1974, p. 36.
- (14) Marx, K. – Engels, F. *La ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1959, p. 30 y 48. Marx, K. “Manuscritos económico-filosóficos” en Fromm, E. *Marx y su concepto del hombre*. México, FCE, 1970, p. 127.
- (15) Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 208. Cfr. Rorty, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 272.
- (16) Cfr. Obiols, G. *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*. Bs. As., Kapelusz, 1993, p. 56-57.
- (17) Cfr. Obiols, G. Op. cit. , p. 69.
- (18) Vattino, G. *La fine della modernità*. Milano, Garzanti, 1985. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Planeta-Di Agostini, 1994, p. 45-46.
- (19) 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. 304.

- (20) Vattimo, G. *Al di lá del soggetto. Nietzsche, Heidegger, e l'ermeneutica*. Milán, Feltrinelli, 1981. *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós, 1989, 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.
- (21) Cfr. Ianni, O. *La sociedad global*. México, Siglo XXI, 1998. Corman, L. *Narcisismo y frustración de amor*. Barcelona, 1995, p. 49.
- (22) Cfr. Snell, B. *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Razón y Fe, 1965, p. 22.
- (23) Homero. *Iliada*. 13, 103.
- (24) Platón, *República*, 580e-581e.
- (25) Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, VII, 4, 148 a, 20-30.
- (26) Cfr. Dresden, S. *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Guadarrama, 1980, p. 14.
- (27) Tresmontant, C. *Essai sur la pensée hebraïque*. Paris, Cerf, 1953, p. 53.
- (28) 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.
- (29) La Mettrie. *El hombre máquina*. O. C., p. 102. Cfr. Holbach. *Sistema de la Naturaleza*. La Habana, Ciencias Sociales, 1989, p. 25.
- (30) Lipovetsky, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 36.
- (31) 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.
- (32) Rosmini, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954, n° 307. Del Degan, G. "Soggetto e oggetto nella metafisica rosminiana" en *Rivista Rosminiana*, 1960, n. 3, p. 201.
- (33) Rosmini, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. O. C., n° 307 nota 2.
- (34) Rosmini, A. *Antropología 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..
- (35) Rosmini, A. *Antropología in servizio della scienza morale*. Milano, Bocca, 1954, n. 197.
- (36) Rhode, E. *Psique*. Barcelona, labor, 1973, Vol. I, p. 23.
- (37) Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, FCE, 1977, p. 78, 82.
- (38) Rohde, E. *Psique*. O. C., p. 169.
- (39) Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. O. C., p. 80.
- (40) Platón, *Fedón*, 66 d.
- (41) Platón, *Fedón*, 66 d.
- (42) Aristóteles. *De anima*, II, Cap. 2, 412 b,
- (43) Aristóteles. *De anima*, II, Cap. 2, 412 b,
- (44) Rosmini, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 65.
- (45) Rosmini, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 73.
- (46) 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.
- (47) Piemontese, F. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milano, Marzorati, 1966. Piemontesi, F. "Idealismo e Realismo in una prospettiva ontologica" in *Giornale di Metafisica*, 1959, III, 329-341.
- (48) Rosmini, A. *Psicología*. O. C., Vol. I, n° 79.
- (49) Rosmini, A. *Antropología*. O. C., n° 794. Cole, J. "On Being Faceless: Selfhood and Facial Embodiment" en *Journal of Consciousness Studies*, 1997, 4, n° 5/6, pp. 467-484.
- (50) Rosmini, A. *Antropología*. O. C., n° 796.
- (51) Rosmini, A. *Antropología*. O. C., n° 809. 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.

