

# El largo adiós a la identidad personal\*

REMO BODEI

Scuola Normale Superiore, Pisa

1. Desde hace casi tres siglos —a partir de la publicación del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke— el problema de la identidad personal parece obsesionar a la filosofía occidental. Una vez perdido el punto arquimediano del alma como sustancia simple e inmortal, que levanta a todo hombre de este «valle de lágrimas» a la vida eterna, se vuelve necesario elaborar estrategias nuevas y más creíbles para fundar la continuidad en el tiempo del individuo y para establecer la imputabilidad jurídico-moral de las acciones de un determinado sujeto. Así, se inauguran una serie de movimientos teóricos tendentes a: 1) reformular sobre otras bases el principio de la identidad personal; 2) demostrar la inconsistencia de dicho principio; 3) cambiarlo por otros criterios.

En el primer caso se trata, en general, de una familia de soluciones relacionales, que sustituyen por un sistema de relaciones y tramas posibles el soporte sustancial de la identidad, único y, como quiera que sea, ya dado (esto es, presente al menos de manera potencial: de donde la idea misma del «educar», del latín *e-ducere*, sacar o desarrollar todo lo que está latente en el individuo). Este tronco de soluciones se bifurca de nuevo: en una rama, sustancialmente anglosajona —que se inaugura con las posiciones clásicas de Locke y de Hume y que llega hoy hasta Erving Goffman o a Daniel Dennett—, donde la identidad personal se convierte en un sistema abierto de relaciones, rectificable y problemático; en una rama, sustancialmente alemana —que parte de Kant y de Fichte y llega hoy hasta Dieter Henrich—, que busca identificar la cuestión de la identidad personal con la de la «autoconciencia» (*Selbstbewusstsein*), la cual apunta idealmente a reunirse consigo misma en el círculo tautológico del «Yo = Yo». El proceso de repliegue sobre sí misma de la autoconciencia sustituye así la evidencia atómica del *ego cogito* cartesiano y justifica cualquier conocimiento ulterior.

En el segundo caso, se trata de tomar nota del fracaso de cualquier estrategia, fundante o relacional, del problema de la identidad, de renunciar a la soberanía del yo y reconocerle a la *persona* su carácter etimológico de máscara, de encarnación provisional de un sujeto anónimo e impersonal, de una alteridad absoluta con respecto a cada uno o, lo que es lo mismo, de una identidad

---

\* Versión castellana de Corina Yturbe.

insondable. La cultura moderna, de Schopenhauer a Lacan —pasando por el Rimbaud de la carta a George Izambard del 13 de mayo de 1871, para quien *Je est un autre*, el Nietzsche que le atribuía al cuerpo la «gran razón» y al individuo la naturaleza de «dividuo», el Freud teórico antes del inconsciente y después del *Es* como «país extranjero interno» o el Jung de los «arquetipos»—, ha difundido ampliamente estas concepciones. Dejando para un momento ulterior el tratamiento de las ideas de Schopenhauer, aquí me limito a recordar, como síntomas de un síndrome más complejo, dos afirmaciones: la del Schelling tardío, que contrapone al *ego cogito* cartesiano el *Es denkt*, como presencia de algo que no es «yo» (*Ich*, pronombre de la primera persona del singular: sujeto, conciencia de sí, individualidad), sino, precisamente, *Es* (pronombre neutro de la tercera persona del singular, que se refiere a un 'algo' no identificable que piensa en nosotros y por nosotros); la de Lacan, repetida en diversas formulaciones, pero resumida de manera eficaz en las palabras *Je pense où je ne suis pas, je suis où je ne pense pas* («Yo pienso donde no estoy, soy donde no pienso»).

En el tercero y último caso, el criterio de la identidad personal es abandonado de manera completa y radical y sustituido por otra cosa. Como ejemplo eminente me refiero a Derek Parfit y a su «relación R».

2. Cualquiera que sea la solución seguida, surge la sospecha de que todo este torbellino de discursos sobre la identidad —primero en el esfuerzo por justificarla, después por destruirla o demostrar su escaso significado— remite a otros problemas, algunos de los cuales tienen raíces remotas. A costa de esquematizarlos de manera brutal y de limitarme por ahora únicamente a las implicaciones ético-políticas, quisiera asociar cada una de las tres fases que estoy por exponer a exigencias históricas y culturales específicas. Así, el primer pasaje, a través de Locke, del alma-sustancia eterna a la identidad personal en el tiempo, corresponde funcionalmente a la constitución de la libertad del individuo —fruto, también, de la acumulación ininterrumpida de su trabajo— frente a los poderes de la estructura del estado absolutista y de casta, como se exponen en el *Segundo tratado sobre el gobierno*. Para simplificar y con toda la cautela con la que debería usarse la fórmula: la identidad lockeana es paralela al «individualismo propietario», establece los criterios de la pertenencia del Sí a sí mismo (así como buscará hacerlo el idealismo alemán, en los límites más estrechos de la dialéctica intersubjetiva del «reconocimiento» o *Anerkennung*). El rechazo neto de tal pertenencia esconde, por el contrario, el hecho de que, cuando en las sociedades de masa se habla tanto de identidad personal, es justo porque estamos desprovistos de ella en sentido fuerte, porque —en términos adornianos— «en muchos hombres es ya una desvergüenza escucharlos decir: yo». <sup>1</sup> Es decir, cada uno asiste a la restricción drástica de las esferas propias de autonomía: su «estancamiento psicológico» (o *l'arrière-boutique* de la interioridad protectora del

mundo externo, donde desde Montaigne, el individuo amaba retirarse) se transforma luego en «gran almacén» de la conciencia manipulada.<sup>2</sup> Tal deterioro de la identidad personal es denunciado por el predominio de la alteridad sobre ésta, por la presencia en el yo de una voz imperiosa que le es extraña y lo domina, de tal modo que cada uno de nosotros —más que pensar o actuar— es pensado o actuado. En nuestro siglo, y sobre todo en los últimos decenios, se ha llegado finalmente de diversos modos a desdramatizar la cuestión de la identidad personal, ya sea mostrando que su consecución no es esencial para el ser humano (las culturas orientales apuntarían directamente al *selfless man*), ya sea bajando o achatando completamente el umbral del conflicto entre las varias instancias psíquicas o los varios «yo», ya sea diciendo claramente que «lo que importa no es la identidad».

3. Antes de llegar a Locke, es oportuno señalar cómo, a espaldas de todas estas soluciones hay un escenario más antiguo, que ha condicionado en secreto los debates modernos: el que opuso a los Padres de la Iglesia, y en particular a Agustín, al gnosticismo. Las sectas del siglo II ligadas a esta corriente espiritual sostenían la teoría según la cual el alma del hombre, su «sí ontológico» de origen divino, exiliado en la oscura cárcel del mundo, se despertaría con el recuerdo de su naturaleza e iría a la búsqueda de sí mismo. Encontrar el Sí —comparado con una «chispa», con un «pez grande y bueno que el pescador conserva después de haber tirado los peces pequeños» o con una «perla»— conduce al Reino de los cielos.<sup>3</sup>

Un espléndido texto, religioso y poético al mismo tiempo, puede explicar el sentido de la posición gnóstica. Se trata del *Canto de la perla*, en las *Acta Thomae*, 108-113, donde se describe el abandono por parte del individuo de la Casa del Padre y de sus bondades para iniciar el viaje y las peregrinaciones de la vida. Al nacer se está privando del esplendor de la propia condición, de la túnica dorada. Pero no se llega al mundo sin nada: se trae un símbolo, una «señal de acuerdo» para después ser reconocido y alcanzado en la vida por un mensaje, que debe coincidir con el primero como las dos partes de la misma moneda rota:

Porque no olvides,  
una señal de acuerdo conmigo acordaron,  
imprimiéndola en la mente y en el corazón,  
y dijeron: si, cuando hayas bajado a Egipto,  
obtienes la perla, la única,  
que yace en las profundidades,  
asediada por la serpiente que todo lo envuelve,  
de nuevo llevarás la túnica enjoyada  
y el manto en el cual reposa tu forma.

La «perla» que debe conquistarse es el propio yo, el sí mismo, que corre el riesgo de perderse en el país de Egipto, alegoría del pecado que separa a los hombres de sus orígenes y los hace olvidar su propia dignidad y su propia misión. Por no parecer distintos de los malvados, se acaba por volverse como ellos. Pero, cuando uno ya se ha vuelto esclavo de esta vida, he aquí que llega la ayuda del mensaje de la casa del Padre, a través de una carta, cuyas palabras son:

Álzate y despierta de los cepos del sueño;  
escucha la palabra  
que para ti hemos escrito,  
recuerda que eres hijo de rey.  
Mírate: has puesto tu cabeza bajo un yugo de esclavitud.  
¡Acuérdate de la túnica bordada de oro!  
¡de la perla por la que descendiste a Egipto!

En términos platónicos, inicia el proceso de *anamnesis*, de búsqueda y de rememoración que llevará a la conversión o *metanoia* y al retorno hacia la patria recordada en su esplendor. Llegados a la meta, que era también el origen, después de haber olvidado por largo tiempo «el esplendor del tiempo pasado»:

De pronto vi la túnica  
y me pareció que de mí fuese el espejo,  
y todo, entero en ella me descubrí,  
y gracias a ella me conocí  
y me vi a mí mismo.<sup>4</sup>

Así, mientras los gnósticos sólo se buscaban a sí mismos (tan es cierto que adoraban a Narciso como a una divinidad y que algunos estudiosos los consideran precursores del narcisismo moderno), al diferenciarse de ellos, Agustín elabora una línea original, que guía durante siglos los recorridos de la individualidad occidental. Buscarse a sí mismo significa para él —de manera conjunta e indisoluble— buscar a Dios, supuesto que Dios es *interior intimo meo*, más íntimo a mí mismo que cuanto lo sea yo a mí mismo (*Confesiones*, III, 6, 11). Pero, aun si me supera inmensamente y no pudiendo yo coincidir con Él, Dios constituye mi núcleo más interno, la raíz profunda y oculta de mi identidad personal. Por ello, paradójicamente, mientras más me hundo en mí mismo, más me elevo a Él.

La posición de Agustín de encontrar a Dios como más íntimo a sí que sí mismo resulta diametralmente opuesta a la de los gnósticos y a toda forma de exclusión absoluta y recíproca entre yo y Dios: «¡Quítate las manos de encima! Busca construirte a ti mismo y construirás una ruina» (*Sermones*, CLXIX, 11).

La separación entre los habitantes de la Ciudad de Dios y los de la Ciudad terrenal se justifica, justamente, por el hecho de que los primeros aman a Dios hasta el punto de despreciarse a sí mismos y los segundos se aman a sí mismos hasta el punto de despreiciar a Dios (cf. *De civitate Dei*, XIV, 28). No sorprende —considerando la fuente común agustiniana de Janson, de Pascal y de los filósofos de Port-Royal— que todos se lanzaran contra el *moi haïssable*, hasta el punto de que, según su primer biógrafo, el *feu Monsieur Pascal* aconsejaba evitar el pronombre *je*.

4. Es sólo en la Edad Moderna, al romperse este nexo sustancial entre el yo y Dios, cuando las dificultades ligadas a la comprensión de la identidad personal se agudizan y surge la necesidad de una legitimación de ésta completamente distinta. La continuidad de nosotros mismos en esta vida y en la futura ya no parece estar garantizada. Domina —justo a partir de la filosofía aparentemente serena de Locke— el miedo a la caducidad y al olvido de sí. Se experimenta la posible pérdida de la identidad a partir de la labilidad y desaparición de nuestras ideas:

De esta manera es como las ideas de nuestra juventud mueren, al igual que nuestros hijos, antes que nosotros: y en esto, nuestra mente se asemeja a aquellos sepulcros en los que podemos ver, según nos vamos acercando, que aunque el bronce y el mármol permanezcan, las inscripciones han sido borradas por el tiempo y las imágenes desgastadas. Pues también las imágenes grabadas en nuestra mente han sido dibujadas con colores que se desvanecen, y si no se repasan de vez en cuando, se enturbian y borran.<sup>5</sup>

Locke busca sustituir la fundamentación 'vertical' de la identidad sobre el alma por una fundamentación 'horizontal' en el eje del hilo de la memoria. La identidad, en efecto, no depende de la materia o del cuerpo (cf. *Essay*, II, XXVII, 4) y la conciencia no puede desaparecer si al organismo se le corta un dedo meñique (*ibíd.*, II, XXVII, 20). Pero ni siquiera depende de la memoria en sí, puesto que Locke sabe perfectamente que, por lo que se refiere a las acciones, el olvido rompe e interrumpe el hilo de nuestra memoria: «en ningún momento de nuestra vida tenemos ante nuestra vista todo el curso de nuestras acciones pasadas» (*ibíd.*, II, XXVII, 12).

¿En qué consiste, entonces, la identidad personal? Es la conciencia actual de un hilo de continuidad entre dos o más acontecimientos seriales, no la visión global de un pasado que continúa en el presente (cf. *ibíd.*, II, XXVII, 12). De ahí se sigue que la identidad personal no llega más allá del punto al que llega esta conciencia. Si, por hipótesis, dos individuos separados en el tiempo por siglos o milenios, pudieran enlazar entre sí recuerdos en el interior de una sola conciencia, serían la misma persona: «Esto puede mostrarnos en qué es en lo

que consiste la identidad personal: no en la identidad de las sustancias, sino [...] en la identidad del tener conciencia, por lo que si Sócrates, y el actual alcalde de Queindorouth, coinciden en esa misma identidad, son la misma persona» (*ibíd.*, II, XXVII, 21). O, de nuevo: «Si yo hubiese tenido la misma conciencia de haber visto el Arca y el diluvio de Noé, la misma conciencia que tengo de haber presenciado la inundación del Támesis el pasado invierno [...] no podría poner en duda que yo [...] que vi la inundación del río Támesis el pasado invierno, y que contemplé la inundación del Diluvio Universal, soy el mismo sí mismo ahora» (*ibíd.*, II, XXVII, 18).

Sin embargo, el opuesto también vale: si el mismo individuo corpóreo —a causa, supongamos, de una amnesia— no logra conjuntar su existencia presente con la pasada, si el mismo hombre tiene «distintas conciencias incomunicables, en momentos diferentes, no existe duda de que un mismo hombre sería diferentes personas en distintos momentos» (*ibíd.*, II, XXVII, 22).

5. La dificultad de la posición de Locke es que —si el hilo de la memoria consciente se rompe— no se entiende cómo es que alguien, volviéndolo a encontrar, puede volver a ser sí mismo; a menos que se admita una identidad latente, y por tanto un sustrato, o sea propiamente una sustancia, que está debajo de todas las interrupciones e intermitencias. La objeción del obispo Butler según la cual la conciencia de la identidad personal presupone la identidad personal, sigue siendo decisiva.

Para salir de este círculo vicioso, reconociendo con todo la oscuridad del problema, Hume intenta desplazar su investigación. Abandona el hilo de la memoria y del conocimiento y lo sustituye por el «haz» de las percepciones actuales, no sin antes haberle quitado a la cuestión de la identidad personal su presunta evidencia:

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad.<sup>6</sup>

Es bien sabido que para él «la identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia» (*Treatise*, VI, 4, trad. esp., cit., vol. I, p. 408). Sin embargo, ello significa que el individuo no posee una identidad sustancial y que nos referimos a ella sólo en tanto que coincide con un sistema de relaciones y no existe, por tanto, un núcleo duro del yo:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una y otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca

puedo atrapar a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en su sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo [*ibíd.*, trad. esp., cit., pp. 399-400].

Existe, además, una «interrupción» frecuente de la continuidad de nuestras sensaciones, pasiones, voliciones y pensamientos, que buscamos enmascarar recurriendo a ficciones, tales como «alma», «yo» o «sustancia», y falta toda unidad o factor de coagulación estable de la conciencia:

Un pensamiento sigue a otro, y es seguido por un tercero que le obliga a su vez a desaparecer. A este respecto, no puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su propia identidad [*ibíd.*, trad. esp., cit., pp. 411-412].

Desde esta perspectiva, la unidad actual de la memoria consciente lockeana ya no está garantizada y el obstáculo del olvido se vuelve casi insuperable:

¡De qué pocas acciones pasadas seguimos teniendo memoria, realmente! ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de *enero* de 1715, el 11 de *marzo* de 1719 y el 3 de *agosto* de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea ya la misma persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal? Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no *produce* propiamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones. Aquéllos que sostienen que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria [*ibíd.*, trad. esp., cit., pp. 412-413].

Además de ser el nombre que nosotros le atribuimos a sistemas de relaciones continuamente reformulados, la «identidad», en tanto que ficticia, no constituye un sistema compacto de permanencias. Las relaciones siempre son establecidas y reconstruidas utilizando, cada vez, materiales y criterios heterogéneos, con base en ideas, proyectos y pasiones del momento.

6. En términos generales, estas ideas de Hume expuestas en el *Treatise* son bastante conocidas, mientras que —hasta donde yo sé— no se ha reflexionado lo suficiente, o tal vez nunca, sobre sus premisas y consecuencias en otras obras y en otros campos de su filosofía. La renuncia humana a la sustancialidad del alma, también destruye simultáneamente, en efecto, el presupuesto de su eternidad. Siendo esa que llamamos «alma», más una federación republicana de almas o un haz variable de percepciones, falta el elemento metafísico de la simplicidad sencilla que le aseguraba la duración eterna. En efecto, lo que es compuesto se disuelve en sus elementos, mientras que sólo aquello que es simple permanece inmutable.

Además de las implicaciones que pueden extraerse de esta posición en el plano religioso (y que Hume extraerá en parte en la *Historia natural de la religión*, en los *Diálogos sobre religión natural* y en los ensayos *La inmortalidad del alma* y *Del suicidio*), la deducción más relevante para nosotros es que el tiempo de la caducidad y del olvido de todas las cosas ya no está equilibrado por la eternidad y por la idea de la memoria divina en la que nada se pierde. A propósito de esto, resulta particularmente indicativo el ensayo (póstumo) *Del suicidio*, donde se sostiene la plena licitud de este acto, cuando ya no se tienen ganas de disfrutar el tiempo de la propia existencia:

¿Qué significa, entonces, la opinión de que el hombre, el cual cansado de la vida y perseguido por el dolor y la miseria, venza con valor los terrores naturales de la muerte y prepare su escape de esta escena cruel?; ¿que tal hombre, digo, haya incurrido en la indignación del creador por inmiscuirse en la obra de la providencia y turbado el orden del universo? Afirmar esto es afirmar lo falso; la vida de los hombres está sujeta a las mismas leyes que la vida de todos los otros animales; y todas ellas están sujetas a las leyes generales de la materia y del movimiento. La caída de una torre o la infusión de un veneno, destruyen a un hombre como a la más mezquina criatura; una inundación acaba indistintamente con todo lo que se encuentre al alcance de su furia.<sup>7</sup>

Contra la visión teológica de lo sagrado de la vida, basada en el argumento de que ésta no me pertenece, sino que me fue dada por Dios sólo en usufructo, Hume establece claramente que aquello que verdaderamente 'importa', en el caso de la identidad personal, es la licitud de disponer de ella, de construirse o destruirse a sí mismo con base en la propia elección meditada. Nada más antagónico que esta posición, no sólo frente a la de Agustín, sino también a las ideas de indisponibilidad de la vida humana por parte del individuo elaboradas en estos últimos años en el curso de los debates sobre la eutanasia y el suicidio mismo.

Según Hume no se viola ninguna ley moral cuando se asume, eventualmente, la grave decisión del suicidio:

[...] para el universo, la vida de un hombre no es más importante que la de una ostra. Y aun si fuese tan importante, el orden de la naturaleza humana la ha sometido a la prudencia humana, y nos ha reducido a una necesidad de tomar decisiones en cada circunstancia. Si disponer de la vida humana fuese una prerrogativa peculiar del Omnipotente, al punto de que disponer de la propia vida fuese para los hombres una usurpación de sus derechos, sería igualmente criminal salvar o preservar la vida que buscar su destrucción. Si evito una piedra que está a punto de caermme sobre la cabeza, trastorno el curso de la naturaleza e invado el dominio peculiar del Omnipotente, prolongando mi vida más allá del período que, con base en las leyes generales de la materia y del movimiento, le había asignado. Un pelo, una mosca, un insecto puede destruir este poderoso ser, cuya vida es tan importante. ¿Es absurdo suponer que la prudencia humana puede disponer legítimamente de aquello que depende de causas tan insignificantes? No sería un delito para mí desviar el Nilo o el Danubio de su curso, si fuese capaz de hacerlo. ¿Es, entonces, criminal desviar de sus canales naturales algunas onzas de sangre? [*Of Suicide*, p. 301].

7. En seguida después de Hume, en el período comprendido entre Kant y Schopenhauer, la cultura filosófica conoció una de las fases más intensas y fecundas de elaboración del tema de la identidad personal, ligado, sin embargo, de manera estrecha y casi inextricable, al de la autoconciencia y fundamentación del saber.

Sin embargo, después de haber conquistado un papel teórico determinante en el intento de fundamentar la autonomía de la autoconciencia y la estructura del conocer, semejante proyecto epocal concluye, en el arco de pocos decenios, en un fracaso reconocido, cuando se demuestra la imposibilidad de saldar completamente el círculo de la identidad de la conciencia consigo mismo y de legitimar de manera inequívoca un conocimiento sistemático cerrado. Del primado de la identidad personal en tanto que *Selbstbewusstsein* se pasa, por decirlo así, al de una Alteridad personal instalada en el yo mismo.

Pero sigamos brevemente esta parábola, o mejor, esta dramaturgia conceptual. Ya en Kant el Yo es sólo el «vehículo» (*Vehikel*) de todos los juicios del intelecto (*Kritik der reinen Vernunft*, A 348; B 406), un medio que conduce a un saber incapaz de convertirse en conocimiento. Sé que yo soy, pero no sé cómo soy. Y así, aquello que parece ser lo más nuestro, la presunta base rocosa de nuestra identidad, acaba teóricamente por no pertenecernos. El famoso «yo pienso» que debería acompañar todas mis representaciones es una *x* vacía de contenido.

Al no lograr abarcar nuestra identidad en el «yo pienso», nos vemos obligados a enredarnos en un «círculo perpetuo», a perseguirnos a nosotros mismos en un círculo. No puede escaparse de este callejón sin salida más que de dos maneras: o identificando el núcleo desconocido de la identidad en el proceso genético que conduce al 'Yo = Yo' y que después lo pone como principio

lógico (y es el camino seguido por Fichte en las diferentes redacciones de la *Doctrina de la ciencia*) o negando la practicabilidad de esta solución (y es la solución a la cual, por vías completamente distintas, llegarán Hegel y Schopenhauer). En Hegel —a quien sólo podemos aludir aquí— la identidad personal, el yo o la autoconciencia no son solamente un dato, sino una conquista ininterrumpida en el cuadro fenomenológico de la dimensión intersubjetiva de la «lucha por el reconocimiento» y en el cuadro de la totalidad sistemática de su desarrollo a través de contradicciones que siempre resurgen de puntos de equilibrio provisionales. Por otra parte, Hegel está en contra del concepto romántico de originalidad, de la vanidad que envanece al Yo y de la identidad personal como signo de unicidad e irrepetibilidad (como lo será, de manera más acentuada, en Stirner o en Kierkegaard): «La suprema originalidad [se logra ahí donde] el sujeto desaparece completamente».<sup>8</sup>

8. Con Schopenhauer ya no se tiene la sublimación del yo en aquello que constituye su sustancia, en el «espíritu universal» (definido por Hegel como «el trabajo del género humano» a lo largo de todas las generaciones). En Schopenhauer, en aquello que debería constituir el núcleo del yo, en la interioridad de la conciencia de sí, en lo que creíamos ser el hogar de la identidad, se encuentra justamente el absoluto «no-yo». De hecho, apenas «bajamos en nosotros mismos, dirigiendo la conciencia hacia nuestro interior, queremos hacernos conscientes de nosotros plenamente, nos perdemos en un pozo sin fondo, similar a una esfera cóncava de vidrio de cuyo vacío habla una voz, de la que no es posible encontrar una causa en la esfera; y mientras intentamos apresarnos a nosotros mismos, estremecidos, no atrapamos más que un fantasma».<sup>9</sup> En el centro del sujeto, ahí donde tendría que dominar nuestra conciencia cristalina o (con el lenguaje de Shakespeare retomado por Rorty) *our glassy essence*,<sup>10</sup> no hay identidad, patria del individuo, sino un lugar deshabitado, un hablante vacío que en su estupor vítreo custodia la voz de un Otro.

El *principium individuationis* se acaba en el espacio, tiempo y causa, en la «forma del fenómeno» (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, vol. I/1, p. 318). La identidad personal es criatura de los caprichos insondables de la «Voluntad de vivir», que esta última «traza por jugar sobre el pliego infinito del espacio y del tiempo, dejándola durar un momento apenas perceptible frente a la inmensidad de aquéllos, cancelándola después para dar paso a otros» (*ibíd.*, vol. I/2, pp. 402-403). El único sujeto anónimo e independiente es, justamente, la «Voluntad de vivir». Por nuestra cuenta, la mayor parte de nuestra existencia transcurre así en un estado de ignorancia turbia: si pensamos sobre nuestra vida no sabemos mucho más «que de una novela leída una sola vez hace ya mucho tiempo».<sup>11</sup>

Tras la posición de Schopenhauer (quien introdujo en el Occidente moderno las filosofías indias y chinas) se plantea un problema más vasto: ¿por qué

nos interesa la identidad, mientras que a los orientales (o, mejor, a los budistas en particular) parece no interesarles del todo y hacen todo por cancelar el *principium individuationis*?<sup>12</sup>

9. En nuestro siglo, el debate sobre la identidad ha cambiado tácticas y utilizado vías teóricas distintas, pero no las líneas estratégicas fundamentales, las cuales permanecen inmutables (todas menos la última, indicada aquí como *c*). Éstas consisten en: *a*) defender la idea de identidad personal de otros modos, quizá paradójicos; *b*) resolverla en un sistema de relaciones aún más abiertas y menos vinculantes que aquéllas elaboradas en el pasado; *c*) negar resueltamente su importancia. Entre las muchas posiciones analizables, elijo tres que se distinguen por su carácter ejemplar: 1) la búsqueda de la identidad personal en forma negativa, en su ausencia o en la perspectiva de su destrucción misma (Heidegger); 2) la transformación de la identidad en una pura relación reformulable en todo momento, con la explícita renuncia a toda pretensión tanto de sustancialidad como de sistematicidad circular (Erwin Goffman); 3) la demostración —ésta sí nueva— de por qué *Identity does not matter* (Derek Parfit).

Si se vincula el concepto de *Man* o de «Se»<sup>13</sup> como la protesta ambigua y desesperada de la individualidad, del «sí-Mismo» auténtico que no se resigna a marchitarse en la esfera del anonimato, puede asociarse a Heidegger con la primera posición.<sup>14</sup> En efecto, Heidegger busca la autenticidad no sólo en el «ser-para-la-muerte», en el *ekstasis* temporal que proyecta al individuo hacia su fin, sino también en la *Ruf*, en la «vocación». Con ella la conciencia despierta al «sí-Mismo» de cada uno de su pérdida de Sí: «La vocación no resulta nunca, en realidad, ni planeada, ni preparada, ni deliberadamente hecha *por nosotros mismos*. Voca “algo”, sin que se le espere y hasta controla la propia voluntad. Por otra parte no viene la vocación, sin duda alguna, de otro que sea conmigo en el mundo. La vocación viene *de mí* y sin embargo *sobre mí*» (*El ser y el tiempo*, parte I, sección II, cap. II, § 57, trad. esp., p. 299). Esta voz (que no retumba schopenhauerianamente en la esfera cóncava de vidrio, sino en el silencio) no pertenece a otro ser que no sea el «poseedor», como el Dios agustiniano o la «Voluntad de vivir» de Schopenhauer. Es el *Dasein* (para simplificar: el hombre) que se llama a sí mismo de manera desarticulada, sin palabras, a través del tono emotivo de la angustia: «Quién es el vocador no resulta determinable “mundanamente” por medio de *nada*. Es el “ser ahí” en su inhospitabilidad, original y yecto “ser en el mundo” como “no en su casa”, el nudo hecho de “que” se es en la nada del mundo» (*ibíd.*, trad. esp., p. 301).

10. La segunda posición se relaciona sobre todo con el nombre de Goffman, con quien se sale definitivamente del contexto heideggeriano-sartriano de la «identidad alterada» (que ha marcado no sólo a Laing, Esterson y Fanon, sino

también a Jon Elster),<sup>15</sup> el cual presupone conquistar o lograr alguna forma de autenticidad. Con Goffman se entra directamente y sin ningún residuo de nostalgia en el mundo 'hiper-humano' de lo ficticio, ahí donde no existe ningún criterio para diferenciar lo auténtico de lo no-auténtico. Aunque en el caso de la identidad personal, sin embargo, lo ficticio no coincide con lo falso: caído nietzscheanamente el «mundo verdadero», cae, en efecto, también el falso.

Goffman procede a la construcción siempre renovada de la identidad, no a desenredarla. En él, la identidad es, paradójicamente, el resultado de las des-identificaciones y contrastes, de la toma de distancia y la no-coincidencia con cualquier papel. Es un efecto dramático de auto-representación del *Self*, un hacer creer algo en el juego o en la relación de interacción, en el contexto de relaciones «cara a cara» o plurales, focalizadas o no focalizadas, monofocales o «plurifocales» (como son las *parties*). Se tienen, en consecuencia, tantos *Selves* como interacciones hay.

El sujeto es un actor, una serie de máscaras sin cara, de vestidos sin una «percha» auténtica de donde colgarlos. Es justo en los obstáculos a una relación fluida de identificación, en pequeños episodios de la vida cotidiana, donde se manifiesta la identidad como alejamiento o identificación con respecto al papel que aquí se espera de nosotros. Cuando sentimos embarazo o vergüenza nos vemos reenviados a la imagen que teníamos de nosotros como un todo que debería permanecer coherente consigo mismo en el tiempo y conservarse igual a sí mismo en el variar de las situaciones (recuérdese, sin embargo, a propósito de esto, la deuda que Goffman contrajo no sólo con el Sartre de *El ser y la nada*, sino también con el de *Las emociones*).

Las reglas del juego son las que constituyen la identidad. Con ello, se vuelven discutibles la postura holística de Durkheim o el funcionalismo de Talcott Parsons. El elemento teórico determinante ya no está constituido ni por la *moule sociale* (el «molde social») o por la *contrainte sociale* («constricción social»), sino más bien por la relación social en la que los individuos son parte del juego y están continuamente en juego. Existen procesos correctivos de toma de distancia del papel:

Las modas del vestido proporcionan un ejemplo sistemático para un análisis que utiliza una versión amplia del papel, e ilustran de qué manera el fenómeno de la distancia del papel requiere la adopción de una perspectiva. Los jóvenes psiquiatras que en los hospitales psiquiátricos simpatizan con la situación del paciente expresan algún tipo de distancia de su papel médico administrativo usando camisas abiertas sin corbata, igual que los socialistas en sus cargos legislativos. Las camareras dispuestas a usar un uniforme, pero no a esconder la cabellera en una cofia, proporcionan un ejemplo particular, rechazando en parte su oficio en favor de su feminidad.<sup>16</sup>

La identidad es relacional por completo o, como dice Goffman, en otro contexto, se le podría comparar con una figura del ajedrez, que no obstante no siempre está satisfecha con su papel:

El ajedrez tiene su rey y su reina, sus caballos y sus peones, su espacio, su geometría propia, sus propias leyes de movimiento, sus propias exigencias y su propia meta final. La reina no es una reina, pero tampoco es un pedazo de madera o de marfil. Es una entidad en la partida, definida por el movimiento que el juego le permite. La partida es el contexto en el cual la reina es lo que es. Este contexto no es el del mundo real o el de la vida ordinaria. El juego es un pequeño cosmos por cuenta propia.<sup>17</sup>

Truncada la relación con el tiempo (dado que existen tantas identidades como contextos de interacción) también cae la solución lockeana de transformar la sustancia 'vertical' en eje temporal de la memoria y de la conciencia. Y con ella, cae también el problema del olvido. Por ello, según Goffman, el *Self* «nace virtualmente de la nada».

11. La tercera y última posición de la que me ocuparé es la «reduccionista» de Derek Parfit, para quien, precisamente, la identidad «no es lo que importa». Ésta sólo interesa como medio para un fin, que es mi continuidad psicológica futura en cualquier forma (y no sólo como persona física, sino también, pongamos, como recuerdo incorporado en la memoria de otros). Parfit prueba y presenta el ya no preocuparse por la identidad ya sea como salida de la angustia de la muerte y del centramiento egoísta que ésa comporta de manera inevitable, ya sea como crecimiento paralelo de la solidaridad con los otros: «Si dejamos de creer que lo que importa es nuestra identidad, esto puede influir sobre algunas de nuestras emociones, tales como nuestra actitud frente al envejecimiento y a la muerte».<sup>18</sup> Y si: «En vez de, "Estaré muerto", dijera "No habrá ninguna experiencia futura que esté relacionada, de algún modo, con mis experiencias presentes", tal reformulación de mi pensamiento y actitud, "recordándome qué cosa comporta el hecho de mi muerte", la vuelve menos deprimente para mí» (*Reasons and Persons*, XIII, 95, p. 281).

En una época en la que los progresos de las biotecnologías, de los trasplantes de órganos, de la clonación pueden transformar en ciencia aquella que en un principio era *science-fiction*, también la identidad personal deja de estar vinculada al criterio de la continuidad física del individuo íntegro en el tiempo y de la continuidad psicológica ligada a la totalidad de la persona. Es cierto que la identidad no es dañada, de manera lockeana, en caso de que se extirpe el «meñique». Pero, ¿qué sucedería si mi cerebro o parte de él fuera trasplantado en el cuerpo de otro y viceversa? Y ¿qué sucedería si, por medio de una máquina hipotética, el *teletransporter*, se reprodujera una réplica exacta de mí mismo en

Marte (tan 'idéntica' que sobre su cara estaría también la cortadura que me hice esta mañana cuando me rasuraba)? Y si después, por algún desperfecto, el mí mismo que quedó en la Tierra muriese y el de Marte sobreviviese, ¿cuál de los dos sería el verdadero yo? A través de estos experimentos, por ahora sólo mentales, de *branching* del individuo o de producción de réplicas en serie (*token persons*) debemos admitir por Parfit, que lo que tiene valor no es la permanencia de la individualidad en tanto que indivisibilidad, sino, cabalmente, la continuidad psicológica lograda de cualquier modo a través de los mediadores. El criterio de tal relación (R) sustituye así el de la identidad personal: «Lo que importa es la *relación R*. R es la conexión y/o la continuidad psicológica, con el tipo justo de causa» (*ibid.*, XII, 90, p. 262).

El abandono de la identidad personal tiene efectos definitivamente liberadores. Es como un paradójico modo zen para reencontrarse. Sucede algo semejante a cuando uno se acostumbra a lanzar la flecha sin estar obsesionado por la idea de golpear al adversario y, justo por esto —estando completamente relajados y no concentrados—, se acaba por lograr el centro. Es como salir de una larga incubación:

Cuando creía que mi existencia era ese hecho ulterior, parecía estar aprisionado en mí mismo. Mi vida parecía un túnel de vidrio, a través del cual me movía cada vez más rápido cada año, y al final del cual estaba la oscuridad. Cuando cambié mi opinión, las paredes de mi túnel de vidrio desaparecieron y ahora vivo al aire libre. Hay todavía una diferencia entre mi vida y la de los otros, pero la diferencia es menor. Los otros están más cerca de mí. Me preocupa menos el resto de mi vida y me preocupa más la vida de los otros [*ibid.*, XIII, 95, p. 281].

#### NOTAS

1. Th.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort a.M., 1951; trad. esp.: *Minima Moralia*, Caracas, Monte Ávila, 1975, p. 53.

2. Cf. M. Horkheimer y Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, 1947; trad. ingl.: *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, Continuum, 1989, p. 203.

3. Cf. H. Honas, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press; C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi* (trad. it.) Milán, 1985; G. Quispal, «The Gospel of Thomas revisited», en *Colloque International sur les Textes de Nag Hammad*, B. Barc (comp.), Quebec/Lovaina, 1981, pp. 238 y ss.; G.C. Benelli, *La Gnosi il volto oscuro della Storia*, Milán 1991, pp. 28 y ss. Para la expresión «Sí ontológico», cf. G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della Gnosi*, Roma/Bari, 1983 (la expresión «sí ontológico» es de él).

4. «Acta Thomae», 108, 13-17, en *Acta Apostolorum Apokrypha*, al cuidado de R.A. Lipsius y M. Bonnet, Lipsiae, 1903; reimpr. Hildesheim, 1959.

5. J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Libro II, cap. X, § 5; trad. esp.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1980, vol. 1, pp. 231-232. Sobre la gran discusión o «ruido» (*noise*) que se hacía a propósito de la individualidad

en tiempos de Locke, cf. Christopher Fox, *Locke and the Scriberians. Identity and Consciousness in Early Eighteenth-Century Britain*, Berkeley / Los Ángeles, 1988. Después de las polémicas que siguieron a la primera edición, Locke agrega en 1714 el capítulo «Identity and Diversity» a la segunda edición del *Essay*.

6. D. Hume, «A Treatise of Human Nature», IV, 6, en *The Philosophical Works*, Th. Green y Th.H. Grose (eds.), Londres, 1882-1886, vol. I; trad. esp.: *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1981, vol. 1, pp. 397-398. Para una reconsideración reciente de la problemática humeana, desde una perspectiva distinta de la aquí presentada, cf. C. Montaleone, *L'io, la mente, la ragionevolezza. Saggio su David Hume*, Turín, 1989. Una versión revisada y corregida y con otros escenarios de fondo, pero en algunos aspectos análoga a la de Hume, es la propuesta reciente de Daniel C. Dennett en *Consciousness Explained*, Boston / Toronto / Londres, 1991. Dennett pretende sustituir el «teatro cartesiano» de la mente y del yo, donde todo sucede bajo la mirada de un espectador que le da un sentido centrípeto al conjunto de los acontecimientos, por el de «fingimiento», máquina virtual, esbozos múltiples (*multiple drafts*) y *Pandemonium of Homunculi*. Se trata, como él mismo lo reconoce, «sólo de una guerra de metáforas», pero las metáforas no representan tan sólo metáforas: son «instrumentos del pensamiento» (*ibíd.*, p. 455).

7. D. Hume, «Of Suicide», en *The Philosophical Works*, *op. cit.*, vol. IV.

8. G.W.F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschrift Wannemans (Heidelberg) 1817-1818 und Homeyer (Berlin 1818-1819)*, a cargo de K.-H. Ilting, Stuttgart, 1983, p. 259. Para la continuación —si bien consciente de las dificultades de la tarea y en clave neo-fichteana, más que neo-hegeliana— de los intentos de fundar la identidad personal a través de la autoconciencia, cf. D. Henrich, «Fichtes Ich», en *Selbstverhältnisse*, Francfort a.M., pp. 61 y ss., y «Dunkelheit und Vergewisserung», en *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, a cargo de D. Henrich, Stuttgart, 1985, pp. 33 y ss.

9. A. Schopenhauer, «Die Welt als Wille und Vorstellung», en *Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden*, Zurich, 1977, vol. I/2, p. 351; trad. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, Buenos Aires, Aguilar, 3 vols.

10. Cf. Shakespeare, *Measure for Measure*, II, III, IV, y R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979, p. 42 y nota.

11. A. Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlass*, a cargo de A. Hubscher, Francfort a.M., 1965, vol. III, p. 612.

12. A propósito de esto véase, S. Collins, *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982, y S.C. Colm, «The Buddhist Theory of 'no-self'», en VV.AA., *The Multiple Self*, J. Elster (ed.) Cambridge, 1985.

13. *Man* o «Se» impersonal, como en las locuciones «se dice», «se hace». Eso representa a «todos y a ninguno», el *medium* en el que el «ser ahí» o *Dasein*, se disipa en la «charla» y se refugia en su cotidianidad para olvidar la muerte.

14. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Parte I, cap. V, § 35 y ss.; trad. esp. de J. Gaos: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.

15. El tema sartriano de la «mala fe» (presente sobre todo en *El ser y la nada*) se vincula con el de la multiplicidad, por lo menos, del yo en algunos de los ensayos recogidos por J. Elster con el título, justamente, *The Multiple Self*, *op. cit.* (en particular los artículos de D. Pears, «The goals and strategies of self-deception», de D. Davidson, «Deception and division», del propio J. Elster, «Deception and self-deception in Stendhal: some Sartrean themes», y de Amélie Oksenberg Rorty, «Self-deception, akrasia and irrationality»). No puedo abordar aquí otra estrategia fundamental para articular o disolver la cuestión de la identidad personal: la de la escisión del yo en la teoría de la personalidad múltiple en la cultura europea entre los siglos XIX y XX. No obstante, éste se encuentra tratado en el ensayo, «The Broken Mirror. Dissolution of

the Subject and Multiple Personality. Pirandello and Late Nineteenth-Century French Psychopathology», *Differentia*, n.º 2 (primavera 1988), pp. 43-70. Con respecto de estos dos últimos decenios habría que ver los trabajos de Peter y Brigitte Berger, *The Homeless Mind*, Harmondsworth, 1973, pp. 32 y ss. y 165 y ss., sobre el concepto de *modular me* (a través de sus referentes hacia atrás representados por la teoría de los «sub-universos» de realidad de William James —cf. *Principles of Psychology*, Nueva York, 1890— y de los «mundos vitales» de Alfred Schutz, como aparece en los varios artículos de los *Collected Papers*, La Haya, 1971-1973), además del debate que implicó al Bernard Williams de *Problems of the Self* (Cambridge, 1973), el Thomas Nagel de *Mortal Questions* (Cambridge 1979) y el Derek Parfit del ensayo «Personal Identity», en *Philosophical Review*, LXXX (1971), n.º 1, y del libro *Reasons and Persons*, del cual hablaré en breve.

16. Cf. E. Goffman, *Encounters* (1961).

17. *Ibid.*, donde cita a K. Rietzler, «Play and Seriousness», *The Journal of Philosophy*, XXXVIII (1941), p. 505.

18. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984, p. 215.