

Clément Rosset: a propósito de la identidad

Con motivo de su ensayo *Lejos de mí. Estudio sobre la identidad*

ESTER ASTUDILLO

La tesis principal de este breve ensayo del filósofo francés, que data de 1999, relativamente tardío pues, es que el «yo» en puridad no existe, es una ilusión, tesis muy a contracorriente del pensamiento contemporáneo, tanto desde el ángulo psicológico como del filosófico. Para Rosset, el yo es una percepción íntima de existir y, como toda percepción, es circunstancial, no sustantiva. No existe un yo pre-identitario previo a la constitución del yo social, conformado éste lentamente desde la infancia y que generalmente tomamos por mera *máscara* o *rol*, el papel que adoptamos en nuestras interacciones: en verdad, cuanto conocemos de nosotros es aquello que vemos reflejado en la mirada del otro y con lo que nos identificamos, cimentado gracias al recuerdo, a la memoria.

¿A qué hace referencia en el título ese sintagma «lejos de mí»? En primera instancia, resumida ya la tesis que contiene el ensayo, a lo inalcanzable de esa esencia íntima que fundamentalmente todos damos por supuesta, si es que tal cosa existiera: tan inalcanzable como la propia sombra. Pero más allá, apurando, quizás también se refiera, si es que tal esencia pudiese existir, al deseo de que permanezca efectivamente lejos de uno mismo, como veremos más adelante y por las razones que seguidamente señalaré.

Empecemos el recorrido como lo hace el autor, hablando del embrujo del yo.

El embrujo del yo

Se trata de la fuerza de seducción que ejerce esa quintaesencia interior, por fantasmagórica que sea: es tal su poder que cada cual la da por garantizada; se percibe a sí mismo existiendo, siendo, y percibe también cierta continuidad en esa sensación de existir y de ser un sí mismo igual a sí mismo en el tiempo. En realidad, cuando se trunca esa percepción de continuidad, hoy el fenómeno se suele referir como psicosis u otro problema mental grave. Sin embargo, para Rosset...

...[la] identidad personal es pues como una persona fantasmal que persigue a mi persona real (y social), me ronda.¹

Y es de destacar ese ‘rondar’ tan acertadamente traducido: rondan los amantes, la locura, los fantasmas, la enfermedad, la muerte..., y todos poseen su característica carga siniestra. Rosset nos está alertando de los peligros de sucumbir a sus encantos.

Para el filósofo, lo que de verdad existe es el yo social, que es el que se desarrolla en el mundo y en contacto con los demás, y que es, además, apuntalado por la faceta documental y oficial que toda existencia en sociedad comporta: documentos y papeles que se refieren al yo como individuo con un nombre determinado, un documento de identidad, una fotografía, una imagen con la que identificarnos... Ese yo social engloba el recuerdo, la memoria, y, por tanto, el deambular personal por la vida, los avatares, aventuras y desventuras sucedidas, el periplo episódico de cada cual.

La supremacía del yo social sobre el yo privado se observa asimismo en el hecho de que todos los filósofos, de san Agustín en adelante, sitúan la continuidad de la persona en la facultad de recordar, en la memoria sin la cual la unidad del yo se dispersaría y disgregaría en sensaciones aisladas e independientes unas de otras. Ahora bien, la continuidad de la persona concierne a todas luces al yo social (es decir, lo que ha hecho, lo que ha dicho, etc.).²

No hay más yo que el yo social.³

[Para Pascal hay] una verdad filosófica y mucho más grave: fuera de los signos y de los actos que emanan del yo y me identifican como quien soy, no hay nada que sea mío ni propio de mí.⁴

Ese yo social, único real para el autor, también incluye la percepción que nos hacemos de nosotros a partir de lo que captamos de la mirada del otro sobre nosotros. Proust escribía, en uno de sus volúmenes de *En busca del tiempo...*, que “nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás”, en ese juego de espejos característico al que no podemos sustraernos, dentro del cual en nuestros primeros años nos individuamos y que constituye por demás la base del enamoramiento. Y para Rosset, “desde el punto de vista del yo, esta personalidad social es el registro más seguro que podamos consultar para cerciorarnos de la consistencia y de la continuidad de este yo”⁵.

En cuanto a la identidad personal, esa etérea percepción de sí mismo, de unicidad y singularidad pre-existente al yo social, nada señala que exista. Se trata de un substrato hipotético, por más genuino y auténtico que en realidad lo consideremos. Creemos que es inalterable, la instancia que nos otorga nuestra verdadera personalidad y continuidad del ser, no sometido a los altibajos de los azares de la vida, como sí lo está el yo social al que degradamos al estatuto de «máscara»: un medio de ocultación y protección ante el mundo y los demás, a fin de salvaguardar al yo verdadero de potenciales hostilidades.

Siempre he considerado la identidad social como la única identidad real; y la otra, la presunta identidad personal, como una ilusión total y al mismo tiempo perseverante, puesto que la mayoría la considera como la única identidad real, siguiendo en este punto más bien la impresión de Rousseau, que terminó por perder la razón en la búsqueda apasionada de esta identidad fantasmagórica.⁶

Hume fue uno de los primeros filósofos que puso en duda la existencia de esa pretendida unidad del yo: cuando se observa a sí mismo, el yo solo capta cualidades, sensaciones. Más allá de ellas, o mejor, debajo de ellas ¿quién puede afirmar que exista ningún sustrato?

Nunca puedo atraparme a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. [...] Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir que [sic] más haga falta para convertirme en una perfecta nada.⁷

El sentido del argumento de Hume es que no hay percepción del yo [...] sino únicamente percepciones de cualidades o de estados psicológicos o somáticos que podemos experimentar en un momento dado.⁸

Rosset se vale de la literatura para hacerse traer el agua a su molino: se ayuda de obras en lenguas diversas para llamar la atención del prisma fantasmal a través del cual ciertos autores ya observaron ese yo en que nos complace creer, como queriendo argumentar que la sospecha es universal y antigua, solo que no llegó a ser articulada hasta la modernidad: por ejemplo, menciona, entre otros, a Mallarmé en *Cuentos indios*, a Maupassant en *¿Él?*, a Rimbaud en *Una temporada en el infierno* (“Yo es otro”), y a Pessoa en *El libro del desasosiego* (“¿Qué es ese intervalo que hay entre yo mismo y yo?”).

En definitiva, la tesis de Rosset en este librito se puede resumir como la inanidad de toda búsqueda cognoscitiva de la esencia personal que creemos que nos caracteriza y a la vez nos singulariza como individuos. Y ofrece diversas razones como argumentos:

1. Su sospecha sigue la estela de Hume, como ya se ha señalado. Cabe traer a colación aquí la tesis de algunos autores que han defendido que el yo en sentido psicológico no es más que un pronombre, nacido de la necesidad de una entidad gramatical para esa primera persona que percibimos ser, una necesidad creada por la sintaxis de la lengua, un universal psico-lingüístico, que tiene su correlato más evidente en las llamadas lenguas «non-pro-drop»: lenguas que exigen *necesariamente siempre* la presencia del sujeto gramatical en la oración. El francés y el inglés son lenguas non-pro-drop, mientras que el catalán y el castellano son lenguas pro-drop.
2. Toda instancia de introspección como vía para el conocimiento propio, además de inane para su finalidad en tanto que le falta la distancia necesaria entre sujeto y objeto de estudio, es solo muestra de vanidad narcisista disfrazada de otra cosa, tan ubicua hoy en día: por ejemplo, libros de autoayuda y *coaching*. Es una paradoja en toda regla, pero cuanto más queremos saber, más nos alejamos del saber que desconocemos que albergamos dentro de nosotros:

[...] terreno abonado para el narcisismo, la introspección se presenta por lo general como una ofrenda complaciente de la propia persona a la mirada ajena. [...] Se trata de un discurso exhibicionista y de la peor especie, por cuanto a fin de componer un rostro para consumo externo, incorpora la impostura de pretender limitar su interés

por la observación de sí mismo. El deseo de ser visto se disfraza, en definitiva, de intención de conocerse a sí mismo. Menos sincera en este punto que el simple narcisismo, que tiende a atraer sin disimulos la atención del otro sobre la propia persona.⁹

3. Este fenómeno tan prolijo en paradojas se inscribe en lo que algún autor ha denominado «la venganza de lo reprimido» y que es de utilidad para explicar en general la historia humana y del pensamiento, y del cual emerge una visión abiertamente tragicómica sobre los hombres y su quehacer en el mundo. Según esta tesis, aquello que uno persigue acaba irónicamente materializándose en su antónimo, tanto individual como colectivamente, puesto que en realidad nos movemos impelidos por el inconsciente. Diversos autores aluden a ello de formas diversas: Foucault con la sexualidad, Cioran sobre el fin de la humanidad (“la historia solo tiene un sentido irónico, llegará un día en que el hombre habrá conseguida exactamente lo contrario de lo que pretendía”), Lipovetsky, Mardones, B.-C. Han en su tesis sobre la sociedad contemporánea de la transparencia, que en realidad persigue lo contrario de lo que predica...

[...] la introspección narcisista finge observarse solo para sí mismo en virtud de una ceguera que es justamente lo que irrita de esta forma inconsciente de narcisismo, por una razón que Pascal supo desentrañar (y que vale para cualquier tipo de ceguera): “¿Cómo se explica que un cojo no nos irrite y sí lo haga un espíritu cojo? Porque un cojo reconoce que nosotros caminamos derechos, mientras que un espíritu cojo dirá que somos nosotros los que cojeamos.” La introspección narcisista irrita porque es una forma de narcisismo que no es consciente de serlo, del mismo modo que el espíritu cojo evocado por Pascal no es consciente de ser un espíritu cojo. La introspección se niega siempre a sí misma pero es imposible conseguir que cobre consciencia de esta contradicción.¹⁰

Pienso incluso que la preocupación o la inquietud que conducen a interrogarse sobre la propia persona y sobre lo que esta pueda tener de inalienable juega un papel más bien inhibitorio en la realización de la propia personalidad. Las preguntas del tipo “¿Quién soy realmente?” o “¿Qué hago exactamente?” siempre han sido un freno tanto para la existencia como para la actividad.¹¹

En resumen, el ejercicio de la vida implica cierta inconciencia que podríamos definir como una despreocupación por el “en cuanto a sí”. [...] Quien se examina a menudo no avanza nada en el conocimiento de sí mismo. Y cuanto menos se conoce, mejor se encuentra.¹²

De ahí que al inicio de estas líneas aludiera a la posibilidad de que el título del texto, ese «lejos de mí», pudiera ser interpretado no solo como una descripción del fenómeno que describe, sino como un desiderátum, algo en la línea de: «¡Alejad de mí este cáliz!, pues cuanta menos necesidad tenga de examinarme y de conocerme, será señal inequívoca de que mi vida va por buen camino».

4. Es inútil biológicamente. Rosset es taxativo sobre este extremo:

Los datos que el individuo humano recaba sobre sí mismo por medio de su identidad social le bastan con creces para llevar su vida personal, tanto pública como privada. No necesito remitirme a un sentimiento de identidad personal para pensar y actuar de manera particular y personal, cosa que sucede de todas formas por sí sola.¹³

5. Acaba ineludiblemente en decepción:

[...] El carácter desesperado de tal empresa [captar el yo] se reconoce en que su *propio éxito no informa en absoluto*. Quien crea conocerse bien se ignora más que nunca.¹⁴

Esto último, además, rubrica la ironía paradójica inherente a esa obsesiva persecución por el auto-análisis, a la que hacía referencia en el punto 3, más arriba.

Todo lo predicado hasta este punto sobre el yo personal y el conocimiento que cada cual supone tener de sí mismo es aplicable al de los demás, y por supuesto, igualmente fatuo y vano: si el «yo» no existe en ninguna instancia, tampoco existe en la instancia del otro. Por tanto, tan inane es perseguir el conocimiento del yo propio como el del yo ajeno. A lo más que llegaremos es a conocer su yo social, es decir, sus rutinas, sus movimientos, sus dejes, sus hábitos. Y aprenderemos a predecirlos.

La identidad prestada

Pero si Rosset, junto a otros pensadores, está tan persuadido de la inexistencia de esa nada a la que sin embargo otorgamos una ontología, debería explicar la universalidad de tal creencia, especialmente siendo que la considera errónea –o cuando menos, infundada–. Aquí entra en juego la psicología, que remite a la necesidad de la mimesis en la fase de formación del individuo y a la importancia de tal función en los primeros años de vida. Es por el mecanismo de copia y a través de la identificación como el sí mismo se forja a imagen de otro, y de hecho lo hace más allá de los años formativos-constitutivos: lo hace también en la etapa de madurez. El «yo» como «otro», que a su vez es una copia de «otro», y así *ad infinitum*. Lo cual, por supuesto, es, en la línea de Rosset, cuando menos una paradoja, si no plenamente una falacia. Puesto que, ¿qué puede ser ese «otro» habiendo convenido que el «otro», como el «yo», no existe?

El paliativo más común para esa falta de ser de la identidad personal es la adquisición de una identidad prestada. Solo la imitación de otro permite que mi personalidad se constituya; es por otro lado la mejor forma de que funcionen las cosas y la más normal –al menos según la psicología y el psicoanálisis– en los albores de la vida y de la infancia.¹⁵

[...] de otro modo, ninguna de sus [del individuo] múltiples tendencias llegaría a cristalizar en la unidad de una persona y a conformar la estructura de un yo, aunque ese yo sea al principio una copia de otro.¹⁶

El otro que me ha formado es como el Dios de Descartes, que debe seguir creando el mundo sin cesar, de acuerdo con la teoría cartesiana de la «creación continua»: si deja de

actuar, el mundo deja de existir. Del mismo modo, ese otro en quien me inspiro debe seguir influenciándome en todo momento: si se interrumpe su influencia, dejo de existir. Salvo en el caso, naturalmente, de que su influencia se desvanezca en favor de la de otra persona: en tal caso, mi yo no deja de existir, pero se ve alterado en mayor o menor medida. Sin embargo, cambie o no mi yo -o lo que considero como tal- nunca dejará de ser un yo prestado. Incapaz de existir por mí mismo, tomo prestada de otro su identidad, adopto su yo.¹⁷

En realidad, en estos fragmentos Rosset se refiere a las adhesiones y filiaciones que vamos ejerciendo a lo largo de nuestra vida, a cómo con los años dejamos atrás a nuestros viejos maestros, a nuestros tutores, generalmente los padres o cuidadores primeros, y los sustituimos por otros, que continúan ejerciendo ese papel de íncubos simbólicos a pesar de que la relación con los nuevos maestros haya dejado de ser tan claramente asimétrica como lo es típicamente en la infancia, para llegar generalmente hasta el -o los- enamoramiento/s. Es de inducir que, aunque no lo diga explícitamente, Rosset se refiere, siguiendo su razonamiento, a la identidad social de tales figuras más que a ningún tipo de prefiguración ontológica.

R. Girard corrobora esa tesis de Rosset en *Mentira romántica y verdad novelesca*, calificando la noción al uso de «identidad romántica». “Girard [...] la autonomía del yo, [la] considera ilusoria y de origen cartesiano (constituye a sus ojos la esencia de la ‘mentira romántica’).”¹⁸ Efectivamente, confundimos el «yo» con la «persona» en el sentido clásico de máscara, ingrediente de la identidad social.

Girard va incluso más allá: afirma que el deseo está también mediatizado por ese «otro» que nos moldea, a quien literalmente nos «pegamos» y que ejerce de mediador:

Esta negación de la autonomía del yo queda ilustrada por la imposibilidad de desear si no es por mediación de los deseos de otro, a quien René Girard llama el «mediador del deseo»: el yo siente tal admiración por él que llega a adoptar sus elecciones y deseos. Solo soy capaz de desear lo que desea un otro prestigioso.¹⁹

Para Girard, “el deseo según el *Otro* siempre es el deseo de ser *Otro*”. Para este autor, la estructura del deseo es triangular e implica siempre la existencia de un mediador entre objeto y sujeto, que es lo que despierta el deseo, en realidad nunca espontáneo -por más que lo característico es que el sujeto deseante niegue tal extremo-.

Aunque su ensayo es de crítica literaria, hace observaciones muy pertinentes sobre la naturaleza del Otro y sobre las relaciones cambiantes que se establecen con él a través del tiempo y la sociedad, tal y como se desprende de su estudio novelístico. Su foco es la mimesis como motor del deseo, la envidia, los celos y cómo son retratados en las grandes novelas francesas y rusas de finales del XIX:

Proust ha afirmado constantemente que la revolución estética de *Le temps retrouvé* era fundamentalmente una revolución espiritual y moral; ahora vemos perfectamente que Proust llevaba razón. Recuperar el tiempo es recuperar la impresión auténtica bajo la opinión ajena que la recubre; es, por consiguiente, descubrir esta opinión ajena en su calidad de opinión extraña; es entender que el proceso de mediación nos aporta una impresión vivísima de autonomía y de espontaneidad en el preciso instante en que dejamos

de ser autónomos y espontáneos. Recuperar el tiempo es acoger una verdad que la mayoría de los hombres pasan su vida rehuyendo, es admitir que siempre se ha copiado a los Otros a fin de parecer original tanto a sus ojos como a los propios. Recuperar el tiempo es abolir una pequeña parte del propio orgullo.²⁰

Rosset lo ejemplifica a través del Quijote, que solo puede desear aquello que antes ha deseado Amadís de Gaula: “Don Quijote ha renunciado a la ilusión de la individualidad y de la identidad personal”. Sin embargo, una nota de prevención: debemos tener muy presente el contexto y, por ende, el propósito para el que se escribió *El Quijote*, sátira contra las novelas de caballerías y sus perversas secuelas, capaces de idiotizar a cualquiera de sus lectores. Y por ello el héroe es un patético Don Quijote absolutamente enloquecido. En tanto que tal, no deberíamos tomar al personaje como un modelo normativo, ni a la novela como un cuento edificante, sino todo lo contrario.

Por el lado de la psicología, Freud y Lacan, como psicoanalistas destacados, rubrican la primordial función del Otro en la ontogénesis del individuo:

No puede haber yo si no es del otro y por el otro, pues su apoyo garantiza la eclosión y la supervivencia del yo. ¿En qué consiste ese apoyo? Según Freud, en que permite establecer lo que este considera la prueba primordial de la existencia humana: la constitución de una identidad sexual. Otros como Lacan [...] consideran que permite en primer lugar y principalmente la constitución de una identidad a secas. [...] Este apoyo que permite la constitución de una identidad (prestada) se presenta bajo dos formas diferentes, dependiendo de la naturaleza del tutor.²¹

La figura más conocida y fundamental es la del «tutor paterno», que ejerce su labor en la infancia por identificación. La segunda es la del «tutor amoroso»:

En el segundo gran caso de identidad prestada, o de identidad apuntalada, el tutor es de tipo amoroso, de modo que la sensación de ser amado (por aquella o aquel a quien amamos) trae consigo automáticamente la impresión de ser a secas, de verse de pronto dotado de una identidad personal. [...] Soy amado, luego existo.²²

[Efectivamente,] [s]i alguien me quiere, es que existo. Y si nos tomamos el «yo» en el sentido psicológico de la sensación de poseer una identidad personal –en lugar del sentido meramente lógico que le atribuye Descartes en el *Discurso del método*–, podemos considerar como fórmula cartesiana de la certeza absoluta: no ya “pienso, luego existo” sino “me amas, luego existo”. Finalmente, diría que estas equivalencias se podrían demostrar asimismo por un argumento inverso: la interrupción brusca de una relación amorosa (en la medida en que no haya sido deseada) suele traer consigo una crisis de identidad.²³

La pérdida del objeto amado (o percibido como tal) acarrea automáticamente el naufragio de una identidad que considerábamos como un bien personal, cuando no era más que un préstamo, totalmente dependiente del amor del otro. El enamorado abandonado se encuentra entonces en una situación de extravío.²⁴

Rosset explora del *Banquete* de Platón el fragmento relativo a Aristófanes y el mito de la «media naranja»: solo en el amor podemos hallar la plenitud, reconstituimos en nuestro yo, que de otro modo andaría desgajado, incompleto. De nuevo topamos, afirma Rosset,

con otra paradoja, puesto que dos no pueden tener una percepción de unicidad compartida, que es rasgo exclusivo de la ipseidad. En el relato de Aristófanes, la ira de Zeus condena a los hombres a la soledad, pero ese “estar solo no significa un retorno a sí, o un repliegue en sí mismo, sino una expulsión, lejos de uno mismo, o al menos lejos de la identidad real y perdida”.²⁵ Esa soledad es, ciertamente, una pérdida de identidad, al contrario de lo que estamos habituados a argumentar («me aílo para estar solo, para estar conmigo mismo»), pérdida que, siguiendo a Aristófanes, solo es posiblemente restituida a través del amor:

[...] lo más importante del mito de Aristófanes referido por Platón es la idea de que el amor se *explica* por la reconstitución de una identidad previamente dinamitada, o dicho de otro modo: no hay motivo para distinguir entre amor y constitución –o reconstitución– de la identidad personal.²⁶

Se trata de una idea casi universal a través de las culturas, magníficamente capturada en el verso de Mallarmé, “fuimos dos, lo mantengo”, que viene a querer decir: ‘Alguna vez, lo afirmo, he sido yo’, palabras escritas supuestamente tras la pérdida amorosa, y que encajan bien con lo que Rosset califica de idea ilusoria, pero ubicua, de identidad personal o pre-identitaria, sin ningún tipo de correlato real, según defiende en estas páginas, puesto que se volatiliza tan pronto desaparece esa aparente rúbrica que pareciera nos otorgaba el amante-amado mientras nos correspondía. Vista así, la «identidad» otorgada por el amor erótico ofrece una esperanza solo falaz, es frágil y voluble: en cualquier momento, el objeto de nuestro amor puede cambiar de parecer y arrastrar tras de sí algo de ese yo que creímos haber alcanzado y producir la quiebra en nosotros.

Por otra parte, ¿qué es el neonato antes de socializarse? Nada; todo lo que pueda ser lo es como potencia, no como acto. Alguna escuela psicológica, sin referirse explícitamente a la identidad personal, sí postula, sin embargo, que la máxima percepción de fusión y completud del individuo, si pudiéramos llamarlo así prospectivamente, se sucede en el interior del vientre materno, aun en el útero, y que a partir del nacimiento se inicia, con la verdadera individuación, el proceso de desgarramiento, abandono y pérdida. Podría en cierto sentido compararse, salvando las distancias, con la metáfora de Aristófanes y el amor erótico, solo que esta vez se trata de un amor sin esperanza alguna, puesto que no puede aspirar a ser re-alcanzado: al fin y al cabo, somos hijos del amor, y el nacimiento es un desgarramiento literal de quien nos amó lo suficiente para darnos la vida. Tal es que el verso de Mallarmé, “fuimos dos, lo mantengo” viene aquí, asimismo, como anillo al dedo. Fuimos dos; ya jamás volveré(mos) a serlo. Desde este ángulo, la maternidad no otorga remedos ni paliativos tras expulsar al hijo al mundo; en cambio, el castigo es suplido por un amor materno generalmente incondicional, que ofrece una identidad *mimetizable* y confiable al hijo y a la que, llegado el momento, será él mismo quien renuncie (para sustituirla, efectivamente, por otra).

Una ulterior derivada del amor, como artefacto tal vez inseparable de la noción de *identidad* y al que alude Descartes en *Las pasiones del alma*, es “el de las perfecciones que imaginamos en una persona que pensamos que puede llegar a ser otro yo mismo”²⁷. Se trata de la noción de *alter ego*, que, sin embargo, es más eficiente para explicar la

amistad antes que el amor. Así pues, la unión de lo similar da origen a la amistad, mientras que la unión de lo complementario da origen al amor erótico.

Cerremos este recorrido por la identidad personal según Rosset concediéndole el mérito de reconocer que, si bien a su parecer se trata de una concepción ilusoria, es capital para la concepción moral de la vida y ha sido primordial para todos los filósofos de obediencia moral:

Si la creencia en una identidad personal es inútil para la vida, resulta en cambio indispensable para toda concepción moral de la vida y, en particular, para la concepción moral de la justicia, basada no en la sanción de hechos sino en la apreciación de intenciones. Por esa razón, todos los filósofos de obediencia moral han sostenido siempre contra viento y marea el credo del libre arbitrio, es decir, el dogma de una identidad personal responsable no solo de sus actos sino también –y sobre todo– de las intenciones que supuestamente las originan: entre ellos, Kant, Sartre o incluso Paul Ricoeur.²⁸

De hecho, nuestra actual concepción de la vida democrática y de responsabilidad personal se apuntala también sobre esa noción de «yo», al unísono con nuestro sistema de justicia. La planificación es un agravante en los delitos porque implica intención y deliberación. ¿Dónde quedaría la idea de libertad, o la de voluntad, sin ese supuesto «yo» que tomamos por el último reducto de subjetividad y la máxima expresión de nuestra singularidad personal? La arquitectura social y política íntegra de la sociedad contemporánea pende de que otorguemos validez a ese breve término lingüístico cuyos correlatos psicológicos, sea o no certera la tesis de Rosset, marcan una desatada e indiscutible tendencia a la inflación.

Notas

1. Rosset, Clément: *Lejos de mí: estudio sobre la identidad*, Barcelona, Marbot, 2017, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 26.
3. *Ibid.*, p. 27.
4. *Ibid.*, p. 27.
5. *Ibid.*, p. 89.
6. *Ibid.*, p. 11.
7. *Ibid.*, p. 14.
8. *Ibid.*, p. 16.
9. *Ibid.*, p. 18.
10. *Ibid.*, p. 81.
11. *Ibid.*, p. 85.
12. *Ibid.*, p. 86.
13. *Ibid.*, p. 85.
14. *Ibid.*, p. 33.
15. *Ibid.*, p. 41.

16. *Ibid.*, p. 42.
17. *Ibid.*, pp. 42-43.
18. *Ibid.*, p. 44.
19. *Ibid.*, p. 44.
20. *Ibid.*, p. 46.
21. *Ibid.*, pp. 47-48.
22. *Ibid.*, p. 53.
23. *Ibid.*, p. 64.
24. *Ibid.*, p. 69.
25. *Ibid.*, p. 55.
26. *Ibid.*, p. 61.
27. *Ibid.*, p. 59.
28. *Ibid.*, p. 90.