

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY

CAMPUS MONTERREY

ESCUELA DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN

PROGRAMAS DE GRADUADOS



DOCTORADO EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

**IDENTIDAD PERSONAL. UNA REFLEXIÓN DESDE LA MODERNIDAD
HASTA EL POSTHUMANISMO**

LUISA FERNANDA DE LA PAZ PARGA

MAYO DE 2017

**IDENTIDAD PERSONAL. UNA REFLEXIÓN DESDE LA MODERNIDAD
HASTA EL POSTHUMANISMO**

Tesis presentada por

Luisa Fernanda de la Paz Parga

Como uno de los requisitos para obtener el grado de

**Doctorado en Estudios Humanísticos
con especialidad en Ética**



Comité de tesis:

Dr. Francisco Javier Iracheta Fernández - Tecnológico de Monterrey
Dr. Luis Felipe Gómez Lomelí - Universidad de Kansas
Dra. Martha Eugenia Sañudo Velázquez - Tecnológico de Monterrey

**Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey
Campus Monterrey**

Mayo de 2017

A David y a Natalia.

Agradecimientos

Esta disertación es la conclusión de un proceso de investigación y escritura que se realizó bajo la tutoría de Francisco Javier Iracheta Martínez. Agradezco su paciencia y confianza, así como sus valiosas retroalimentaciones. También quiero agradecerles a mis maestros y colegas. Finalmente, mi más profundo agradecimiento a mi familia por acompañarme en el viaje.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. Teorías modernas de la identidad personal	7
1.1. René Descartes.....	9
1.1.1. Dualismo cartesiano.....	14
1.2. John Locke.....	17
1.2.1. Continuidad de conciencia.....	17
1.2.2. Persona como un término forense.....	22
1.3. Objeciones a Locke: Butler y Reid.....	25
1.4. David Hume.....	29
1.4.1. Teoría del haz.....	30
1.4.2. El origen del error.....	34
1.5. Immanuel Kant.....	41
1.5.1. La sensibilidad, el entendimiento y la razón.....	43
1.5.2. Paralogismo de la razón pura.....	48
1.5.3. Sustancialidad del alma.....	51
Capítulo 2. Debate contemporáneo	57
Primera parte. Naturaleza de la identidad personal	59
2.1. ¿Qué es una persona?.....	61
2.1.1. Inmaterialismo.....	66
2.1.2. Materialismo.....	68
2.1.2.1. Postura de la constitución.....	72
2.1.2.2. Teoría psicológica.....	80

2.2. ¿En qué consiste la persistencia de la persona en el tiempo?.....	85
2.2.1. Identidad.....	88
2.2.2. Acertijos de la constitución material.....	92
2.2.3. Criterios de identidad personal.....	98
2.2.4. Metodología de los experimentos mentales.....	105
Segunda parte. Relevancia de la identidad personal.....	113
2.3. ¿Cuál es la relevancia de la identidad personal en el tiempo?.....	114
2.3.1. Identidad personal y filosofía moral.....	117
2.3.2. Posturas contemporáneas de la identidad personal.....	122
2.3.2.1. Psicológica.....	122
2.3.2.2. Biológica.....	129
2.3.2.3. Narrativa.....	132
2.3.2.4. Antropológica.....	135
2.4. ¿Es en sí misma la identidad relevante en la supervivencia?.....	137
2.4.1. El argumento de Parfit.....	144
Capítulo 3. Posthumanismo.....	152
3.1. Posthumanismo.....	154
3.2. Transhumanismo.....	159
3.3. Posthumanismo e identidad personal.....	164
Conclusiones.....	171
Referencias bibliográficas.....	173
Apéndice.....	187
Tabla 1. Historia de la argumentación teórica de la identidad personal.....	187
Figura 1. Fisión.....	205

Introducción

La noción de identidad personal adquiere relevancia en una época en la que los avances científicos y tecnológicos han llevado a la humanidad a tener en sus manos el conocimiento que se requiere para modificar o transgredir los límites biológicos. De acuerdo con Bostrom (2008), defensor del transhumanismo, ciertas formas del posthumanismo podrían llevar a la humanidad a tener vidas más largas y plenas, mediante la potenciación de las condiciones de la naturaleza humana, con la finalidad de vencer la vejez, las deficiencias cognitivas, el sufrimiento involuntario y el confinamiento al planeta Tierra.

Estos desarrollos podrían modificar los rasgos biológicos y psicológicos de las personas existentes y de las personas futuras. Los cambios que propone la agenda transhumanista podrían ser tan drásticos que no se descarta la posibilidad de que sea necesaria la reestructuración radical o el abandono de ciertas nociones filosóficas y legales, incluyendo la noción de la identidad personal.

Este es un asunto de relevancia moral, puesto que, algunas cuestiones prácticas como la prudencialidad, la asignación de recompensas y castigos, y la responsabilidad moral, se encuentran fundamentadas en la continuación de la persona en el tiempo.

En este contexto desafiante, emerge la pregunta sobre la noción de persona e invita a considerar algunas cuestiones metafísicas y prácticas de la identidad personal. Es necesario analizar a qué se está haciendo referencia cuando se habla de persona, definir aquello que es necesario para que persista de un momento a otro, así como los tipos de cambios que significan el cese de su existencia.

Desde los inicios de la filosofía occidental, la reflexión sobre la identidad personal ha sido, en términos generales, un vaivén entre el inmaterialismo y el materialismo. A la luz de los recientes avances tecnológicos y científicos, la discusión sobre la identidad personal se ha intensificado. Esta reciente preocupación sobre el tema es inducida por las transformaciones que estos avances suponen.

En este panorama se encuentran los siguientes problemas. Analizar si las concepciones ontológicas de persona incluyen al humano en transición y al post-humano. Analizar si las teorías de la identidad personal contemporáneas que son relevantes para la reflexión de la filosofía moral son suficientes para explicar dichos fenómenos.

Esta disertación está conformada por tres capítulos. En el capítulo 1 se ensayarán las teorías modernas de la identidad personal que asentaron el lenguaje con el que se discute el problema en la actualidad. Específicamente la teoría de la continuidad de conciencia de Locke, las objeciones que hicieron Butler y Reid a ésta, y la teoría del haz de Hume.

Después de la propuesta de Locke y las objeciones que hicieron Butler, Reid y Hume a ésta, el debate de la identidad personal prácticamente permaneció sin cambios hasta mediados del siglo XX. Esto significa, por un lado, que aunque posteriormente se dijeron cosas nuevas o se encontraron maneras distintas de decir cosas viejas, las posturas y formulaciones de estos filósofos modernos determinaron el marco teórico del debate, a saber: la discusión entre los materialistas y sus opositores, la cuestión de si el ser es una sustancia simple, un modo o algo cuya identidad consiste en la relación entre sustancias sucesivas, así como la controver-

sia entre defensores y opositores de la teoría del haz de Hume (Noonan, 2003). Y, por otro, que aunque algunas consideraciones de la identidad personal fueron centrales en el idealismo de Kant, los filósofos analíticos del siglo XX que se interesaron en el tema retomaron el debate de la identidad personal tal como lo dejaron Locke, Butler y Reid, y Hume (Perry 2002).

La conceptualización de la identidad personal como un problema filosófico diferenciado del problema más general de la identidad de las cosas en el tiempo se le atribuye a Locke. Sin embargo, el preámbulo a la discusión de la identidad personal puede encontrarse en la concepción metafísica de Descartes. Desde esta postura la persona se entiende como la unión de dos sustancias ontológicamente distintas: cuerpo y mente. Con su pensamiento se entró de lleno a una forma distinta de hacer filosofía en la que la reflexión tiene como objeto directo el alma o la mente misma. Por lo que, incluso los empiristas y racionalistas modernos que rechazaron la noción de alma / mente como una cosa ontológicamente diferenciada del cuerpo, partieron de este principio inmaterial para desarrollar sus posturas (Torchia, 2008).

Además, en este capítulo también se desarrollará la crítica de Kant a la pretensión del conocimiento de la Idea de alma porque su exposición confiere un mayor entendimiento del lugar que ocupa el inmaterialismo en el debate contemporáneo.

El periodo de aparente inmutabilidad en el que se encontraba la discusión de la identidad personal desde el siglo XVIII, finalizó a principios de la segunda

mitad del siglo XX, cuando fueron retomadas las teorías empiristas modernas y, al mismo tiempo, las posturas sustancialistas que las rechazaban.

Esto trajo como consecuencia el desarrollo de argumentos que sobresalieron por su aspecto innovador, como la postura del continuador más cercano, la ontología cuatridimensional o de las partes temporales y la tesis que afirma que la identidad personal no es relevante en la supervivencia. Dicho desarrollo argumentativo marcó un parteaguas en la historia del problema y el inicio de la discusión actual.

El capítulo 2 pretende hacer una aproximación a las posturas contemporáneas de la identidad personal que son relevantes para la reflexión ético-filosófica. Dado que el problema de la identidad personal se refiere a la tarea de especificar tanto la naturaleza (¿Qué es una persona y en qué consiste su persistencia en el tiempo?) como la importancia de la persistencia de la persona en el tiempo (¿Cuál es la relevancia de la identidad personal en el tiempo y es realmente importante en la supervivencia?), este capítulo se divide en dos partes: la primera aborda el asunto metafísico de la identidad personal, mientras que la segunda se enfoca en el asunto práctico de éste.

A partir de la investigación realizada en los capítulos anteriores, en el capítulo 3 se pretende responder a la cuestión que pone en marcha este trabajo de investigación, a saber: si el avance de la ciencia y la tecnología que impliquen mejoras de las condiciones biológicas y / o psicológicas, pueden ser transformaciones tan radicales como para cuestionar si el ser humano modificado sigue siendo la misma persona.

La tesis que aquí se pretende probar es que dichas modificaciones no significan un cambio que represente el cese de la existencia de la persona, ya que algunas propuestas teóricas como la postura de la constitución y la teoría psicológica permiten hablar de persona transhumana y de persona posthumana. Además la continuidad psicológica parece ser un criterio suficiente para determinar la identidad de la persona en el tiempo. Incluso en circunstancias extremas en donde la transformación de los atributos ocurra aceleradamente y no de forma gradual o si la continuidad se da entre una y varias personas, la relación R que propone Parfit permite hablar de una moralidad en donde la identidad personal no es requerida.

Esta disertación pretende hacer una aportación al conocimiento ético al plantear un escenario para repensar el problema de la identidad, a partir de una metodología analítica, dialógica y hermenéutica de las teorías.

Capítulo 1

Teorías modernas de la identidad personal

Si se pretende hacer una aproximación a las posturas de la identidad personal que son relevantes para la reflexión de la filosofía moral, es necesario estudiar las teorías modernas que asentaron el lenguaje con el que se discute el tema en la actualidad (Véase Tabla 1). Específicamente, apuntaron algunos autores (Perry, 2002; Noonan, 2003), la continuidad de conciencia de Locke, las objeciones que hicieron Butler y Reid a ésta, y la teoría del haz de Hume.¹

También, el dualismo de Descartes y la crítica de Kant hacia la pretensión del conocimiento de la Idea de alma. La primera, porque, como señaló Torchia (2008), incluso los empiristas y racionalistas modernos que rechazaron la noción de alma / mente como una cosa ontológicamente diferenciada del cuerpo, partieron de este principio inmaterial para desarrollar sus posturas. La segunda, porque la exposición de la crítica kantiana al idealismo cartesiano confiere un mayor entendimiento del lugar que ocupa la postura del dualismo sustancial en el debate contemporáneo y porque desde aquí se apuntala la idea de agencia moral [*agency*].

¹ La literatura acerca del problema de la identidad personal y los tópicos relacionados con éste es vasta, han sido muchos los filósofos que han abordado el problema. Sin embargo, es importante mencionar que esta revisión no pretende ser un estudio exhaustivo de la argumentación teórica de la identidad personal, sino únicamente de las propuestas de algunos pensadores que son clave para entender la discusión filosófica analítica contemporánea.

Las teorías modernas de la identidad personal comparten en su origen una preocupación por dar respuesta a la tensión ontológica que devino como consecuencia de la Revolución científica y más concretamente del desarrollo astronómico de los siglos XVI y XVII que modificó la visión del universo geocéntrico al heliocéntrico.

La visión heliocéntrica concibe a la naturaleza como un sistema dinámico y unificado de cuerpos en movimiento cuya estructura inteligible puede expresarse a través del lenguaje matemático.²

Al intentar ubicar al ser humano dentro de este nuevo esquema, surgieron principalmente dos líneas de pensamiento. Por un lado, la tesis de que el hombre trasciende el mundo material en virtud de que posee ciertas cualidades mentales que le confieren libertad. Y, por otro, la extensión de la concepción científica del universo material, de modo que el ser humano sea parte de ese determinismo natural.

El punto de partida para resolver dicha tensión fue la definición de persona que desarrolló Locke en la segunda edición de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Al sostener que el ser humano posee un conocimiento limitado de las

² Sin que por esto se quiera decir que la realidad espiritual o Dios fueran erradicados por completo de los sistemas filosóficos modernos. Como se muestra en la carta que Descartes (2011) dirige a los señores decanos y doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París, para explicar la finalidad de *Meditaciones metafísicas*: “He creído que no sería contrario a la obligación de un filósofo el explicar aquí cómo y por qué vía podemos, sin salir de nosotros mismos, conocer a Dios más fácilmente y más ciertamente que conocemos las cosas del mundo” (p. 134). Pero sí que la manera de aproximarse al problema cambió.

estructuras de la mente y la materia, afirmó que no es posible saber si la persona es una sustancia inmaterial o un elemento determinado de un sistema material, pero sí que es un sujeto de conciencia que simultáneamente se reconoce como tal (Ainslie & Ware, 2014). Abriendo así una puerta hacia la discusión de la agencia moral.

Aun cuando la identidad personal en Locke queda establecida bajo los términos de una continuidad de conciencia, presupone la existencia de una sustancia pensante —el *cogito*— a la que claramente se refiere en su *Ensayo*, cuando define a la persona “como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (Locke, 1999, p. 318). Así como, cuando concede en el párrafo 25 del capítulo XXVII intitulado “De la identidad y la diversidad” que es probable que el tener conciencia sea un efecto de una sustancia individual inmaterial. Por ello, a continuación se revisará la concepción metafísica cartesiana.

1.1. René Descartes

Con el pensamiento de René Descartes (1596-1650) se entró de lleno a una forma distinta de hacer filosofía en la que la reflexión tiene como objeto directo el alma o la mente, es decir, la característica distintiva del yo. A diferencia del pensamiento escolástico predominante, se posicionó ante el objeto de estudio desde la perspectiva de primera persona, por lo que, le concierne explicar aquellas expe-

riencias que se pueden definir como privadas (Baker & Morris, 1996).³ A partir de esto, el pensamiento moderno filosóficamente hablando tiene al sujeto como objeto predominante de estudio.

Descartes se encontraba fuertemente influenciado por el despertar científico de su época y consideraba que podía establecerse una prueba metafísica, guiada por una clara e indudable intuición, constituida por una serie de argumentos, cada uno de ellos derivado del anterior, para salir así del misticismo que impregnaba su época (Wilson, 2003).

Bajo esta premisa, el filósofo desarrolló su concepción metafísica, que se encuentra plasmada principalmente en *Meditaciones metafísicas*, publicado en 1641. El texto está conformado por seis meditaciones de las cuales la primera, segunda y sexta sustentan su postura sobre lo que es distintivo del yo.

³ Vale la pena destacar la influencia del platonismo y el aristotelismo en el pensamiento filosófico moderno. Las ideas de Platón fueron transmitidas por Plotino (205-270) y sintetizadas con la doctrina cristiana por San Agustín (354-430). Mientras que los textos de Aristóteles que ingresaron a Europa en los siglos XII y XIII del mundo islámico fueron sintetizados con el cristianismo por Tomás de Aquino (1224-1274) (Martin & Barresi, 2003). El dualismo de Platón modificó las categorías para abordar la naturaleza del yo, al introducir la concepción de hombre como un ser compuesto de cuerpo y alma en donde el alma, a diferencia del pensamiento presocrático, se concibe como una cosa esencialmente viva, inmaterial e inmutable, que se encuentra separada del cuerpo. Por su parte, Aristóteles introdujo una visión hilemórfica inspirada por una reflexión predominantemente biológica bajo la cual el alma o *psuche* se concibe como la fuente de las actividades distintivas de los organismos vivos y, de manera relevante, como el principio de vida de estos (Hacker, 2010).

El viaje intelectual de una meditación a otra, es narrado por el meditador que se encuentra en un estado de desilusión al percatarse de que ha estado dando por ciertas opiniones falsas. Por tanto, considera necesario demoler su sistema de creencias para construir los fundamentos de algo estable y duradero.

En la “Meditación primera”, el narrador recurre al método de la duda para filtrar las creencias en dos categorías: las proposiciones en las que duda y las proposiciones en las que cree. La implementación de este método llevará al espíritu a tomar distancia de los sentidos, se liberará de los prejuicios y podrá distinguir claramente lo que se puede conocer como verdadero.⁴

El meditador descubre que hay ciertas cosas de las que no puede dudar como las simples y universales que componen a todas lo demás o aquellas de las que se ocupa la aritmética y la geometría (pues de la suma de dos números siempre se obtendrá el mismo resultado). Pero no se puede tener la misma certeza con respecto a las cosas que perciben los sentidos, pues pueden engañar al que percibe de la misma manera en que los sueños engañan al que duerme. Por ello, el acercamiento a la realidad extramental debe hacerse desde una postura escéptica.

En la “Meditación segunda”, el meditador concluye que lo único de lo que no puede dudar es de la existencia del espíritu humano que se comprueba en el acto mismo de pensar. La conciencia del acto implica la existencia del que piensa,

⁴ Sin embargo, señaló Wilson (2003), Descartes hizo a un lado el problema de la verdad, pues en lugar de aplicar el método de la duda para distinguir las proposiciones falsas de las verdaderas, separó de manera activa en lo que decidió no creer.

por tanto, señaló Descartes (2011): “*Cogito, ergo sum* es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando o concibiendo en mi espíritu” (p. 155).

De esta manera, postuló la existencia de *la sustancia pensante*, la cual es indivisible e inmutable. Indivisible porque no puede concebirse una mente en partes e inmutable porque a diferencia de la sustancia corpórea, no se rige por las leyes universales del movimiento que gobiernan a la materia.⁵ Si la sustancia pensante es inmutable, no está constituida por partes como la materia y al ser como la materia trasciende la vida del cuerpo.

⁵ Cabe mencionar que detrás de la idea de sustancia pensante cartesiana se encuentra el concepto de persona desarrollado por Boecio (480-525), según el cual la persona es una sustancia particular que nunca se predica de universales sino únicamente de singulares e individuos: una sustancia individual de naturaleza racional. “Si la persona se da solamente en las sustancias, y toda sustancia es naturaleza, y no se da en los universales, sino en los individuos, llegamos a la definición de persona: Persona es una sustancia individual de naturaleza racional” (en Culleton, 2010, p. 61). Al definir a la persona como la individualidad de una naturaleza racional, el filósofo romano separó aquello que es propio del individuo y aquello que es común a la especie. Siglos más tarde, esta concepción fue criticada por Ricardo de San Víctor, quien observó que la identificación de la persona con la sustancia no puede dar cuenta de la identidad personal, pues a la persona le corresponde una propiedad particular que pertenece exclusivamente a uno y que, a diferencia de la racionalidad, no puede ser compartida por una serie de sustancias, razón por la cual es incomunicable. Esta incomunicabilidad que puede manifestarse en su relacionalidad pero nunca conocerse, es un dato inicial que se comprende en términos éticos y no físicos. Desde esa perspectiva, señaló Culleton (2010) la persona “es un existente por sí mismo con cierto modo singular de existencia racional” (p. 64). Mientras que la sustancia es una propiedad común más cercana al papel de la especie.

Puesto que sé de cierto que existo y, sin embargo, no advierto que a mi naturaleza o a mi esencia le convenga necesariamente otra cosa, sino que yo soy algo que piensa, concibo muy bien que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar. Y aun cuando, acaso, o más bien, ciertamente, como luego diré, tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual, éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo. (p. 206)

Al mantener que el ser humano está compuesto por la unión de dos sustancias distinguibles entre sí, surge el problema de determinar la relación que guardan. Dicha cuestión se desarrolla en la “Meditación sexta”, en la que se señala que la relación entre el alma y el cuerpo se da a través de las sensaciones, de manera que la naturaleza humana o ensamblaje de todas las cosas que Dios otorga, se compone de cuerpo y espíritu. El alma está íntimamente conectada con el cuerpo de tal forma que ambas componen una sustancia de un tercer tipo: una unidad.

1.1.1. Dualismo cartesiano. Influenciado por el movimiento científico de su época, Descartes trató de ubicar al ser humano dentro del esquema heliocéntrico del universo. Pero en el intento, llegó a la conclusión de que el yo esencialmente está constituido por una sustancia espiritual que trasciende el mundo descrito por la ciencia del siglo XVII, la cual concibe los procesos de la naturaleza como similares a las operaciones que realizan las máquinas.

La metafísica cartesiana sostiene que el hombre está compuesto por la unión de dos sustancias, la corpórea y la pensante, ontológicamente diferenciadas por sus propiedades. De acuerdo con Descartes (2011), esta última es indivisible e inmortal pues, a diferencia de la primera, la sustancia pensante es inmutable. “De donde se sigue que el cuerpo humano puede bien fácilmente perecer, pero el espíritu o el alma del hombre (no los distingo) es inmortal por naturaleza” (p. 145).

En ese sentido, el dualismo cartesiano guarda ciertas similitudes con el dualismo del platonismo. Ambas posturas argumentan que el yo está constituido por el alma y que ésta permanece existiendo en su separación del cuerpo, así como, que el alma y el cuerpo son entidades separadas.

Para el platonismo, el alma es una cosa simple, inmaterial e inmutable que anima al cuerpo, el cual pertenece al mundo de lo cambiante y diverso. ⁶ En cambio, para el dualismo cartesiano el alma alude a la mente que abarca la conciencia

⁶ Algunos autores (Martin & Barresi, 2003; Shoemaker, 2016) subrayaron que la concepción de alma de Platón plasmada en el *Fedón* marcó un parteaguas en la historia de la argumentación teórica de la naturaleza de la identidad personal, pues anteriormente el término se entendía como materia invisible que abandona el cuerpo en la última exhalación.

en su totalidad, incluyendo la sensación, la percepción, la imaginación, el deseo y la deliberación racional. El cuerpo se concibe como una máquina conformada por partes organizadas para su propia conservación.

Desde la perspectiva cartesiana, la diferencia biológica que hay entre un cuerpo vivo y un cadáver, como explicó Broadie (2001) en su “Soul and Body in Plato and Descartes”, es similar a la que hay entre una máquina que funciona correctamente y una que está descompuesta.

Por ello, Descartes se identificó con la mente, “una cosa que piensa (...) que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (p. 159), la cual, no se rige por las leyes del mundo material.

Así, la concepción cartesiana se combinó con la acepción antigua de *psuche*⁷ que se relaciona con las facultades mentales, en tanto que el alma humana en la concepción aristotélica se distingue del resto de las criaturas por poseer la facultad racional de la voluntad y el intelecto, o la razón práctica, cuya excelencia es la *phronesis* o la prudencia.⁸ Al mismo tiempo, rompió con la concepción aristotélica de la escolástica, puesto que el alma deja de concebirse como la forma o sus-

⁷ La traducción que más se acerca a la noción de *psuche* en el pensamiento aristotélico es “principio de vida” o “principio de animación”. Sin embargo, Lawson-Tancred (1986), prologuista de *De Anima (On the soul)*, señaló que dichos significados no se utilizan en la práctica por razones estilísticas. Entendido así, *psuche* es un concepto más amplio que alma, mente o conciencia.

⁸ De este modo, en Aristóteles ya hay una idea de identidad personal vinculada a la acción y a la normatividad, pues no se trata únicamente de elegir, sino de elegir bien.

tancia que da sentido a los elementos materiales y el cuerpo deja de pensarse como materia en espera de forma.

Para Aristóteles (1986), el hombre es hombre en tanto que el alma y el cuerpo permanecen unidos, no hay pues una parte separada. El hilemorfismo sostiene que el alma es lo que hace que la cosa sea lo que es, es la forma, la sustancia o la esencia de un cuerpo determinado. El alma es lo que anima a la materia, es la fuente o principio de ciertas operaciones, como la nutrición, el movimiento, la sensación y la intelección. Desde esa perspectiva, todos los seres animados poseen alma.

En cambio, para Descartes (2011) el alma o la cosa que piensa es realmente distinta del cuerpo y por tanto del resto de los seres vivos. Al ser el intelecto una propiedad del espíritu y no del cuerpo, deduce que Dios creó diversas sustancias con diferentes propiedades. La propiedad esencial de la sustancia pensante es pensar y puesto que puede pensarse como apartada del cuerpo, es una entidad ontológicamente separada de la sustancia corpórea.

La idea de que la persistencia está dada por un principio inmaterial que trasciende las limitaciones del cuerpo fue rechazada por los empiristas y racionalistas modernos. Entre ellos Locke, quien argumentó que la sustancia inmaterial es un criterio insuficiente para la identidad personal pues la persona es un ser autoconsciente que persiste en virtud de la continuidad de conciencia. Para Locke, este sentido de identidad es crucial para hablar de la agencia práctica.

1.2. John Locke

La figura de John Locke (1632-1704), en lo que respecta a la identidad personal, sobresale por diversas razones. En primer lugar, porque abandonó la concepción sustancialista y planteó en su lugar un argumento relacional, según el cual la identidad entre un sí mismo presente y un sí mismo pasado se preserva en virtud de una relación física y / o psicológica (Ainslie & Ware, 2014).

En segundo, porque su propuesta fusionó dos aspectos, uno metafísico sobre la naturaleza de la identidad personal y otro práctico acerca de por qué dicha persistencia es relevante, vinculando así la persistencia de la persona en el tiempo con algunas preocupaciones prácticas, tales como la responsabilidad moral y las prácticas de recompensas y castigos (Shoemaker, 2016).

Tercero, porque puso en marcha un proceso más específico e intuitivo de acumulación de hallazgos al utilizar casos hipotéticos en su tratamiento del tema (Perry, 2002). Por ejemplo, el caso del loro racional, para intentar mostrar que la palabra hombre alude a un animal formado de cierto modo y no hace referencia al ser racional; el caso de Néstor y Tersites, para subrayar que la persistencia de una sustancia espiritual no es suficiente para la continuidad de la persona en el tiempo. Como se verá en el capítulo 2, la utilización de dicha metodología propició el desarrollo argumentativo que se dio a finales de los años sesenta del siglo XX, marcando el inicio del debate contemporáneo de la identidad personal.

1.2.1. Continuidad de conciencia. Locke desarrolló su tratado de la identidad personal, principalmente en el capítulo XXVII intitulado “De la identidad y

la diversidad” de la segunda edición de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en 1694. En el capítulo en cuestión, el empirista inglés amplió la discusión de su principio de individuación y abogó por una ontología tripartita derivada de la distinción de las ideas hombre, sustancia espiritual y persona.

Para Locke, una idea está determinada cuando se la adscribe a un nombre o sonido articulado que será el signo permanente de aquel objeto en la mente. La existencia que determina a un ser de cualquier clase que sea, no es igual para todas las ideas, ya que una cosa es ser la misma sustancia, otra el mismo hombre y otra la misma persona. Con respecto a la idea de identidad, Locke (1999) explicó que ésta se obtiene:

Quando 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 todos los demás respectos. Y en eso consiste la *identidad*, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en el que consideramos su existencia previa. (p. 311)

Por lo que, no se puede concebir como posible que dos cosas de la misma especie existan en el mismo lugar al mismo tiempo, o que una cosa pueda tener dos comienzos de existencias ni dos cosas el mismo comienzo, o que una cosa exista en diferentes lugares. Por tanto, la distinción entre lo idéntico y lo diverso se sostiene en el siguiente principio: “Lo que tuvo un comienzo es la misma cosa;

y lo que tuvo, en tiempo y lugar, un comienzo distinto a aquello, no es lo mismo, sino diverso” (p. 311).

Habiendo dejado claro lo anterior, el filósofo se dispuso a definir en qué consiste la identidad de las sustancias, los modos, los vegetales, los animales y el hombre. En el caso de las sustancias —Dios, las inteligencias finitas y los cuerpos—, la identidad está dada por la inmutabilidad. Pues la identidad de Dios es sin comienzo, es inalterable y está en todas partes. La identidad de los espíritus finitos está determinada por el lugar y tiempo en el que comenzó su existencia. La identidad de los cuerpos constituidos por partículas de materia depende de que la cantidad de partículas no se vea modificada por la adición o la substracción.⁹

Para el caso de los vegetales y animales de los cuales se espera una variación en la masa que los compone (pues la semilla germinará para convertirse en un árbol), la identidad no está dada por la inmutabilidad de un conjunto de partículas, sino por “la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (Locke, 1999, p. 314). La identidad del hombre, que no es más que la palabra que se utiliza para designar a un animal dotado de cierta forma, está condicionada por la sucesión del cuerpo vivo organizado.

⁹ Vale la pena subrayar que el *principium individuationis* de las sustancias y los modos no aplica para las criaturas vivas. De lo contrario, señaló Noonan (2003), éste sería objetable ya que una persona podría tener dos comienzos de existencia si por enfermedad o accidente pierde la memoria y posteriormente la recupera.

Si bien la continuación del cuerpo humano es un criterio suficiente para la persistencia del hombre, éste resulta insuficiente para la persistencia de la persona. La idea que se encuentra significada por la palabra “persona” hace referencia a una cosa pensante que se reconoce a sí misma en diferentes momentos.¹⁰

Un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe.
(p. 318)

La identidad de la persona no está dada por la vida continuada del hombre, pero tampoco por la continuación de la existencia de una misma e idéntica sustancia inmaterial.

Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas. Así acontece siempre respecto a nuestras sensaciones o percepciones actuales, y es precisamente por eso por lo que cada quien es para sí mismo aquello que llama *sí mismo*, sin que se considere en este caso si el mismo *sí mismo* se continúa en la misma o en diversas substancias. (p. 318)

¹⁰ En la concepción cartesiana, la cosa pensante esencialmente está pensando todo el tiempo. En cambio, para Locke el pensamiento sólo es una de las operaciones que realiza el alma, de la misma manera en que el movimiento sólo es una de las operaciones que realiza el cuerpo.

La mismidad de un ser racional no radica en la continuidad de una sustancia, ya sea material o inmaterial, pues es posible que un mismo espíritu habite varios cuerpos o un cuerpo sea habitado por una sucesión de varios espíritus, así como que diferentes cuerpos puedan estar unidos por una misma vida continuada.

La identidad personal está dada por la continuidad de sus actos y pensamientos presentes, pasados y venideros, por *la continuidad de conciencia*, la cual, consiste en una relación física y / o psicológica que guardan los diversos sí mismos. Esto quiere decir, que una persona que existió en un momento posterior es idéntica a una persona que existió en un momento previo si y sólo si la conciencia de la persona existente se extiende o puede recordar las experiencias y los pensamientos de la que existió anteriormente.

Vale la pena señalar que al tratado de la identidad personal de Locke le subyace el propósito de hacer comprensibles las doctrinas cristianas sobre la inmortalidad y la resurrección de los muertos. Los dogmas de la Encarnación, la Santísima Trinidad y la Resurrección, representaron un reto interpretativo para los pensadores medievales que se enfrentaron al problema de tratar de acomodar las tradiciones filosóficas clásicas con sus creencias religiosas.

En contraste con el pensamiento predominante que se adhería a una metafísica sustancial para solucionar el problema, Locke, influenciado por el empirismo, deseaba postular una concepción “neutral” que fuera consistente con los dogmas religiosos, pues pensaba que el dualismo y el materialismo no lograban explicar satisfactoriamente la sensación de permanecer en el tiempo ni el interés especial que se tiene por las acciones y experiencias que se consideran como propias.

Para Locke, la permanencia y la autoría de los actos se derivan de la continuación de conciencia que acompaña al pensamiento. Esto es lo que posibilita que exista la misma persona en la Resurrección sin que sea necesario que tenga el mismo cuerpo.

Porque, suponiendo que un hombre fuese castigado ahora por lo que hubiere hecho en otra vida, pero de lo cual no se le pudiese atribuir conciencia alguna, ¿qué diferencia habría entre semejante castigo y el haber sido creado en desgracia? Y por eso, de acuerdo con esto, el Apóstol nos dice que el gran día, en que cada quien recibirá su merecido según sus hechos (...) la sentencia será justificada por la conciencia que todas las personas tendrán de que ellas sí mismas, sea cual fuere el cuerpo en que aparezcan y sea cual fuere la substancia a que se adhiere esa conciencia, son las mismas que cometieron esas acciones, haciéndose merecedoras del castigo que se les imponga. (p. 331)

La continuidad de conciencia es necesaria para que la persona pueda responder por sus actos en el juicio final y, en un plano más terrenal, para que pueda reconocer como propias las acciones que se realizaron en el tiempo y recibir la recompensa o el castigo justo por ellas.

1.2.2. Persona como un término forense. La permanencia de la persona en el tiempo está dada por la continuación de la conciencia. Para ello, no es requerida la existencia de una misma sustancia. La conciencia puede subsistir a la alteración de la forma sustancial material como cuando se amputa una extremidad o se pierde un dedo. Si un cuerpo está unido a ese tener conciencia forma parte del

sí mismo, pero en caso de que suceda una separación, aquello que se ha separado deja de ser parte del mismo ser racional. Así mismo, la identidad de la persona es distinta de la identidad de la sustancia inmaterial dado que un hombre puede tener distintas e incommunicables conciencias, como cuando se pierde la memoria y comienza a existir un otro sí mismo.

Ahora bien, en virtud de que un mismo tener conciencia une en una misma persona las diversas acciones realizadas en el tiempo, Locke (1999) explicó que puede adjudicársele responsabilidad a la persona por los actos que fueron realizados en otro momento.

Porque por la conciencia que tiene de sus actos y pensamientos presentes es por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así sería el mismo *sí mismo* hasta donde la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas o venideras. (p. 319)

Al ser una cosa pensante autoconsciente, sensible al placer y el dolor, a la felicidad y a la desgracia, el sí mismo se preocupa por su sí mismo hasta los límites que alcanza su conciencia. Al extenderse en el tiempo, la persona es sujeto de imputabilidad por los actos realizados en el tiempo de la misma manera en que lo es por un acto realizado en el último momento, por lo que, estaría plenamente justificado recompensarle o castigarle.

La palabra persona, que hace referencia al sí mismo, es un *término forense* que imputa las acciones y su mérito, aplicable únicamente a los agentes inteligentes sensibles o conscientes de la felicidad y la desgracia, pues al ser conscientes del dolor y del placer no desearán otra cosa más que la felicidad de su sí mismo.

Lo anterior constituye el fundamento de las prácticas de recompensas y castigos, así como de responsabilidad moral, pues el sí mismo reconoce como suyos todos los actos que se encuentren englobados dentro de los límites de su tener conciencia.

Es en esta identidad personal en lo que están fundados el derecho y la justicia de las recompensas y de los castigos, ya que la felicidad y la desgracia constituyen aquello por lo cual cada quien se preocupa por sí mismo, sin que le importa lo que pueda acontecerle a cualquier substancia que no esté unida a esa toma de conciencia, o que no se vea afectada en algún modo por ella. (p. 325)

Como se puede observar, para el empirista inglés la identidad personal no sólo es un problema metafísico, sino un asunto que tiene una relevancia práctica. El criterio de la continuidad de conciencia no sólo especifica las condiciones necesarias para ser una persona, sino también ofrece una explicación del porqué se preocupa por los actos realizados en el tiempo.

Con el pensamiento lockeano, la autoconciencia reflexiva se definió como un factor clave para la agencia moral, pues en virtud de ésta la persona presente reconoce y se imputa a sí misma los actos del pasado con el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace con respecto a los actos del presente.

La afirmación de que la identidad sustancial es irrelevante para la identidad personal y que lo que importa es la continuidad de conciencia, fue objetada por

Butler y Reid.¹¹ El primero subrayó que la memoria no puede constituir la identidad personal porque la presupone y el segundo, que dicho criterio viola el principio de la transitividad de la identidad.

Más tarde, Hume rechazó la concepción lockeana de la autoconciencia como un elemento que acompaña en todo momento al pensamiento, pues la mente no es más que una colección de percepciones sin orden temporal. Posteriormente, Kant coincidió con Hume respecto a que el yo no se experimenta a sí mismo como sujeto de conciencia de la manera en que Locke pensaba, pero, a diferencia del empirista escocés consideró que aun así se puede presuponer la existencia de un tipo especial de autoconciencia patente en los juicios que emiten las personas.

1.3. Objeciones a Locke: Butler y Reid

La afirmación de que la uniformidad de la conciencia es la condición necesaria para la permanencia de la persona para lo cual no se requiere la continuación de una misma idéntica sustancia, fue criticada por Joseph Butler (1692-1752) y Thomas Reid (1710-1796).

¹¹ Otro filósofo sustancialista que objetó la postura de Locke fue Leibniz. Sin embargo, Noonan (2003) subrayó que aun cuando la propuesta de la identidad personal leibniziana requiere como condición necesaria la identidad sustancial, y en ese respecto es opuesta al planteamiento lockeano, es en otros aspectos más cercana a Locke que a Butler y Reid. Al igual que Locke, Leibniz consideró persona como un término forense y estuvo consciente de la necesidad de ofrecer un criterio de identidad personal que justifique el porqué de su relevancia.

Los filósofos sustancialistas consideraron que la continuidad de conciencia no puede constituir la identidad personal y que una sustancia inmaterial es necesaria para fundamentar la responsabilidad moral en esta vida y en la siguiente.

En primer lugar, señaló Butler (1975), el criterio de la identidad personal de Locke, tradicionalmente interpretado como el criterio de la memoria, es *circu- lar*, pues si a través de la memoria se accede a las experiencias del pasado, entonces, ésta únicamente revela la relación de identidad que hay entre una persona posterior y una persona previa. En palabras del filósofo: “One should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes” (p. 100).¹²

Algunos críticos de Locke del siglo XVIII, subrayaron algunos estudiosos del tema (Martin & Barresi, 2003; Noonan, 2003), interpretaron “está consciente de” como “recuerda”. Esto dio lugar a suponer que Locke definió o analizó la identidad personal en términos de la memoria, la cual, juega un rol importante en su concepto de conciencia. Pero dicha interpretación es incompleta, ya que la idea de que la conciencia es reflexiva y que juega un rol dual en la autoconstitución, es central en su postura, como explicaron Martin y Barresi (2003): “Is what unifies a

¹² En este trabajo de investigación se citará textualmente en el idioma de la fuente bibliográfica de la que se tomó la referencia. Las traducciones hechas por la autora de este trabajo de investigación, se presentarán en una nota al pie de página.

Uno debería considerar evidente que la conciencia de la identidad personal presupone, y por consiguiente, no puede constituir la identidad personal, de la misma manera en la que el conocimiento no puede constituir la verdad, pues la presupone.

person not only over time but also at a time. Memory-interpretations, whether simple or not, do not explain how consciousness plays this dual role” (p. 37).¹³

Para Locke, la persistencia del sí mismo se comprueba por intuición, esto es, si la persona tiene conciencia de los actos y pensamientos del pasado, entonces sigue siendo el mismo sí mismo. Aunque Butler coincide con Locke respecto a que la continuación de la conciencia confirma la identidad personal, considera que este criterio es insuficiente pues reduce la existencia de la persona únicamente a los momentos que recuerda. Si bien la conciencia del pasado confirma la persistencia, afirmar que en ésta es en lo que radica la identidad personal, significa que una persona no ha existido un sólo momento o no ha ejecutado ninguna acción fuera de aquellas experiencias que puede recordar.

Alineado con la objeción anterior, Reid (1975) agregó que si la persistencia consiste en una relación psicológica entre los diversos estados del sí mismo, entonces el interés por los estados del sí mismo pasados o futuros estaría injustificado porque los estados momentáneos no se encuentran ligados con el presente.

Además, la teoría de la identidad personal lockeana viola *la propiedad de la transitividad* de la identidad, ya que de acuerdo con ésta si B puede recordar las experiencias de A y C las de B pero no las de A, entonces C es idéntico a B, B es idéntico a A, pero C no es el mismo que A (Copenhaver, 2014).

¹³ Es lo que unifica a una persona a través del tiempo y también en un momento. Las interpretaciones de la memoria, ya sean simples o no, no explican el rol dual de la conciencia.

El criterio de la memoria sólo comprueba la existencia de la sustancia permanente e indivisible. Si se asume que las operaciones de la razón se realizan en partes sucesivas, entonces no se puede tener la convicción de que la parte antecedente es el fundamento de la consecuente.

My personal identity, therefore, implies the continued existence of that indivisible thing which I call myself. Whatever this self may be, it is something which thinks, and deliberates, and resolves, and acts, and suffers. I am not thought, I am not action, I am not feeling; I am something that thinks, and acts, and suffers. My thoughts, and actions, and feelings, change every moment; they have no continued, but a successive, existence; but the *self*, or *I*, to which they belong, is permanent, and has the same relation to all the succeeding thoughts, actions, and feelings which I call mine. (Reid, 1975, p. 109) ¹⁴

Por consiguiente, la identidad solamente se puede adjudicar a sustancias que tienen una existencia ininterrumpida, que no poseen partes. Pues no es posible sostener que la cosa pensante no es una sustancia como Locke plantea en gran

¹⁴ Mi identidad personal, por lo tanto, implica la existencia continua de la cosa invisible a la que llamo mi ser. Sea lo que sea, es algo que piensa y delibera y resuelve y actúa y sufre. No sólo soy pensamiento, acción o sentimiento. Soy algo que piensa, actúa y sufre. Mis pensamientos, acciones y sentimientos cambian cada momento, no tienen una existencia continua, sino sucesiva. Pero el *ser* o el *yo* a quien pertenecen es permanente y tiene la misma relación con todos los pensamientos sucesivos, acciones y sentimientos que llamo míos.

parte del capítulo XXVII del *Ensayo* y, al mismo tiempo, que la identidad personal está dada por la memoria.

Los sustancialistas del siglo XVIII apuntaron que la teoría de la identidad personal de Locke no logra apartarse del todo de un sustancialismo, ya que es necesario un elemento que sirva para particularizar dicha conciencia. Además, la continuidad de conciencia presupone la identidad y, por lo tanto, no puede constituirla. Por último, como la memoria se desvanece con el tiempo estaría justificado reconocer como propias únicamente las acciones que se recuerdan.

1.4. David Hume

El pensador utilitarista David Hume (1711-1776) discutió la identidad personal desde una perspectiva distinta a la tradición filosófica que le precede. Anteriormente, la mayoría de los filósofos que abordaron el problema estuvieron interesados en determinar la naturaleza de la identidad personal. En cambio, Hume consideró que el único problema por resolver, respecto a la identidad personal, es el de especificar las causas psicológicas que dan lugar a la creencia en las cosas que permanecen idénticas en el tiempo y a la creencia errónea en las personas inmutables.

Para el filósofo escocés, el conocimiento humano se fundamenta en la representación adecuada de los objetos, sus relaciones, contradicciones y concordancias. Dicho conocimiento se deriva de las percepciones, las cuales pueden ser de dos tipos: impresiones o ideas. La diferencia entre éstas radica en el grado y la vivacidad con la que se presentan al espíritu y se abren camino en la conciencia y el pensamiento. Las primeras, dentro de las cuales se agrupan las sensaciones, pa-

siones y emociones “tal como hacen su primera impresión en el alma” (Hume, 2005, p. 16), penetran con mayor fuerza y violencia. Mientras que las ideas son imágenes débiles de las percepciones y están relacionadas con el pensamiento y el razonamiento. En sí, la diferencia entre estas dos categorías se reduce a la distinción entre sentir y pensar.

Con base en su concepción epistemológica, el empirista escocés sostuvo que el ser humano sólo puede conocer la conjunción constante de los objetos más no la conexión que hay entre ellos, ya que no es posible saber si un evento es la causa de otro evento. De manera que no se puede descubrir la causalidad mediante las percepciones, pues ningún objeto implica la existencia de otro cuando se les considera en sí mismos más allá de las ideas que la mente se forma de estos. Las percepciones son entidades ontológicamente independientes que pueden existir sin ninguna fundamentación ulterior.

Así pues, la idea de identidad que se aplica a las cosas cambiantes a las que se les atribuye inmutabilidad, ya sea sustancial o relacional, es un error que se origina por el mecanismo de la imaginación que confunde un paquete de impresiones unidas por la relación de semejanza.

1.4.1. Teoría del haz. Hume desarrolló su postura sobre la identidad personal principalmente en su *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1738. Su acercamiento al problema tenía como finalidad investigar las causas psicológicas que dan lugar a la creencia en la existencia continuada de los objetos sensibles.

Hume critica a las doctrinas del ser sustancial: a los materialistas porque enlazan todo pensamiento con la extensión, a los inmaterialistas porque enlazan todo pensamiento con una sustancia simple e indivisible y a la doctrina de Spinoza porque sostiene que los objetos que componen el universo son modificaciones de una sustancia pensante inmaterial, simple e indivisible.

Dado que el conocimiento sólo es posible por medio de la experiencia, la creencia en la existencia continuada es un error que se deriva del mecanismo de la imaginación que confunde una sucesión de objetos enlazados entre sí con un objeto que no cambia. La mente no es más que un *paquete de percepciones* que carece de unidad en el tiempo o a través de éste.

No tenemos una idea del Yo de la manera que se ha explicado aquí. ¿Pues de qué impresión puede derivarse esta idea? (...) debe ser una impresión la que da lugar a toda la idea real. Ahora bien, el Yo o persona no es una impresión, sino lo que suponemos que tiene referencia a varias impresiones o ideas. Si una impresión da lugar a la idea del Yo, la impresión debe continuar siendo invariablemente la misma a través de todo el curso de nuestras vidas, ya que se supone que existe de esta manera. (Hume, 2005, p. 215)

Sólo se tiene una idea perfecta de una percepción y una sustancia es enteramente diferente de una percepción, por consiguiente no se tiene una idea de una sustancia. Tanto la idea de sustancia, a la que se le asignan cualidades que se refieren a un algo desconocido, como la idea de identidad que hace referencia a un conjunto de impresiones unidas por el mecanismo de la imaginación, que se aplica a las personas y al resto de las cosas cambiantes a las que se les atribuye inmutabi-

lidad, se derivan de una colección o paquete de ideas simples unidas por la imaginación.

La discusión sobre la materialidad o inmaterialidad del alma es un tema que se debe abandonar por ser absolutamente ininteligible. En su lugar, hay que indagar en: “¿Qué nos produce, pues, una inclinación tan grande a atribuir una identidad a estas percepciones sucesivas y a suponer que nosotros poseemos una existencia invariable e ininterrumpida a través del curso de nuestras vidas?” (p. 216). Ya que, si una impresión diera lugar a la idea del yo, ésta debiera continuar sin cambios en el tiempo, pero sólo existen pasiones y sensaciones que se suceden las unas a las otras.

El espíritu es una especie de teatro donde varias percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones. Propiamente hablando, no existe simplicidad en ellas en un momento ni identidad en diferentes, aunque podamos sentir la tendencia natural a imaginarnos esta simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe engañarnos. Sólo las percepciones sucesivas constituyen el espíritu y no poseemos la noción más remota del lugar donde estas escenas se representan o de los materiales de que están compuestas. (p. 216)

De manera que la identidad que se le atribuye al espíritu humano es ficticia y procede del progreso suave e ininterrumpido del pensamiento. Asimismo, el término persona no es más que el nombre con el que se hace referencia al paquete, colección o secuencia [*bundle*] de la sucesión de objetos ontológicamente inde-

pendientes, enlazados entre sí por semejanza, causalidad o contigüidad, con la finalidad de facilitar la transición de una percepción a otra.

El espíritu humano se puede entender, entonces, como un sistema de diferentes percepciones que se enlazan entre sí por la relación de causa y efecto, ya que las impresiones dan lugar a ideas y, a su vez, éstas producen o destruyen, modifican o influyen, a otras impresiones. “Un pensamiento persigue a otro y trae tras de sí un tercero, por el cual es expulsado a su vez” (p. 223).

El espíritu humano puede compararse a una república que permanece siendo la misma a pesar de los cambios que sufren sus partes, pues siguen enlazados por la relación de causalidad.

Al igual que Locke, Hume consideró que la memoria juega un papel relevante en este proceso, pues es el medio por el cual se puede conocer la continuidad y extensión de la sucesión de percepciones, así como crea la relación de semejanza entre éstas. La memoria es la fuente de la idea de la identidad personal, ya que muestra la relación de causas y efectos entre las percepciones.

Además, el filósofo rechaza la idea de que la razón sea la fuente de las distinciones morales. La razón no juega el papel principal en la realización de la acción, pero sí influye en ésta de modo secundario o instrumental pues tiene la tarea de informar de las conexiones causales en las que está involucrado el objeto de una pasión, de los probables medios para su consecución y de los efectos de su logro. La influencia directa sobre la acción proviene de los deseos o pasiones. La

razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas.

1.4.2. El origen del error. Quizás uno de los argumentos más interesantes que utilizó Hume para negar la posibilidad de la identidad personal como un objeto posible de conocimiento empírico, se encuentra en el “Libro primero” del *Tra-tado* en la sección II intitulada “De la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo”.

En esta parte, Hume (2005) señaló que la idea del tiempo no se origina por sí sola, sino que se deriva o se descubre a partir de la sucesión de percepciones que se presentan al espíritu. Cada momento debe ser perfectamente único e indivisible, debe ser distinto y posterior o antecedente a otro, “por la misma razón que el año 1973 no puede coincidir con el año presente, 1738” (p. 40). Si existiera un número infinito de momentos coexistentes, no se podrían concebir las diferencias en su duración, ya que algo inmutable no tiene duración.

De acuerdo con Hume, su concepción del tiempo confirma su postura respecto a la identidad personal: no hay tal cosa como la identidad de las cosas cambiantes. El término identidad únicamente puede aplicarse a un objeto que permanece invariable e ininterrumpido a través del tiempo. Puesto que las personas, como la mayoría de las cosas, no satisfacen dicha descripción, el problema radica en aclarar el origen de la creencia en las cosas inmutables.

Su propuesta es la siguiente: Al contemplar un objeto que no cambia se está realizando un proceso distinto al que se hace cuando se observan objetos dife-

rentes existiendo en sucesión y enlazados entre sí por una conexión de semejanza, contigüidad o de causalidad.

Los objetos que son variables o interrumpidos, y sin embargo se suponen uno mismo continuo, son tan sólo aquellos que poseen una sucesión de partes enlazadas entre sí por semejanza, contigüidad o causalidad. Pues como una sucesión tal responde evidentemente a nuestra noción de diversidad, sólo por error podemos atribuirle una identidad, y como la relación de las partes que nos lleva a este error no es más que una propiedad que produce una asociación de ideas y una fácil transición de la imaginación de una a la otra, puede tan sólo surgir este error por la semejanza que este acto del espíritu posee con aquel por el que contemplamos un objeto continuo. (p. 218)

En este proceso intervienen la memoria y la imaginación. La primera tiene la función de informar sobre la existencia pasada del objeto percibido y, puesto que ésta no proporciona la idea de la identidad perfecta, se infiere que dicha creencia es consecuencia de la imaginación.

Los sentidos no pueden ofrecer una percepción que produzca la idea de una doble existencia: la interna y la externa, o sea, el objeto representante y el representado. Ya que esto supondría que los sentidos siguen actuando aun cuando el objeto ha dejado de presentarse a los sentidos.

De acuerdo con el empirista, los tres géneros diferentes de impresiones de los sentidos se hallan originariamente en el mismo plano. El primer género es el

de la figura, volumen, solidez y movimiento de los cuerpos, el cual, se supone con una existencia distinta y continua. El segundo, está constituido por los sabores, colores, olores, sonidos y temperatura, el cual se supone en el mismo plano que el primero. El último, por los placeres y dolores que emergen del contacto del cuerpo con otros objetos, el cual se concibe formado por percepciones discontinuas.

Entonces, la atribución de una existencia continua, señaló Hume (2005), surge de la constancia y coherencia de las percepciones. Dicha constancia no es perfecta, pues los cuerpos se encuentran en constante movimiento, no obstante, estos cambios conservan cierta coherencia, “lo que constituye el fundamento de un género de razonamiento por causalidad y produce la opinión de una existencia continua” (p. 172).

Lo anterior, responde al hábito de imaginar un criterio tan correcto como el que se realiza en otros campos. Por ejemplo, en el campo de las matemáticas es común completar patrones o inferir información a partir de los datos recabados.

Cuando hemos sido habituados a considerar una constancia en ciertas impresiones y hemos hallado que la percepción del sol o el océano, por ejemplo, vuelve a presentarse después de una ausencia o desaparición con iguales partes y en igual orden que en su primera apariencia, no nos hallamos propensos a considerar estas percepciones interrumpidas como diferentes, y realmente lo son, sino que, por el contrario, las consideramos individualmente como las mismas por razón de su semejanza. Pero como esta interrupción de su existencia es contraria a su perfecta identidad y nos hace considerar la primera impresión como desaparecida y la segunda como

creada de nuevo, nos hallamos perplejos y envueltos en una especie de contradicción. Para salir de esta dificultad desfiguramos tanto como nos es posible la interrupción, o más bien la suprimimos totalmente, suponiendo que estas percepciones interrumpidas se hallan enlazadas por una existencia real que no percibimos. Este supuesto o idea de una existencia continua adquiere fuerza y vivacidad por la memoria de estas impresiones interrumpidas y por la inclinación que provocan a que las supongamos las mismas; según el razonamiento precedente, la verdadera esencia de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción. (p. 175)

Esta cita sintetiza los cuatro puntos del sistema justificatorio de su propuesta respecto al origen del error que da lugar a la concepción de la existencia continuada de los cuerpos, a saber: la constancia y la coherencia de las percepciones.

El primer punto se refiere al *principium individuationis* o principio de identidad. En virtud de que la proposición “el objeto es idéntico a sí mismo” realmente no dice nada, pues la idea expresada por la palabra “objeto” no es distinta de la idea significada por la palabra “mismo”. Se deduce que la idea de identidad no se deriva de la percepción de un objeto único que solamente proporciona la idea de unidad.

Esta afirmación adquiere sentido cuando se puede comprobar que el objeto existente en un tiempo es el mismo objeto que existe en otro tiempo. Sin embargo, la idea de identidad tampoco se deriva de la percepción de un objeto en dos periodos de su existencia, pues el tiempo implica la sucesión de percepciones precede-ras y en ésta la noción de identidad numérica no es aplicable. Por tanto, un objeto

en dos momentos distintos proporciona la idea de número y, aunque estos sean semejantes, no es capaz de sugerir la idea de la identidad.

Así, el principio de individuación no es más que la invariabilidad y continuidad de un objeto a través de una supuesta variación en el tiempo, por la que el espíritu puede seguirlo en los diferentes periodos de su existencia sin una interrupción de su consideración y sin verse obligado a formar la idea de multiplicidad y número. (p. 177)

El segundo punto de su sistema, muestra que la constancia de las percepciones propicia que se les atribuya una identidad numérica perfecta, aun cuando existan intervalos largos entre estas y sólo tengan la cualidad de la invariabilidad. La fuente del error proviene de la semejanza que produce una asociación de ideas. Esto permite que la transición de una idea a otra se dé fácilmente gracias al mecanismo de la imaginación.

Con la finalidad de facilitar la comprensión de la postura humeana es útil recurrir, como lo hace Noonan (2003) en su *Personal identity*, a la representación de una sucesión de percepciones. Cuando se percibe un objeto por un lapso de tiempo, se tiene que:

(1) B B B B B B B B B B B B B B B B

El objeto que se está contemplando es una cosa invariable e ininterrumpida. Pero si durante ese lapso de tiempo el observador cierra los ojos o aleja la mirada por un momento, se tendrá que:

(2) B B B B B D B B B B B A B B B

En donde D y A son ausencias de B u objetos distintos de percepción.

A pesar de las interrupciones que se presentan en (2) se asume por el mecanismo de la imaginación que es el mismo pasaje ininterrumpido que en (1). El entendimiento humano niega estas interrupciones porque la verdadera naturaleza y esencia de la relación es enlazarlas para facilitar la transición a su idea correlativa. De manera casi imperceptible, el pensamiento se desliza a través de la sucesión con igual facilidad que si considerase tan sólo un objeto y por lo tanto se le atribuye la identidad a toda sucesión de objetos relacionados.

El tercero punto, explica que la creencia en que un objeto continúa existiendo aun cuando el observador no lo está percibiendo, se origina por el malestar que causa la contradicción de considerar la primera impresión del objeto como desaparecida y la segunda, como creada de nuevo. La interrupción de su existencia es contraria a la identidad perfecta que se la ha atribuido mediante el mecanismo de la imaginación por razón de su semejanza.

Dicha creencia en la existencia continuada de las apariencias discontinuas se deriva de la búsqueda de alivio por la aparente incomodidad que causa la oposición entre la noción de identidad de percepciones semejantes y la interrupción de su apariencia.

Con respecto al último punto, Hume (2005) señaló que la semejanza entre las percepciones que se presentan en diferentes momentos del tiempo produce una inclinación a considerarlas como las mismas y a enlazarlas mediante una existencia continuada. La vivacidad con la que se presentan las impresiones al espíritu

facilita la atribución de la identidad, pues las impresiones son las percepciones más vivaces del espíritu y éste oscila tan fácilmente de una percepción a otra, que apenas percibe el cambio y retiene en la segunda una parte considerable de la vivacidad de la primera.

Así pues, para Hume no hay tal cosa como objetos sensibles inmutables, sino que el entendimiento humano tiende por hábito, y con la finalidad de facilitar la transición de una impresión a otra, a sustituir la noción de objetos relacionados por la noción de objeto continuo dependiendo de la coherencia y la constancia que haya en dichas impresiones. El problema con esta postura es que Hume negó la autoría de las acciones al negar la posibilidad de una razón práctica.

No obstante, un año después de la primera publicación del *Tratado* Hume (2005) declaró en el apéndice del “Libro tercero” que no quedó satisfecho con el tratamiento que le dio al tema y que no supo cómo corregir sus opiniones o hacerlas consistentes.

Habiendo así separado todas nuestras percepciones particulares, cuando intento explicar el principio de unión que las enlaza y nos hace atribuirles una simplicidad e identidad real me doy cuenta que mi explicación es muy defectuosa (...) Si las percepciones son existencias distintas, forman tan solo un todo por hallarse enlazadas entre sí (...) Se sigue, pues, que el pensamiento sólo siente la identidad personal cuando, reflexionando sobre la serie de las percepciones pasadas que componen el espíritu, siente las ideas de ellas como enlazadas entre sí e introduciéndose naturalmente las unas con las otras. (p. 521)

De su planteamiento original, Hume sostiene que cuando dirige la atención a sí mismo no puede percibir otra cosa más que percepciones, por lo que, la composición de éstas es lo que constituye el yo. Pero admite que no puede resolver satisfactoriamente la cuestión acerca de qué es aquello que las unifica en una sola mente.

1.5. Immanuel Kant

La manera como Immanuel Kant (1724-1804) trata la identidad personal se sostiene en el idealismo trascendental que se define como la búsqueda de principios generales del conocimiento marcada por las formas puras de la razón. Este sistema de pensamiento alterno, explicó Kemp Smith (1918), mantiene una relación sintética con el dogmatismo y el empirismo, pues coincide con el primero en cuanto a que sólo a través de principios *a priori* se puede obtener conocimiento verdadero, pero admite como el segundo que este conocimiento es subjetivo en su origen e inmanente o posible sólo en la esfera de la experiencia sensible.

El idealismo trascendental supone que las facultades intelectuales de la mente humana poseen funciones que no provienen de la experiencia, pero que, sin embargo, condicionan la percepción de los objetos del mundo externo. En su *Crítica de la razón pura*, la primera de sus críticas sistemáticas, Kant (2008) señaló que si bien ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella, esto no necesariamente significa que todo conocimiento se origina en ésta, “pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (...) proporciona por sí misma” (p. 27).

Estas facultades intelectuales se refieren a la sensibilidad, el entendimiento y la razón. La sensibilidad, como intuición pura es aquella que determina las condiciones espacio-temporales en las que se dan los objetos externos. Estas impresiones son organizadas o pensadas por el entendimiento mediante las categorías con las que conceptualiza lo múltiple dado en la intuición. Esto permite la construcción de proposiciones con valor de verdad, que toma la razón para tratar de encontrar principios más generales.

Dichas condiciones *a priori* constituyen los principios de la revolución copernicana kantiana. Al no conseguir explicar los movimientos de los cuerpos estelares, Copérnico dejó a las estrellas inmóviles y puso al espectador en movimiento. Siguiendo los pasos del astrónomo, Kant (2008) ensayó la posibilidad de que los objetos se rijan por el conocimiento, de manera que, el sujeto tome un papel activo en el acto de conocer y el objeto, anteriormente considerado como cosa en sí misma, se adecuó a las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento humano.

Bajo este esquema los papeles del sujeto y el objeto en la relación epistémica tradicional, se invierten. Los fenómenos se consideran como meras representaciones y no como cosas en sí mismas, y el tiempo y el espacio como formas de intuición pura y no como condiciones de los objetos.¹⁵

¹⁵ Para el idealismo trascendental, el espacio y el tiempo no son conceptos derivados de la experiencia. Para que ciertas sensaciones sean referidas a algo en otro lugar del que ocupa el observador, hace falta que esté a la base la representación del espacio. Asimismo la coexistencia o la sucesión no es posible que sobrevenga, si la representación del tiempo no se encuentra *a priori*.

Dado que la posibilidad de la experiencia se encuentra condicionada por la facultad de conocer, es posible determinar lo que el entendimiento [*Verstand*] puede saber del mundo externo con base en sus propias limitaciones, alcances y principios. Kant se da a la tarea de señalar la esencia y extensión de este horizonte, principalmente con la finalidad de investigar la validez del conocimiento *a priori* al que considera indispensable para fundamentar no sólo el saber científico, sino también el especulativo y mantener a salvo la agencia práctica.

Así, la *Crítica*, por su contenido, se puede dividir en dos partes. La primera, aborda el estudio de los objetos que se pueden conocer, tanto “La estética trascendental” como la “La analítica trascendental” tratan de defender la metafísica de la experiencia. La segunda, cuestiona la legitimidad de la metafísica trascendental e intenta probar en “La dialéctica trascendental” que no es posible el conocimiento de aquello que está fuera del mundo de la experiencia, ya que el conocimiento surge independientemente de la experiencia pero es válido solo en ésta (Gardner, 1999).

1.5.1. La sensibilidad, el entendimiento y la razón. A diferencia de Hume que estaba convencido de que sin la experiencia no hay nada que pueda aumentar el entendimiento de un concepto, Kant consideraba que es posible salir del concepto dado por la experiencia y construir juicios que aumenten el conocimiento de la cosa por medio del enlace con otras cosas.

La razón es una facultad intelectual que permite la sistematicidad del conocimiento, tiene la capacidad de inferir juicios posibles a partir de una serie de premisas, como se observa en los enunciados que componen las ciencias. Estos

pueden ser analíticos o sintéticos dependiendo de la relación que guardan el sujeto y el predicado. En los primeros, también llamados afirmativos o de explicación, el predicado se deriva del análisis del concepto del sujeto en sus partes. En los segundos, el predicado se enlaza sintéticamente con el sujeto a partir de la experiencia. Los analíticos son juicios *a priori* y los sintéticos *a posteriori*.

Además, la razón humana puede hacer un tercer tipo de enunciados: los sintéticos *a priori* en los que se sale de un concepto A para conocer otro B como enlazado con él. Estas proposiciones no se fundan en la experiencia, por tanto, poseen las características de la universalidad y la necesidad.

Para ejemplificar lo anterior, Kant (2008) utilizó el siguiente enunciado: “Todo lo que sucede tiene una causa”. Se puede observar que el predicado ofrece algo enteramente diferente al significado del sujeto porque cuando se piensa en “lo que sucede” se piensa en algo que ocurre en el tiempo, pero el significado de “causa” no se encuentra asociado a dicha representación. Aun así a ambos conceptos se les conoce como enlazados o pertenecientes.

El filósofo prusiano estaba interesado en indagar en el fundamento que proporciona validez a los juicios sintéticos *a priori*, pues consideraba que es el mismo principio en el que se basa el conocimiento de las ciencias teóricas de la razón, como la matemática pura y la ciencia de la naturaleza, las cuales, son indispensables para la intelección de la experiencia pues permiten la identificación de las leyes que rigen el mundo físico. Así como, en el que se basa el conocimiento de la metafísica que intenta salir de la experiencia para tratar de ampliar el saber.

Por un lado, Kant (2008) mostró que el saber matemático y el saber de la ciencia de la naturaleza son conocimientos auténticos, así ofreció una respuesta a los cuestionamientos que hizo Hume con respecto al saber científico. El empirista escocés rechazó toda pretensión de conocimiento de la realidad, argumentando que ésta depende de la experiencia y, por ende, es carente de universalidad y certeza. Y, por otro, mostró que “no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible” (p. 15), negando así la pretensión del conocimiento metafísico, pues no se puede tener un conocimiento pleno *a priori* del enlace de una cosa con otra cosa si no es a partir de la relación con la experiencia.

Hume pensaba que todo aquello a lo que se le llama metafísica es una ilusión de un conocimiento racional derivado de lo que en realidad no es más que el resultado del hábito de la apariencia de la necesidad y, por tanto, rechaza el conocimiento de una realidad suprasensible (Dios, la libertad y la inmortalidad).

Kant coincide en esto con Hume, pero considera que el esfuerzo de la metafísica por más que sea cuestionable desde el punto de vista del conocimiento, es absolutamente indispensable para la práctica. Pues como lo puso en la sección de “La antinomía de la razón pura” en la primera *Crítica*, la libertad es el presupuesto indispensable de la razón práctica y de la agencia moral.

El entendimiento puro es un territorio al que la Naturaleza le ha asignado límites invariables, pero la mente humana no puede conocer la ubicación de la frontera entre lo que se encuentra dentro o fuera de su esfera si no es a partir de una investigación profunda. Dicha investigación, se encuentra plasmada en “La analítica trascendental”.

En esta parte, Kant (2008) concluyó que la facultad del entendimiento únicamente contiene el esquema para la experiencia posible, ya que todo cuanto saca de sí mismo *a priori* lo tiene para el uso de la experiencia y nunca trascendental. Las categorías del entendimiento parecen permitir una aplicación que no se restringe a los objetos sensibles. Empero, no son más que formas del pensamiento que contienen la facultad lógica para unir en una conciencia lo múltiple dado en la intuición. Sin esta intuición la categoría pierde significado, pues no es más que una función del pensamiento mediante la cual los objetos son pensados pero nunca dados.

Cualquier concepto pensado no sólo requiere de la forma lógica del pensar, sino también de la posibilidad de hacerlo sensible, de lo contrario permanece sin significación y carece de validez objetiva. Por tanto, las categorías puras, sin las condiciones formales de la intuición sensible, sólo tienen significación trascendental, pero no un uso trascendental pues faltan las condiciones para subsumir un objeto que se encuentra fuera de los límites de la experiencia posible.

Dado que las categorías parecen permitir una aplicación que no se restringe a los objetos sensibles, el filósofo prusiano separa el mundo en dos: el mundo de los sentidos y el mundo del entendimiento o inteligible. El primero representa a la cosa como aparece, a partir de las formas sensibles de intuición. El segundo se extiende a más allá del mundo sensible.

La división del mundo en sensible e inteligible, a su vez, justifica la división de los objetos en fenómenos y en noúmenos. Los fenómenos se conocen por los sentidos, las formas de intuición sensible y las categorías. El noúmeno se fun-

da en la probabilidad de que la intuición sensible no sea el único tipo de intuición posible. Aun así no se puede comprender lo que se encuentra fuera de los límites de los fenómenos, por lo que no puede ser conocida su realidad objetiva.

La división de los objetos en fenómenos y noúmenos y la del mundo en sensible e inteligible, no puede pues admitirse en sentido positivo, aunque, en todo caso, los conceptos admiten la división en sensibles e intelectuales; pues a los últimos (los noúmenos o mundo inteligible) no se les puede determinar objeto alguno y no es posible, por tanto, darlos por objetivamente valederos. (p. 188)

Los noúmenos, como Dios o el alma o la libertad, son objetos puros trascendentes que no están sometidos a intuición alguna y son los objetos de la facultad de la razón [*Vernunft*]. El concepto de noúmeno delimita la validez del conocimiento sensible y evita que la intuición se extienda a las cosas en sí mismas de las cuales no se puede saber nada porque están más allá de los límites de los fenómenos.

El entendimiento *a priori* nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible en general; y, como lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, nunca puede saltar por encima de las barreras de la sensibilidad, dentro de las cuales tan sólo nos son dados objetos. Sus principios son sólo principios de la exposición de los fenómenos. (p. 183)

La mente no posee una intuición que pueda representar a los objetos tal como son o por medio de la cual se puedan dar objetos que se encuentran fuera de la esfera de la sensibilidad. Esto, a su vez, demuestra que la razón se dirige a la unidad de toda la experiencia posible, de la cual todo conocimiento empírico es sólo una parte. Sin embargo, la razón aspira franquear los límites del mundo sensible porque esencialmente se mueve hacia cuestiones que no pueden ser contestadas por principios sacados de la experiencia ni por el uso empírico de la razón.

Esta necesidad natural de la razón, la llevan a deducir conclusiones erróneas de conceptos trascendentales, aparentando una supuesta amplificación del entendimiento puro.

1.5.2. Paralogismo de la razón pura. La conclusión de la *Crítica* es que el conocimiento se encuentra limitado al mundo de la experiencia sensible ya que la exposición trascendental del tiempo y el espacio, así como el estudio de los conceptos o categorías puras del entendimiento muestran que las funciones *a priori* de la sensibilidad son representaciones necesarias que se encuentran a la base de todas las intuiciones externas.

Además, los principios del entendimiento puro son sólo para su uso empírico pues tienen que estar referidos al tiempo para poder alcanzar validez. La experiencia es un conocimiento empírico, como explicó Kant (2008), una síntesis que no está contenida ella misma en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de lo múltiple de la percepción en una conciencia.

La experiencia es un conocimiento de los objetos por percepciones y, por consiguiente, en ella debe ser representada la relación en la existencia de lo

múltiple, no tal como se junta en el tiempo, sino tal como es objetivamente en el tiempo; como, además el tiempo mismo no puede ser percibido, resulta que la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo no puede ocurrir más que por medio de su enlace en el tiempo en general, y por tanto sólo por medio de conceptos enlazadores *a priori*. (p. 140)

Por tanto, las condiciones de posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. El conocimiento está limitado por las pautas de la subjetividad trascendental a los fenómenos u objetos de la experiencia posible, los cuales, están constituidos por las mismas estructuras: tiempo, espacio y categorías, y no representan cosas en sí mismas.

La constitución de un horizonte de experiencia muestra que los objetos que interesan a la metafísica pueden pensarse más no conocerse, que se encuentran estructuralmente fuera de las condiciones de posibilidad, pues se dirigen hacia la totalidad absoluta e incondicionada y que no están referidos al tiempo. Por tanto, la pretensión del conocimiento de lo real o de la cosa en sí es una ilusión trascendental que se deriva de premisas que no encuentran su fundamento en los alcances de la facultad de conocer.

A estos juicios los llamó Kant (2008) paralogismos de la razón pura que conllevan a darle realidad objetiva a una ilusión que no contiene una premisa empírica, cuya falsedad radica precisamente en el mal uso de la razón humana. La ilusión se produce en la razón, puesto que los sentidos no yerran porque no juzgan y el entendimiento sólo unifica lo múltiple de las impresiones para convertirlas en objetos de representación posible.

El entendimiento se ocupa de objetos de una experiencia posible, cuyo conocimiento y síntesis es siempre condicionada. Aplica los sentidos y la intuición para determinar su objeto y reduce lo múltiple de la intuición a conceptos. En cambio, la facultad de la razón, o de los principios, se refiere a objetos pero no tiene referencia inmediata a estos. Proporciona unidad a las reglas del entendimiento bajo principios que pueden ser inmanentes o trascendentes. Mientras que los primeros se contienen en los límites de la experiencia posible, los segundos son aquellos principios destinados a franquear dichos límites y no tienen un uso empírico.

La razón es el origen de ciertos conceptos y principios que no se refieren a la experiencia de manera directa, sino a la unidad *a priori* por conceptos que da a los múltiples conocimientos para hacer proposiciones sintéticas *a priori*. No contiene, pues, el fundamento de la posibilidad de conocer a los objetos, ya que sólo tiene acceso al entendimiento y sus juicios.

La facultad de la razón tiene la capacidad de inferir juicios posibles mediante juicios dados (regla universal) o lo que es lo mismo, obtener conocimiento (la conclusión) a partir de una serie de condiciones (las premisas). Para esto, aplica máximas lógicas a los juicios empíricos y busca lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento (Kemp Smith, 1919). Sin embargo, se puede llegar a conclusiones erróneas de conceptos trascendentales, a partir de premisas sin fundamento o a inferir conclusiones de una idea trascendental.

La metafísica tradicional cae en un error al pretender encontrar por mera especulación la existencia sustancial y la esencia de la Idea de alma, pues las Ideas

no son principios constitutivos de la experiencia. Esta inferencia sin fundamento, significa concluir que se puede conocer al sujeto pensante más allá de la experiencia.

Ciertamente, Kant refutó la posibilidad del conocimiento sustancial del yo y con ello sentó las bases de una crítica epistémica a la identidad personal, no obstante, como se vio anteriormente, el filósofo considera que la libertad es un objeto necesario de la razón y más importante de la razón práctica, puesto que sin esta idea no existe agencia moral.

1.5.3. Sustancialidad del alma. Kant desarrolla su crítica de la metafísica tradicional en “De los paralogismos de la razón pura”, a partir de la consideración de los elementos que definen el concepto trascendental del alma, como una sustancia, simple, numéricamente idéntica, que se encuentra en relación con los posibles objetos del espacio. Dichos elementos, constituyen los cuatro paralogismos trascendentales de la concepción de la Idea de alma.

De estos cuatro paralogismos, el último que en la primera edición ofrecía una defensa del idealismo trascendental fue reubicado en la segunda edición y reemplazado con una reflexión sobre el materialismo. Esto, de acuerdo con Kitcher (1982), se debe a que se encontraba fuera de lugar en el original. Por ello, en su “Kant’s Paralogisms”, se enfocó únicamente a los primeros tres paralogismos concernientes a la sustancialidad, simplicidad y persistencia del alma, cuyo tratamiento es esencialmente el mismo en ambas ediciones. De estos tres paralogismos, la autora pone énfasis en el primero pues en la *Crítica* Kant, en repetidas ocasiones, señala que de la sustancialidad del alma se derivan los demás concep-

tos de la doctrina pura del alma, y de su comprensión, el entendimiento de los paralogismos siguientes. Siguiendo los pasos de Kitcher, en este apartado se pondrá el enfoque en el primer paralogismo y se dejará de lado el cuarto.

Kant busca demostrar que el juicio “yo pienso” del que se deriva la inferencia de la existencia de la sustancia pensante es una ilusión trascendental. La psicología racional o doctrina racional del alma se encuentra edificada sobre esta inferencia que sirve para exponer todo pensamiento como perteneciente a la conciencia. “Para distinguir dos especies de objetos en la naturaleza de nuestra facultad de representación. *Yo*, como pensante, soy un objeto del sentido interior y me llamo alma. Aquello que es un objeto de los sentidos externos, llámese cuerpo” (Kant, 2008, p. 232).

Pero de la proposición “yo pienso” no se puede afirmar que se conoce a un objeto, para ello es necesario determinar una intuición dada. Es decir, no se conoce a mí mismo por tener conciencia de mí mismo como pensante, sino cuando se tiene conciencia de la intuición de mí mismo como algo determinado. La conciencia del sí mismo es una función lógica, no el conocimiento de éste como objeto. Por lo tanto, el primer paralogismo es el de la sustancialidad del alma que se deriva de las siguientes premisas:

- 1) El sujeto absoluto (nunca predicado) es sustancia.
- 2) El alma, el yo, de todo hecho de conciencia, es sujeto absoluto.

Luego, el alma, el yo, es sustancia.

El paralogismo reside en que no está comprobado que el alma sea sujeto absoluto puesto que la categoría de sustancia sólo es aplicable a objetos empíricos. El error consiste en hacer de la condición para conocer una sustancia, una sustancia. Además, que el yo perdure sin nacer ni morir, no está probado.

El segundo paralogismo es el de la simplicidad.

- 1) Simple es aquello en lo que no concurren dos o más elementos.
- 2) El alma, el sujeto pensante, es simple.

Luego, el alma, el sujeto pensante, no consta de dos o más elementos.

Al respecto, Kant señaló que la premisa menor no está probada, pues ciertamente el yo es en todo pensamiento un singular que no puede ser disuelto en una pluralidad de sujetos, pero la singularidad está implícita en el concepto de pensar y, por esta razón, es una proposición analítica. Pero proclamar que el alma es una sustancia simple implica formular un juicio sintético, puesto que el concepto de sustancia se refiere a intuiciones que no pueden ser más que sensibles, por lo tanto viola el uso empírico de la categoría.

El tercer paralogismo es el de la identidad del alma.

- 1) Quien tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en el tiempo, es una persona.
- 2) El alma, el sujeto pensante, tiene tal conciencia.

Luego, el alma, el sujeto, pensante, es una persona.

Kant advierte que la proposición que afirma la identidad del sí mismo está contenida en el concepto mismo y por tanto es analítica. La identidad de la que se puede tener conciencia, a pesar de la multiplicidad de sus representaciones, no puede significar la identidad de la persona porque para esto sería necesario hacer diferentes juicios sintéticos fundados en la intuición dada y no únicamente del análisis del juicio “yo pienso”. Es decir, la categoría de la personalidad, como toda categoría, es condición *a priori* de conocimiento que únicamente tiene validez en la experiencia.

Ahora bien, con respecto a la identidad personal, Kant coincide con Hume en cuanto a que el yo no se experimenta como sujeto de conciencia de la manera en la que Locke pensaba, pero a diferencia del empirista escocés acepta la existencia de un tipo especial de autoconciencia patente en la emisión de los juicios que hacen las personas / agente moral (Kitcher, 1982). La noción de sí mismo es necesariamente la del poseedor de una historia, él puede juzgar si lo que es ahora fue o no fue como antes.

Si bien Locke mostró que la identidad personal tiene una relevancia práctica, Kant establece que justamente por ello la razón obliga y, por tanto, la moral se expresa en imperativos: “deber ser”. El problema de la identidad personal es insoluble cuando se pretende fundar el concepto de la identidad en la experiencia. La identidad es trascendental en tanto que se manifiesta en la actividad sintética que le permite al sujeto identificar diversas representaciones en un concepto. Es decir, la noción metafísica de la identidad personal no se puede demostrar por medio de la razón, pero se manifiesta en la razón práctica.

De manera que, lo característico de la persona es que tiene razón práctica, la cual puede guiar su conducta más allá de las pulsiones biológicas que la gobiernan. Por esto, señaló Kant (1998) en la *Crítica de la razón práctica* que se tiene una motivación de actuar bajo el precepto del imperativo categórico, pues éste es el principio de la libertad.

Aunque la libertad es una idea en la que operan conceptos trascendentes que pertenecen a la razón y está más allá de los límites de la experiencia, ésta se asume en el actuar por principios. Para Kant, la libertad es de entre todas las ideas de la razón especulativa, la única cuya realidad objetiva se demuestra a través de los principios prácticos, es decir, la ley moral. La razón práctica tiene una primacía sobre la razón especulativa, esto es, lo característico de la persona no está en el conocimiento, sino en la voluntad.

Hasta aquí se da por finalizado este capítulo que tuvo como finalidad ensayar las teorías modernas de la identidad personal, enfatizando sobre todo el aspecto práctico de esta identidad, como se pudo observar en Locke y Kant.

En el capítulo 2 se estudiará el debate contemporáneo de la identidad personal, tanto la cuestión metafísica como el asunto de su relevancia práctica.

Capítulo 2

Debate contemporáneo

Después de la propuesta teórica de Locke y las objeciones que hicieron Butler, Reid y Hume a ésta, el debate de la identidad personal prácticamente permaneció sin cambios hasta mediados del siglo XX. Aun cuando después se dijeron cosas nuevas o se encontraron maneras distintas de decir cosas viejas y aun cuando algunas consideraciones de la identidad personal fueron centrales en el idealismo trascendental de Kant, las posturas y formulaciones de estos filósofos fijaron el marco teórico de la discusión de los siglos subsecuentes (Perry, 2002; Noonan, 2003).

El periodo de aparente inmutabilidad en el que se encontraba la discusión de la identidad personal desde el siglo XVIII, finalizó a principios de la segunda mitad del siglo XX, cuando fueron retomadas las teorías empiristas modernas¹⁶ y, al mismo tiempo, las posturas sustancialistas que las rechazaban.

Esto trajo como consecuencia el desarrollo de argumentos que sobresalieron por su aspecto innovador, como la postura del continuador más cercano, la ontología cuatridimensional o de las partes temporales y la tesis que afirma que la identidad personal no es relevante en la supervivencia. Dicho desarrollo argumen-

¹⁶ Un ejemplo de esto, es la versión modificada de las teorías de Locke y Hume que propone Grice (1941) en su “Personal identity”. En ésta, las experiencias que por introspección se conocen como simultáneas pertenecen a un mismo estado temporal total [*total temporary state, t.t.s.*], de manera que, el reino de las experiencias se divide en colecciones discretas de experiencias, unidas a través del tiempo por medio de la memoria.

tativo, marcó un parteaguas en la historia del debate de la identidad personal y el inicio del debate contemporáneo (Martin & Barresi, 2003).¹⁷

Ahora bien, de acuerdo con Cuypers (1993) el debate contemporáneo de la identidad personal en la filosofía analítica se refiere a la tarea de especificar tanto la *naturaleza* como la *importancia* de la persistencia de la persona en el tiempo.

Este capítulo, por tanto, pretende hacer una aproximación a la discusión actual. En la primera parte, el enfoque está puesto en la cuestión de la naturaleza de la identidad personal y en la segunda, en la relevancia que ésta tiene para algunas cuestiones prácticas prudenciales, normativas y morales.

¹⁷ De acuerdo con los autores Martin y Barresi (2003), la historia de la argumentación teórica de la identidad personal puede dividirse, a partir de la concepción predominante del yo, en tres fases: la platónica, el ser estaba constituido por una cosa simple e inmaterial; la lockeana, la persona ya no se entiende como una cosa simple e inmaterial, sino como un proceso que se encuentra en constante cambio, en el que las etapas posteriores se relacionan con las anteriores mediante elementos físicos y psicológicos; y la contemporánea, en la que, entre otras cosas, se superó el argumento relacional de Locke a partir de la consideración de experimentos mentales de fisión que revelaron que la identidad personal, en ciertas situaciones, puede estar determinada por factores extrínsecos a ésta.

Primera parte. Naturaleza de la identidad personal

En su sentido más amplio, la metafísica está interesada en indagar en la naturaleza e identidad de las cosas y en dilucidar los rasgos más generales de la realidad. Pero esta indagación no siempre es absolutamente general, pues también incluye el estudio de temas más específicos como lo es la identidad personal.

Es importante aclarar que cuando se habla de metafísica en relación con la identidad personal, se está haciendo referencia a la “nueva” metafísica, como explicó van Inwagen (2010) en su *Metaphysics*. En la antigüedad su objeto de estudio fueron “las causas primeras de las cosas”, “el ser” [*being as such*] o “las cosas que no cambian”. Si se hace referencia a cualquiera de estos temas, se estará hablando de la metafísica hasta antes de la Edad Media. Posteriormente, los problemas que Aristóteles y los medievales clasificaron como problemas de la física tales como el libre albedrío, la relación cuerpo-alma, o la naturaleza del ser, le fueron asignados a la metafísica ya que la física fue tornándose en una ciencia cualitativa como se le conoce en la actualidad. En ese tiempo también apareció la ontología para suplir el lugar de la metafísica como la ciencia del estudio del ser.

Ahora bien, al argumentar que una cosa es ser el mismo hombre, otra es ser la misma sustancia y otra la misma persona, Locke mostró que el principio de individuación no es el mismo para todas las cosas, sino que éste depende de la idea que está representada por el nombre con el que se ha determinado en la mente. De esta manera, el filósofo inglés formuló el problema de la identidad personal como un asunto diferenciado de la identidad de las cosas en el tiempo.

Dicha distinción, explicó Olson (2016), trajo como consecuencia una serie de cuestiones metafísicas y prácticas que se engloban dentro del tema de la identidad personal.

Desde el ámbito metafísico, la identidad personal busca establecer qué es aquello que permite que x en un t_1 y y en un t_2 sean la misma persona. Este problema, de acuerdo con algunos autores (Baker, 2000; Perry, 2002; Noonan, 2003), se divide en dos preguntas centrales. La primera, “¿Qué es una persona?”, es sincrónica e indaga en las condiciones necesarias para que x sea una persona. La segunda, “¿En qué consiste la persistencia de la persona en el tiempo?”, es diacrónica y explora en qué consiste ser la misma persona a través del tiempo. Es decir, qué es aquello que permite que x en un t_1 sea la misma persona que y en un t_2 . Así pues, este capítulo tiene como finalidad explicar el alcance de dichas preguntas y ensayar sus principales respuestas. La cuestión práctica de la identidad personal se desarrollará con detenimiento en la segunda parte de este capítulo.

2.1. ¿Qué es una persona?

En el capítulo anterior se mencionó que la naturaleza del ser¹⁸ es un problema que se ha discutido desde los inicios de la filosofía occidental, principalmente bajo la concepción de alma, o sea *psuche*, en Platón y Aristóteles.

Más tarde, Descartes postuló la existencia separada de la mente y el cuerpo, la primera constituida por la sustancia pensante y la segunda, por la sustancia corpórea. Por su parte, Locke señaló que el principio de individuación no es el mismo para todas las cosas, distinguiendo así a la persona de la sustancia inmaterial y del hombre. El filósofo inglés concluyó que la identidad personal está dada por la continuidad de conciencia. Dicha continuidad de conciencia, generalmente interpretada como la memoria, es lo que permite que el sí mismo pueda reconocerse como el mismo sí mismo en diferentes momentos y lugares.

La afirmación de que la identidad sustancial es irrelevante para la identidad personal y que lo que importa es la continuidad de conciencia, la cual puede relacionarse con diversas sustancias, fue objetada por Butler y Reid. El primero subrayó que la memoria no puede constituir la identidad personal porque la presupo-

¹⁸ Es común que en la formulación de cuestiones metafísicas se use el término ser [*self*], incluso algunos filósofos lo utilizan como sinónimo de persona. Pero, Shoemaker (1963) señaló en su *Self-knowledge and self-identity* que el conocimiento del ser [*self-knowledge*] no es sinónimo del conocimiento de persona [*knowledge of a person*]. El primero es autoconocimiento, mientras que el segundo es el conocimiento que se puede tener de otros seres u otros sujetos. En lo que resta de este trabajo, cuando se hable del ser se da por entendido que se estará hablando de las atribuciones mentales de la personalidad.

ne y el segundo, que dicho criterio viola el principio de la transitividad de la identidad.

Después, Hume rechazó la concepción lockeana de la autoconciencia como un elemento que acompaña en todo momento al pensamiento, pues la mente no es más que una colección de percepciones sin orden temporal. Pero concedió que la memoria es una de las causas que dan lugar a la creencia errónea en la persistencia de la persona en el tiempo. Por su parte, Kant consideró que aunque no se puede conocer al sujeto de conciencia, aun así debe presuponerse un tipo de autoconciencia (yo práctico) al que puede adjudicársele responsabilidad.

Ahora bien, en el debate contemporáneo de la identidad personal en la filosofía analítica, el término de persona generalmente se entiende en el sentido que le dio Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, como un término causal que alude a las acciones y sus méritos, aplicable sólo a agentes inteligentes que presentan ciertas capacidades como la racionalidad, la reflexión, la memoria y la habilidad de emitir juicios en primera persona (Noonan 2003; van Inwagen, 2004; Shoemaker, 2016).¹⁹ Esta personalidad se proyecta a sí misma más allá de la existencia presente mediante la conciencia, por la cual adquiere compromiso y responsabilidad.

Por tanto, la cuestión ontológica expresada como “¿Qué es una persona?” se emite con el propósito de determinar la naturaleza de la cosa pensante que se reconoce a sí misma a través del tiempo, cuyas condiciones de identidad parecen

¹⁹ Esto significa, como señaló Baggini (2016, 5:26) que un ser humano que no presenta dichas propiedades no es considerado persona en el sentido estricto de la palabra.

diferir tanto de las condiciones de persistencia del hombre como de las de la sustancia inmaterial.²⁰

De acuerdo con Olson (2016), para determinar apropiadamente el enfoque de la cuestión ontológica, requiere diferenciarla de otros problemas que también se engloban dentro del tema de la identidad personal, específicamente de “¿Quién soy?” y “¿Qué soy?”. La primera, se hace desde un ámbito no filosófico en el que identidad personal hace referencia a ciertos aspectos o características que la persona siente que posee, los cuales la distinguen de las demás personas, como jugar juegos de mesa, leer libros de misterio o correr maratones.

La segunda es una cuestión que indaga en la naturaleza de los individuos (Baker, 2000; Olson, 2016). Esto es, si están constituidos por materia o partes inmateriales, si están espacialmente extendidos o si tienen partes temporales, si son sustancias con una existencia separada o si son un tipo de proceso o evento; si son personas, animales humanos o almas.

Existen varias respuestas para la cuestión de la naturaleza fundamental del individuo, Olson (2016) mencionó las siguientes:

- El constitucionalismo establece que los individuos son cosas materiales constituidas por organismos a los que no son idénticos dado que poseen propiedades diferentes.

²⁰ Como explicó Garrett (1998), una pregunta en la forma “¿Qué es una F?” es una cuestión ontológica acerca de la naturaleza de las F y no es sobre el significado de las F o el concepto de F-idad.

- Según el animalismo, son organismos biológicos de la especie *Homo sapiens*.
- La postura de las partes temporales establece que son cuatridimensionales, es decir, objetos concretos compuestos por partes temporales.
- De acuerdo con la postura del cerebro, son una parte espacial de un tipo de animal: el cerebro, partes del cerebro y el sistema nervioso central.
- El inmaterialismo o dualismo sustancial señala que son sustancias inateriales o una cosa compuesta por la unión del alma y el cuerpo.
- Según la teoría del haz, son colecciones de estados mentales o paquetes de percepciones.
- El nihilismo considera que no son nada, pues en realidad no existen.

En cambio, la pregunta “¿Qué es una persona?” indaga en la naturaleza de los individuos para saber qué es eso que las hace ser personas. Sin embargo, como explicó Garrett (1998), una pregunta enunciada en esta forma puede ser ambigua, ya que puede interpretarse en dos sentidos: como una cuestión de satisfacción, “¿Qué condiciones se tienen que satisfacer para que algo sea una F?”; como una cuestión que alude a su naturaleza, “¿De qué tipo de cosa están compuestas las personas?”. En otras palabras: como un requerimiento de las condiciones necesarias y / o suficientes para que algo sea una persona o como un requerimiento de la determinación de aquello que fundamentalmente la constituye (una sustancia material o inmaterial, una propiedad, atributo, cualidad o característica de algo).

Para algunas cosas, la cuestión ontológica puede responderse en el primer sentido o en el segundo de forma independiente. Por ejemplo, “¿Qué es una silla?” se puede contestar como: “Una silla es un objeto que se utiliza para sentarse que generalmente tiene cuatro patas” o “Una silla es un artefacto que puede ser de madera, plástico, aluminio, hierro o cualquier otro material”. Se puede observar que ambas respuestas ofrecen una solución a la pregunta de forma independiente pues la primera no hace referencia a la naturaleza de la cosa²¹ y la segunda no hace referencia a las condiciones que deben satisfacerse para que algo lo sea.

Para otras cosas, la cuestión ontológica no puede responderse en ambos sentidos de forma independiente porque la respuesta a la cuestión de satisfacción necesariamente tendrá que referirse a la naturaleza de la cosa, como en el caso de “árbol”. Al enumerar las condiciones necesarias para que algo sea un árbol, habrá que mencionarse necesariamente el hecho de que es de madera.

Podría inferirse que lo anterior aplica también para “persona”, de hecho la postura animalista sostiene que las personas son esencialmente animales humanos, por lo que, la condición necesaria para que algo lo sea es que pertenezca a la espe-

²¹ De acuerdo con van Inwagen (2007), “cosa” [*thing*] es la categoría más general de las categorías metafísicas. Esta categoría contiene todo lo que existe, es aquello a lo que se puede hacer referencia mediante el pronombre de la tercera persona singular. Las cosas se pueden dividir en dos subcategorías: las abstractas y las concretas. A estas últimas tradicionalmente se les llama “sustancia” o “cosa individual” y tienen poderes causales. Las abstractas son una “relación” que puede ser una proposición (cosas que se pueden afirmar o negar) o una propiedad, atributo, cualidad o característica (cosas verdaderas o falsas que se pueden decir de o acerca de algo).

cie *Homo sapiens* (Snowdon, 1995).²² Pero otras respuestas, como la postura de la constitución y la teoría psicológica, muestran que la cuestión ontológica puede contestarse en ambos sentidos de manera independiente (Garrett, 1998).²³

Entonces, existen diversas respuestas para la cuestión ontológica, las cuales se pueden dividir en dos categorías principales: las inmaterialistas (dualistas) y las materialistas (empiristas). Dentro de las primeras, se encuentran las diferentes versiones del dualismo sustancial asociado con Platón, Descartes y gran parte de la tradición cristiana. Las posturas materialistas, a su vez, se pueden dividir en las ortodoxas y las no ortodoxas. Las primeras identifican (identidad numérica) a la persona con el animal humano, el cuerpo humano o el cerebro. Las segundas, dan cabida a las propuestas que rechazan el dualismo sustancial y la identificación estricta de la persona con el organismo biológico o una parte de éste.

2.1.1. Inmaterialismo. La respuesta inmaterialista, también conocida como la teoría del *ego*, la ofrece el dualismo sustancial que mantiene que hay dos tipos fundamentales de sustancias: las materiales y las inmateriales. Existen diver-

²² Esto es diferente para el caso de Kant, quien propuso una idea enteramente práctica de ser persona como un ente trascendental, autor de acciones y consciente de una ley (*Factum*).

²³ Otro ejemplo se puede encontrar en la definición lockeana de persona que describe las condiciones necesarias y suficientes para que algo lo sea (un ser autoconsciente que posee un rango de propiedades tales como la inteligencia, la racionalidad, la reflexión, la memoria y la habilidad de realizar juicios en primera persona), pero no especifica aquello que fundamentalmente la constituye. Por lo que, desde esa perspectiva, un robot autoconsciente o animales no humanos evolucionados, como los chimpancés o los delfines, podrían satisfacerla.

sas versiones de esta postura que difieren respecto a la relevancia que tiene la sustancia material en la constitución de la persona.

La versión alineada con Descartes considera que la persona es una sustancia pensante ontológicamente diferenciada de la sustancia corpórea, con la cual se encuentra relacionada de forma contingente. La sustancia inmaterial posee cualidades como la inmutabilidad y la inmortalidad, por lo que puede continuar existiendo de manera separada del cuerpo. Algunas posturas identifican a la persona con el alma y la separan por completo del cuerpo. Otras consideran que la persona es la unión de ambas sustancias. Por ejemplo, Swinburne (2012), dualista contemporáneo, señaló que la persona posee cuerpo y alma, el cuerpo tiene propiedades físicas y el alma propiedades mentales.

La teoría del ego puede justificar la importancia de la identidad personal, sin embargo, al ser incompatible con las nociones científicas, no puede explicar satisfactoriamente su naturaleza. En su apelación a entidades no conocibles choca con la imagen científica de la constitución del mundo. Si se acepta tal esencialismo, la identidad personal se convierte en un milagro de ilusión metafísica (Cuypers, 1993).

Además, aún no queda claro cómo se da la interacción de dos sustancias ontológicamente diferenciadas,²⁴ específicamente, “Why does the mind, the essence of the soul, directly depends for its normal functioning on the normal fun-

²⁴ El conflicto de la incomunicabilidad de las sustancias, previamente observado por Berkeley.

ctioning of the brain, if the mind is immaterial and the brain is material?" (Garrett, 1998, p. 8).²⁵

Por otro lado, si la sustancia inmaterial es invisible a los sentidos y si es por medio de los sentidos que se conoce el mundo, entonces de qué manera se puede comprobar su existencia. Como se mencionó anteriormente, para Kant el alma no es un objeto dado en el espacio o el tiempo, es decir, no está en el orden de la intuición y no es objeto de conocimiento posible.

2.1.2. Materialismo. Las respuestas materialistas tienen en común el rechazo hacia la concepción de la persona como una sustancia inmaterial o compuesta por partes inmatrimales. Las versiones ortodoxas identifican a la persona con el animal humano, el cuerpo humano o el cerebro humano y el sistema nervioso central (Garrett, 1998; Noonan, 2003).

La versión materialista que identifica a la persona con el animal humano, también conocida como animalismo, sostiene que la historia evolutiva del organismo biológico es lo que posibilita el surgimiento de la persona. Los argumentos a su favor provienen principalmente de las ciencias experimentales como la física, la química, la biología, la geología y la astronomía, las cuales, plantean que la aparición de la conciencia se fundamenta en las partes microfísicas, el ambiente en el que se desenvuelven, el orden en el que se disponen y las leyes de la naturaleza que las rigen.

²⁵ ¿Por qué la mente depende del funcionamiento normal del cerebro si la mente es inmaterial y el cerebro es material?

Esta teoría establece una relación de identidad entre la persona y el animal humano y sostiene que si A es una persona y un ser humano, entonces A nunca podría ser una persona y no ser un ser humano (Wiggins, 2001). Sin embargo, el animal humano no es en sí mismo una persona, esto puede observarse con mayor claridad en situaciones en las que el organismo biológico persiste pero no se encuentran presentes las propiedades fundamentales del concepto de persona, como cuando hay un cese completo e irreversible de la actividad cerebral.

Si bien en la actualidad sólo los seres humanos se reconocen como personas, esto no impide que otras cosas biológica o estructuralmente diferentes se consideren como tales, pues, como subrayó Locke, persona no es sinónimo de hombre.

Además, no se puede concebir un escenario en el que el ser humano sobreviva, pero el cuerpo humano y el cerebro humano no lo hagan. De donde se concluye, señaló Garrett (1998), que el animalismo no requiere tratarse de manera separada. Entonces, si el ser humano no es distinto del cuerpo humano, la teoría animal y la teoría del cuerpo se funden la una en la otra.

La segunda versión materialista, mantiene que la persona es idéntica al cuerpo humano y que es un objeto material cuya persistencia está dada por la retención de su forma, ya que las células que lo componen mueren y son reemplazadas continuamente. Sin embargo, el problema con esta postura es que cuando las funciones corporales cesan, el cuerpo humano persiste pero las propiedades esenciales que definen a la persona no se encuentran presentes.

Así pues, algo puede ser un organismo biológico, miembro de la especie *Homo sapiens* y no ser una persona. Sostener lo contrario, señaló Baker (2000), es afirmar que el significado de persona no tiene conexión con el uso histórico y contemporáneo del término, el cual, entre otras cosas, tiene un estatus moral.

La tercera versión materialista, parte de las objeciones anteriores y señala que efectivamente la persona no es el cuerpo humano pero sí el órgano central que controla la memoria, el carácter y la personalidad. El cerebro parece ser el asiento de la psicología de la persona, pues cuando éste sufre algún tipo de daño se pueden dar casos de amnesia o cambios radicales en la personalidad. El sistema nervioso central es el área más desarrollada en los primates y las conexiones que convergen en la corteza cerebral son el sustrato biológico que determina las propiedades de la conciencia y la autonomía (Tapia s.f.).

Vale la pena señalar que por la relación que hay entre dichas propiedades y el funcionamiento de la corteza cerebral, en ciertas áreas científicas se enfocan esfuerzos para determinar un criterio empírico de la naturaleza de la persona. En el campo de la neurociencia, por ejemplo, se pretenden traducir los criterios psicológicos a criterios neurológicos con la finalidad de establecer las combinaciones de los sistemas corticales que son requeridas para la permanencia de la persona en el tiempo (Farah y Heberlein, 2007).

El funcionamiento correcto del cerebro humano y el sistema nervioso central parecen ser necesarios para desarrollar la capacidad de la autoconciencia requerida para que el sí mismo se conciba a sí mismo como el mismo sí mismo. No obstante, hay personas que han sobrevivido a fallos de las funciones neuronales, a

accidentes cerebrovasculares e incluso a daños permanentes en el cerebro. De ahí que pueda arribarse a la conclusión, de que la persona no es idéntica a la totalidad del cerebro humano.

Dentro de las respuestas materialistas, hay otras versiones no ortodoxas que no hacen una identificación estricta de la persona con el organismo biológico o alguna parte de éste, aun cuando las condiciones de identidad del animal humano, el cuerpo humano o el cerebro humano, tracen las condiciones de identidad de la persona en el tiempo.

Lo anterior, señaló Garrett (1998), con base en que no hay contradicción alguna en que la identidad en el tiempo de las F esté dada por la identidad en el tiempo de las G, a pesar de que las F y las G no sean idénticas. Así, las condiciones de identidad de la persona pueden fijarse a las condiciones de identidad del organismo biológico o un órgano en particular, sin que esto signifique que la persona es idéntica a éste.

Las posturas materialistas no ortodoxas que sobresalen en el debate contemporáneo de la identidad personal son la postura de la constitución y la teoría psicológica.

2.1.2.1. Postura de la constitución. La postura de la constitución mantiene que los individuos son esencialmente personas que se distinguen de otro tipo de cosas por tener *la perspectiva de primera persona*. Dicha perspectiva es la llave para ser una persona, explicó Baker (2000), pues la capacidad de experimentar el mundo desde un punto de vista subjetivo es esencial para la autoconciencia y para tener una vida interior.

El surgimiento de dicha perspectiva hace una diferencia ontológica en el mundo pues cuando un organismo desarrolla esa capacidad un nuevo ser comienza a existir: una persona constituida por un organismo.

A conscious being becomes self-conscious on acquiring a first-person perspective -a perspective from which one thinks of oneself as an individual facing a world, as a subject distinct from everything else. All sentient beings are subjects of experience (i.e., are conscious), but not all sentient beings have first-person concepts of themselves. Only those who do -those with first-person perspectives- are fully self-conscious. (p. 60) ²⁶

Los sujetos que poseen una vida interior son fundamentalmente diferentes de aquellos que no presentan esta aptitud. Podría argumentarse que esta competencia esta directamente relacionada con una diferencia biológica entre el animal humano y el resto de los organismos.

²⁶ Cuando un ser consciente adquiere la perspectiva de primera persona se convierte en un ser autoconsciente, se concibe a sí mismo como un individuo en el mundo, un sujeto distinto de todo lo demás. Los seres dotados de sentidos son sujetos de experiencia (esto es, son conscientes), pero no todos los seres sensibles tienen conceptos en primera persona de sí mismos. Sólo aquellos que los tienen son completamente autoconscientes.

Aún así, la postura de la constitución hace una distinción entre la vida biológica y la vida personal. La vida orgánica posibilita la vida personal, pero ésta no describe o explica exhaustivamente la vida personal. Cuando un organismo constituye una persona, la vida orgánica se incorpora a la vida personal, pero es metafísicamente posible precipitar una vida orgánica que no sea personal y una vida personal que no sea orgánica. El primer caso ocurre cuando un daño irreversible en el cerebro tiene como resultado caer en estado vegetativo: el organismo persiste pero no la persona. El segundo, cuando el cuerpo de la persona es reemplazado paulatinamente por partes artificiales: el sentido del sí mismo persiste pero no el organismo.

Dado que algunas personas humanas pierden la perspectiva de primera persona por enfermedad o accidente, y puesto que no todos los seres humanos desarrollan esta competencia, la postura de la constitución se opone al planteamiento animalista. Los organismos, señaló Baker (2000), incluyendo los que constituyen a la persona humana, se encuentran en el reino animal, el cual está unificado. Este reino diferencia entre personas y organismos humanos sin negar la naturaleza humana de las personas humanas. Mientras que el cuerpo es idéntico al animal y puede persistir sin la autoconciencia, una persona no puede existir sin una vida interior.

Esta propiedad es fundamental para ser una persona y no es relevante si está en un cuerpo humano o en uno manufacturado por piezas de silicio. "Thus, I am ontologically closer to a self-conscious Martian than I am to a racehorse or to

an early-term fetus” (p. 59).²⁷ El uso del término persona, entonces, desde esta postura, no está restringido al *Homo sapiens*.

La perspectiva de primera persona también fue una condición necesaria de la sustancia pensante, pero, explicó Baker (2000), la postura de la constitución difiere del dualismo cartesiano en varios aspectos. Primero, la respuesta materialista sostiene que no todo aquel que piensa o tiene estados mentales posee la capacidad de experimentar el mundo desde la perspectiva de primera persona. Por ejemplo, un perro hambriento sabe que si ladra le van a dar de comer. Dicha conducta muestra que el perro es capaz de resolver problemas mediante ciertas actitudes, pero no que puede concebirse a sí mismo como un sí mismo.

Segundo, la vida interior no es conceptual, temporal u ontológicamente previa al resto del mundo material. Es decir, la capacidad de tener una vida interior no requiere postular un alma inmaterial.²⁸ La perspectiva de primera persona es una habilidad que emerge, no una sustancia o una cosa en sí misma y, por tanto, admite grados.

Por ejemplo, los resultados de las investigaciones que se han hecho con chimpancés revelan que estos animales no humanos tienen una autoconciencia

²⁷ Por tanto, ontológicamente hablando soy más cercano a un marciano autoconsciente que a un caballo de carreras o a un feto.

²⁸ Hay que recordar que incluso Kant ya denominó este criterio en términos lógicos y no ontológicos.

rudimentaria o débil, ya que cuando se les expone por periodos largos a un espejo se observan indicios de que hay un autorreconocimiento.²⁹

En el caso de los seres humanos, este fenómeno no sólo muestra la habilidad del autorreconocimiento, sino también la capacidad de pensarse a sí mismo como sí mismo y, subrayó Baker (2000), de conceptualizar la distinción entre la primera persona y la tercera persona. Por lo tanto, la autoconciencia se presenta en un grado mucho más sofisticado en los seres humanos que en los chimpancés.

To be able to conceive of oneself as oneself is to be able to conceive of oneself independently of a name, or description, or third-person demonstrative. It is to be able to conceptualize the distinction between itself and everything else there is. It is not just to have thoughts expressible by means of 'I,' but also to conceive of oneself as the bearer of those thoughts. Non-human animals, which exhibit weak first-person phenomena, have subjective points of view. But merely having a perspective, or a subjective point of view, is not enough for strong first-person phenomena. One must be able

²⁹ Baker se refiere a la prueba del espejo que desarrolló el psicólogo Gordon Gallup, con la finalidad de medir el grado de autoconciencia en ciertos primates. Después de una exposición prolongada al espejo, los chimpancés demostraron reconocer su propio reflejo. Esta cualidad psicológica no se encontró en otras especies, como los macacos (*Macaca arctoides*) y los monos rhesus (*M. mulatta*). Las investigaciones del profesor de la Universidad de Albania probaron que los chimpancés poseen un tipo de intelecto avanzado y el concepto del ser, necesarios para el autorreconocimiento. Gallup (1970) concluyó que esta capacidad quizás no se extienda por debajo del hombre y los grandes simios. Recientemente, Herculano-Houzel (2016) señaló que no sólo los chimpancés, sino también los elefantes, los delfines y los gorilas parecen reconocerse en el espejo.

to conceive of oneself as having a perspective, or a subjective point of view. (p. 64)³⁰

Gramaticalmente hablando, la capacidad de conceptualizar la distinción entre la primera persona y la tercera persona se puede ilustrar a través de la diferencia que hay entre *hacer* una referencia en primera persona y *atribuir* una referencia en primera persona. Si José dice: “Yo no soy alto”, él está haciendo una referencia en primera persona. Cuando Miguel dice: “José desearía ser alto”, Miguel le está atribuyendo un estado mental a José. La atribución de referencias en primera persona normalmente ocurre en el discurso indirecto, pero dichas expresiones no sólo se usan para hablar de otras personas. Si José dice: “Yo desearía ser alto”, él mismo se está atribuyendo un estado mental, el deseo de ser alto.

Entonces, una persona que hace referencias en primera persona puede distinguirse de los otros, pero una persona que puede atribuírselas a sí mismo es capaz de concebirse a sí mismo como un sí mismo.

³⁰ Ser capaz de concebirse a uno mismo como uno mismo es ser capaz de pensarse a uno mismo independientemente de un nombre, una descripción, o un demostrativo en tercera persona. Es ser capaz de conceptualizar la distinción entre sí mismo y todo lo demás, para ello no sólo es necesario expresar pensamientos empleando el ‘Yo’, sino también ser capaz de percibirse a uno mismo como el portador de esas ideas. Los animales no humanos con una perspectiva de primera persona débil tienen puntos de vista subjetivos, pero tener una perspectiva o un punto de vista subjetivo no es suficiente para la perspectiva de primera persona fuerte. Uno debe ser capaz de concebirse a uno mismo como teniendo una perspectiva o un punto de vista subjetivo.

Tercero, el surgimiento de dicha perspectiva no sería posible si el yo se piensa como una sustancia con una existencia independiente y separada del cuerpo. Para la postura de la constitución, la persona es una cosa inmersa en el mundo material, de manera que ambas entidades, la persona y el cuerpo humano, son materiales (Baker, 2000).

Como se mencionó anteriormente, uno de los problemas que presenta la doctrina dualista cartesiana es que no puede explicar satisfactoriamente la relación que hay entre la sustancia pensante y la sustancia corpórea. En cambio, la postura de la constitución considera que, aun cuando la persona no es idéntica al cuerpo humano, ambas entidades materiales tienen una relación de constitución, similar a la que tienen una estatua y la masa de arcilla de la que se esculpió (Baker, 2000).

La constitución no es una relación de identidad dado que no es simétrica: la masa de arcilla constituye a la estatua, pero no *vice versa*. Dicha relación no es de estricta identidad sino de identidad contingente. La persona es un tipo de cosa primario, irreductible ontológicamente hablando, que puede tener propiedades contingentes cuando se relaciona con algo que las tiene esencialmente, pero sus condiciones de persistencia están dadas por las condiciones del tipo de cosa primario que es (Baker, 2002, 2007, 2012).

La relación contingente se presenta cuando dos entidades materiales coinciden espacio-temporalmente pero no comparten las mismas propiedades. Por ejemplo, el caso de Lumpl y Goliath, en el que un escultor se da a la tarea de crear una estatua del infante Goliath. Para esto, esculpe la parte superior del cuerpo con un pedazo de arcilla y la inferior con otro. Al final une ambas piezas, simultánea-

mente emerge una pieza de arcilla y la estatua completa de Goliath. Al siguiente día, el artista se siente insatisfecho con el resultado y destruye la escultura (Rea, 1997).

Si se toma la identidad en un sentido estricto, señaló Gibbard (1975), la estatua y la masa de arcilla deben tener todas las propiedades en común. Esto significa, entre otras cosas, que deben empezar a existir en el mismo momento y dejar de hacerlo al mismo tiempo. Pero la masa de arcilla y la estatua no poseen el mismo criterio de persistencia, pues si se exponen a temperaturas elevadas, la estatua se destruye y la masa de arcilla persiste.

En virtud de que la estatua no tiene la propiedad de persistir cuando se expone a temperaturas elevadas, mientras que la arcilla sí, se sigue que la estatua y la masa de arcilla no son iguales, ya que la Ley de Leibniz establece que si dos objetos son absolutamente idénticos, entonces estos deben ser indistinguibles el uno del otro con respecto a todas sus propiedades (Look, 2014).

Aun así, las condiciones de identidad de la masa de arcilla fijan las condiciones de identidad de la estatua, pues “necessarily, if the statuesque lump continues to exist with its shape pretty much unaltered, then the statue continues to exist” (Garrett, 1998, p. 10).³¹

De modo semejante, la persona y el animal humano guardan una relación de constitución, señaló Baker (2005), ya que tanto la persona como la estatua son tipos de cosas primarios.

³¹ Si la forma de la masa continúa existiendo sin alteraciones, entonces la estatua continúa existiendo.

Person —like *statue*— is a primary kind, one of many irreducible ontological kinds. Everything that exists is of some primary kind —the kind that determines what the thing is most fundamentally. Things have their primary-kind properties essentially. Members of the kind *organism* are organisms essentially; members of the kind *person* are persons essentially. (If x has F essentially, then there is no possible world or time at which x exists and lacks F .) Thus, when a person comes into being, a new object comes into being—an object that is a person essentially. What distinguishes *person* from other primary kinds (like *planet* or *organism*) is that persons have first-person perspectives. (p. 28) ³²

Por lo tanto, la persona y el animal humano no son iguales pues no comparten las mismas propiedades. La persona emerge al desarrollar la capacidad de la perspectiva de primera persona, esencial para la autoconciencia. Aun cuando la persona y el animal humano tengan una relación de identidad contingente, la identidad personal está dada por la presencia continua de dicha perspectiva y no por la persistencia de un organismo biológico. Esto significa que la persona puede sub-

³² Persona —como *estatua*— es un tipo primario, uno de muchos tipos ontológicos que son irreducibles. Todo lo que existe es de algún tipo primario que fundamentalmente determina lo que la cosa es. Las cosas poseen las propiedades esenciales del tipo primario al que pertenecen. Los miembros del tipo *organismo* son esencialmente organismos; los miembros del tipo *persona* son esencialmente personas (si x tiene F esencialmente, entonces no hay un mundo posible o tiempo en el cual x existe sin F). Por lo tanto, cuando una persona emerge, existe un nuevo objeto —un objeto que esencialmente es una persona. Lo que distingue *persona* de otros tipos primarios (como *planeta* u *organismo*) es que las personas tienen la perspectiva de la primera persona.

sistir sin ser un animal, mediante el reemplazo total de las partes del cuerpo humano por partes sintéticas.

2.1.2.2. Teoría psicológica. Otra respuesta materialista no ortodoxa es la teoría psicológica que se deriva de la concepción lockeana de persona. Para Locke (1999) la palabra persona hace referencia a una cosa distinta del hombre y el espíritu, alude a una cosa pensante que se reconoce a sí misma a través del tiempo, la cual posee ciertas propiedades como la inteligencia, la racionalidad, la reflexión y la autoconciencia.

La persona es auto-reflexiva, lo cual no sólo le permite tener creencias sobre el mundo que percibe a través de los sentidos, sino también pensamientos sobre sí mismo patentes en la utilización del pronombre en primera persona.

Además, la persona se diferencia de otros seres vivos que poseen estados mentales por la autoconciencia, la cual se manifiesta en el valor que se le da a la memoria autobiográfica y a los planes que se proyectan hacia el futuro. Por esta razón, se asume que las personas pueden tomar responsabilidad por las acciones que se realizan en el tiempo y recibir recompensa o el castigo justo por estas.

Pero esta postura, como se mencionó anteriormente, fue rechazada por los sustancialistas, Butler y Reid, al sostener que el criterio de la continuidad de conciencia es circular, pues la memoria presupone la identidad y, además, entra en conflicto con el propiedad de la transitividad.

Por ello, la versión actual de la teoría lockeana intenta responder a estas objeciones incorporando al criterio de la identidad otras conexiones psicológicas

directas. Es decir, factores que se sostienen en el tiempo, del pasado al presente o del presente al futuro, como la conexión que hay entre una intención y el cumplimiento de ésta. El flujo mental está compuesto por memorias de experiencia, creencias, recuerdos, caracteres de la personalidad, deseos, intenciones y planes. La persona es la sumatoria de esos *estados* psicológicos que se suceden en el tiempo.

La teoría psicológica supone que la corriente de conciencia puede continuar incluso después de la destrucción del cuerpo y el cerebro. Por lo tanto, la persona no es esencialmente material y sus condiciones de persistencia no dependen del organismo biológico ni de un órgano particular. Como explicó Garrett (1998) en la siguiente cita:

If I can survive the destruction of my present body and brain, then plainly I cannot be identical to my present body and brain (...) on this psychological theory there is no internal requirement that we are essentially material beings.³³ All the evidence suggests that we are material. But it is quite

³³ El autor está haciendo una comparación con la teoría que defiende Nagel (1986) en su *The view from nowhere*. La persistencia de la persona depende de las condiciones de identidad del cerebro humano, en tanto que este órgano soporta la vida mental. Sin embargo, no se hace una identificación estricta entre ambas entidades, pues la persona y el cerebro poseen propiedades diferentes.

consistent to endorse the psychological theory (and endorse materialism) and maintain that we are not essentially material. (p. 11) ³⁴

Es decir, esta teoría no hace una identificación estricta de la persona con una sustancia material y considera que es lógicamente posible pensar en la transferencia del flujo mental de un cuerpo humano a otro cuerpo e incluso a uno de reemplazo, por ejemplo, biónico.

En ese sentido, la teoría psicológica difiere de la postura de la constitución pues esta última considera que la persona emerge a partir del surgimiento de la perspectiva de primera persona. Dicha perspectiva, depende del desarrollo de ciertas funciones del cerebro, por tanto, aun cuando la postura de la constitución mantiene que el cerebro no es necesario para su persistencia en el tiempo, sino la perspectiva de primera persona ininterrumpida, la persona humana esta constituida por un organismo.

Para algunos materialistas como van Inwagen (2007) la suposición que hace la teoría psicológica es contradictoria. Cualquier materialista que acepte el criterio de la continuidad psicológica de la identidad personal debe conceder que es posible que una persona cambie de cuerpo sin que haya transferencia material de un cuerpo a otro, simplemente en virtud del traspaso de información de un cerebro a otro. Pero esto implica ser idéntico a una sustancia material que posee

³⁴ Si puedo sobrevivir la destrucción de mi cuerpo y mi cerebro, entonces no soy idéntico a estos (...) en esta teoría psicológica no ser requiere ser esencialmente material. Aunque toda la evidencia sugiera que somos materiales, no hay inconsistencia alguna en defender la teoría psicológica (y defender el materialismo) y mantener que no lo somos esencialmente.

ciertas propiedades durante un tiempo y a otra sustancia material con otras propiedades en otro momento, lo cual se contrapone con la Ley de Leibniz.

Ahora bien, dentro de la teoría psicológica hay una versión reduccionista asociada tradicionalmente con Hume y recientemente con Parfit, la cual, en términos generales, plantea que el concepto de persona es derivativo. Esto es, construido a partir de conceptos que pueden entenderse de manera impersonal.

En la versión humeana, el espíritu humano se compara con una especie de teatro en donde se suceden varias percepciones y se mezclan en una gran variedad de posturas y situaciones. El modelo reduccionista de la teoría psicológica retoma esta analogía para sostener que la persona es una colección de paquetes de *eventos*³⁵ mentales y físicos, organizados por el lenguaje y el pensamiento.

Algunas propuestas teóricas, como la doctrina cartesiana, conciben a la persona como una entidad (ego o sustancia pensante) distinta del cuerpo humano y con una existencia separada e independiente en su relación con éste. Otras, como la postura de la constitución, plantean que hay cosas que son independientes de las entidades con las que se relacionan pero no poseen una existencia separada, como muestra el caso de la estatua y la masa de arcilla.

En cambio, esta versión de la teoría psicológica sostiene que la persona consiste en la existencia del cerebro y el cuerpo, y una serie de eventos físicos y mentales que se encuentran relacionados entre sí. Es una entidad distinta de estos

³⁵ Cabe destacar, como lo hizo Shoemaker (1997) en su “Parfit on identity”, que en lugar de “estado” Parfit propone utilizar el término “evento” porque un estado debe pertenecerle a alguien, a diferencia de un evento que sólo sucede.

elementos, pero no tiene una existencia separada del cuerpo humano y el flujo mental.

En su *Reasons and Persons* Parfit (1984) comparó la palabra persona con los términos de nación y club. De acuerdo con el autor, la existencia de una nación no está separada del territorio y los ciudadanos que lo habitan. Así como la existencia de un club no está separada de las instalaciones y sus socios. Si bien su existencia no está separada de dichos elementos, esto no significa que sean idénticos.

En ese sentido, el concepto de persona es derivativo pues está construido a partir de conceptos que pueden entenderse de manera impersonal, a saber: cerebro y cuerpo, y una serie de eventos físicos y mentales que se encuentran relacionados entre sí.

De hecho, Parfit (2007) insistió en que es posible dar una descripción completa de la realidad sin incluir a las personas, ya que su existencia no ofrece información factual adicional, del mismo modo en que “arboleda” no lo hace. La expresión: “Hay una arboleda en la cima de la montaña”, no dice nada nuevo acerca de lo que hay en la montaña, únicamente que a un conjunto de árboles se les llama arboleda. Por tanto, sólo agrega información acerca del lenguaje, pero no acerca de la realidad.

De esta manera, Parfit intenta socavar la relevancia que se le atribuye a la identidad personal. Su postura con respecto a la identidad personal se revisará con mayor detenimiento en la segunda parte del capítulo 2.

2.2. ¿En qué consiste la persistencia de la persona en el tiempo?

Como se mencionó anteriormente, desde el ámbito metafísico, la identidad personal se ocupa de dos temas centrales. En primer lugar, la naturaleza de la persona o la dilucidación de las condiciones necesarias para que x sea una persona. En segundo, la naturaleza de la identidad personal o la indagación de las condiciones necesarias y suficientes para que x en un t_1 sea la misma persona que y en un t_2 . En el apartado anterior se revisó el primer punto, en este se estudiará el segundo: el problema diacrónico de la identidad personal.

La cuestión de la identidad diacrónica, de acuerdo con Hirsch (1982), ha tomado la forma de preguntas como, “¿En qué consiste la identidad de x en el tiempo?” o “¿Qué es necesario para que x en un t_1 sea la misma que y en un t_2 ?”. Recientemente, este problema se ha manifestado como el requerimiento de la especificación de un *criterio de identidad*.

Aunque esta nueva terminología mantiene el significado de las formas tradicionales, muestra una cierta disposición a conformarse con un análisis menos rígido o hermético. Como se verá más adelante, en situaciones ambiguas, como las llamó Swinburne (2012), el criterio de identidad no ofrece suficiente información para responder a la cuestión de la identidad. De ahí que deba arribarse a la conclusión, de que la cuestión de la identidad, en algunas ocasiones, puede ser vaga, indeterminada y sujeta a interpretación.

Algunos autores subrayaron (Baker, 2000; Noonan, 2003; Olson, 2016) que un criterio de identidad no debe confundirse con una evidencia de la identidad personal. Una evidencia, como las huellas dactilares, puede fungir como prueba

de la persistencia, pero no garantizarla. El término criterio se utiliza en un sentido metafísico y lo que se pretende es el conocimiento de las condiciones necesarias y suficientes o esenciales de la persistencia de la persona en el tiempo. En otras palabras: la identificación de los cambios que puede sobrevivir de aquellos que constituyen el cese de su existencia.

Así pues, la identidad personal, como señaló Noonan (2003) es una cuestión constitutiva que busca determinar en qué *consiste* la identidad personal, de manera que, de cumplirse garantice la identidad y de no hacerlo confirme su inexistencia.

Sin embargo, esta nueva terminología con la que se expresa el requerimiento de la cuestión de la identidad personal, no tiene una aceptación generalizada. Por tanto, en el debate contemporáneo de la identidad personal hay una división fundamental. Por un lado se encuentra la postura compleja que consiente que la identidad personal es susceptible a análisis, por lo que, es posible ofrecer un criterio que informe en qué consiste la persistencia de la persona en el tiempo. Y, por otro, está la postura simple que sostiene lo contrario, o sea, que no es posible responder satisfactoriamente a la cuestión constitutiva mediante la utilización de un criterio de identidad, puesto que las personas son entidades con una existencia separada, distinta del cuerpo, el cerebro y las experiencias (Parfit, 1984; Noonan, 2003; Garrett, 2011).

La postura compleja constriñe a la persona a factores conocidos, de manera que es posible establecer un criterio de identidad en términos de la continuidad de una relación, ya sea física y / o psicológica. Dentro de esta categoría, se pueden

ubicar las concepciones materialistas ortodoxas y las materialistas no ortodoxas de persona.

En contraste, la postura simple, vinculada con el dualismo sustancial y con las respuestas inmaterialistas de la naturaleza de persona, rechaza la reducción de la persona a sus propiedades físicas y psicológicas, así como, sostiene que la identidad personal no es una relación constituida por la persistencia de dichas propiedades. La continuidad sólo requiere de la existencia del yo, entendido como una sustancia inmaterial, inmutable e inmortal.

Como se verá más adelante, ciertamente la suficiencia de los criterios físicos y psicológicos es discutible. Pero, aunado a la discusión sobre su susceptibilidad a análisis, la cuestión de la identidad personal presenta otro problema: a diferencia de la identidad sincrónica que se da entre dos objetos que se encuentran en un momento, la identidad diacrónica se sostiene entre cosas separadas en el tiempo. La consideración del tiempo implica el cambio, de manera que es posible que x en un t_1 y y en un t_2 no compartan las mismas propiedades.

2.2.1. Identidad. El término identidad proviene del latín *identitas* y éste del latín *idem* que significa “lo mismo”, por ello cuando se dice que dos cosas son idénticas lo que se quiere decir es que son las mismas. Pero, como algunos autores apuntaron (Noonan y Curtis, 2014; Gallois, 2015), la identidad puede tener más de un significado. En lo concerniente a la identidad personal, destaca la distinción que se hace entre la identidad metafísica o numérica y la identidad cualitativa. Esta última es patente en las cosas que comparten propiedades y admite grados, por ejemplo, un cedro y un sicomoro son cualitativamente idénticos porque comparten la propiedad de ser árboles, pero dos sicomoros tienen un mayor grado de identidad cualitativa.

La identidad numérica, en cambio, se manifiesta en el principio ontológico de identidad expresado en el lenguaje matemático como $1=1$. En ese sentido, identidad, como señaló Shoemaker (1963): “implies persistence, i.e., the existence of one and the same thing at different times” (p. 2).³⁶ Ésta se refiere a la relación que toda entidad tiene consigo misma y requiere una total o absoluta identidad cualitativa.

La diferencia entre una y otra se muestra en el caso de un par de gemelos que comparten el mismo ADN, es decir, son cualitativamente idénticos, pero no son la misma persona, por tanto, no son numéricamente idénticos.

La identidad numérica, o estándar, es una relación de equivalencia que posee ciertas propiedades, a saber: es simétrica ($x = y \rightarrow y = x$), reflexiva ($x = x$) y

³⁶ Implica persistencia, esto es, la existencia de una y la misma cosa en diferentes momentos.

transitiva ($x = y \ \& \ y = z \rightarrow x = z$). Esta definición satisface el principio de la identidad de los indiscernibles o Ley de Leibniz que establece que los objetos idénticos no pueden diferir en ningún respecto ($x = y \rightarrow [\varphi(x) \rightarrow \varphi(y)]$), en donde φ se refiere a sus propiedades.

De manera que si A y B son idénticos, entonces A y B son términos que aluden a la misma cosa, como explicó Perry (2002):

If A and B are identical, then there is just one thing that is both A and B.

“A” and “B” are two terms that stand for it. For example, from transitivity and reflexivity one can prove that if A is identical with B and B with C, then C is identical with A. But this is obvious: when we go, by identity, from A to B, B to C, and back to A, we are in fact going nowhere; since we do not move, we need not return. (p. 65)³⁷

Así, la identidad es un concepto simple cuyo análisis no presenta gran problema, pues toda entidad es idéntica consigo misma y no es idéntica con nada más (Lewis, 1976). Dada su simplicidad resulta paradójico que esta noción juegue un rol central en un gran número de cuestiones filosóficas, entre las que se encuentra la identidad personal.

³⁷ Si A y B son idénticos, entonces A y B son una cosa. “A” y “B” son dos términos que lo representan. De la transitividad y la reflexividad, por ejemplo, uno puede probar que si A es idéntico a B y B a C, entonces C es idéntico a A. Esto es obvio en la identidad, cuando vas de A a B, de B a C y de C a A, en realidad no nos hemos movido, por lo que, no necesitamos regresar.

Fundamentalmente, algunos autores (Deutsch, 2008; Garrett, 2011; Noonan y Curtis, 2014; Gallois, 2015) señalaron que el problema surge al considerar el tiempo, dado que este concepto involucra el *cambio*. La identidad sincrónica se da entre dos objetos que se encuentran en el mismo momento, como muestra el enunciado: “Mi raqueta de tennis es idéntica a tu raqueta de tennis”. Pero la *identidad diacrónica* se sostiene entre cosas en el tiempo, al considerar la relación de identidad entre una cosa que se encuentra en un tiempo y otra que se encuentra en otro momento, es posible que no compartan una absoluta identidad cualitativa.

De manera que, apuntó Ferrater (1999), la noción tradicional de identidad que establece que toda entidad es idéntica a sí misma y que, en términos kantianos, se puede definir como un enunciado analítico, se convierte, al considerar el tiempo, en una conclusión sintética que alude a la naturaleza de la cosa.

La identidad en un sentido metafísico fue criticada por Hume y por Kant (como cosa que pueda ser conocida). Hume señala que esta idea parece ser el resultado de una cierta tendencia de la mente a reducir la multiplicidad por lo idéntico con vistas a su explicación. En su *Tratado sobre la naturaleza humana*, el filósofo desarrolla su crítica a la noción de identidad metafísica de manera paralela a su crítica de la noción de sustancia. En ésta señala que sólo se tiene una idea perfecta de lo que es una percepción, puesto que el conocimiento se adquiere únicamente por la experiencia. En virtud de que la sustancia es enteramente diferente a una percepción, no se tiene una idea de una sustancia.

Asimismo si una impresión diera lugar a la idea del yo, ésta sería invariable e ininterrumpida en el tiempo. Pero la noción misma de tiempo es incompatible

con la definición de identidad, pues la idea del tiempo se descubre por la sucesión de percepciones que se presentan al espíritu por ello cada momento debe ser perfectamente único e indivisible, distinto y posterior o antecedente a otro. Dado que las cosas se encuentran en constante cambio y no existe una impresión constante e invariable, aquello a lo que se le llama el yo no es más que la sucesión de pasiones y sensaciones. Un haz, paquete o colección de diversas impresiones que se encuentran unidas por el mecanismo de la imaginación.

Si bien es cierto que las cosas no son inmutables y pueden presentar diferentes propiedades en el tiempo, esto no necesariamente significa que no se pueda hablar de identidad como Hume pensaba o, al menos, de un tipo de relación que se define como tal (por ejemplo, Kant sostuvo el sentido práctico de la identidad sin que tuviese que ser objetivamente representado en el tiempo).

Al respecto, Perry (2002) explicó que la identidad parece tener dos caras, por un lado se encuentra la noción estándar del término, según la cual “any entity, of any kind, of any category, a snail or a number, is identical with itself. This can be said *a priori*. Whatever object you care to mention, even if I know nothing special about it, I can be sure that it is self-identical.” (p. 70)³⁸ Y, por otro, una condición o criterio de identidad que se conoce de manera empírica, una relación necesaria y / o suficiente para la persistencia de un tipo de entidad. Dicha relación,

³⁸ Cualquier entidad, de cualquier tipo, de cualquier categoría, un caracol o un número, es idéntica consigo misma. Esto se puede decir *a priori*. Cualquier objeto que menciones, incluso si no sé algo sobre él, es idéntico consigo mismo.

no puede concebirse como una relación de identidad pura, pero sí como una relación equivalente para ese caso específico.

Concretamente para el caso de persona, se plantean diversos criterios de identidad en donde la relación puede estar dada por propiedades físicas o psicológicas.

2.2.2. Acertijos de la constitución material. Algunos juicios que se emiten cotidianamente con respecto a la identidad de las cosas en el tiempo, parecen encontrarse en conflicto o ser inconsistentes con algunas deducciones lógicas aceptadas por la filosofía analítica sobre la noción de identidad.

De acuerdo con Hirsch (1982), cualquier objeto o cuerpo físico, entendido como un agregado de materia previamente delineado como una cosa unitaria, realiza un trayecto que tiene una cierta duración. El trayecto puede pensarse como una sucesión de estados espacio-temporales. Dichos estados deben mantenerse unificados, de lo contrario nada evitaría que los estados de un objeto se combinaran arbitrariamente con los de un objeto diferente. Aunque cualquier secuencia puede resultar en algo, por ejemplo, un evento o una situación, no todas las sucesiones corresponden a una cosa que continúa o persiste. Dicho en otras palabras: una secuencia debe relacionarse de forma distintiva para corresponder a un *objeto persistente*.

Así pues, el análisis de la identidad de un objeto o cuerpo material solicita un criterio que trace o dé cuenta de su unidad en la carrera espacio-temporal, es decir, que explique cómo juzgar si una sucesión de estados momentáneos corresponde a la trayectoria de un objeto o cuerpo persistente.

Empero, la consideración del tiempo, como se mencionó anteriormente, implica el reemplazo, adición o disminución de las características de un objeto material, lo cual puede complicar el análisis de la identidad en un sentido estricto.

Estos problemas que genera la concepción estándar de la identidad, en lo que se refiere al análisis de la identidad diacrónica, usualmente se presentan en la forma de acertijos, los cuales tienen sus raíces en debates antiguos, como el del deudor de Epicarmo de Cos (siglo V a.C.). En éste se describe el caso de una persona que pide un préstamo y posteriormente se niega a liquidar la deuda contraída, argumentando que el ser humano en tanto objeto material está constituido por partículas que se encuentran en constante cambio. Por lo tanto, él ya no es la misma persona que contrajo la deuda y no le corresponde realizar el pago (Rea, 1997; Wasserman, 2015).

Es importante insistir que esta situación muestra la relevancia práctica que tiene la identidad personal para la responsabilidad moral y las prácticas de compensación y castigo, las cuales están íntimamente vinculadas con el concepto de persona entendido como una entidad unitaria continua. De lo contrario, no habría manera de adjudicar responsabilidad alguna por las acciones realizadas en el tiempo (Parfit difiere en este punto).

Los acertijos de la constitución material muestran la relación que hay entre un objeto y su materia, así como entre un objeto y sus partes. Por ejemplo, el antiguo acertijo del navío de Teseo, propuesto por Plutarco, ha sido retomado para ilustrar tres diferentes escenarios. Primero, un barco en su ruta de navegación tiene que cruzar un canal demasiado angosto, por lo que se desmantela y los tablones

de madera se llevan a tierra firme donde se ensamblan de nuevo. La pregunta que emerge es la siguiente: ¿el objeto sobrevivió al desmantelamiento y ensamblaje de sus partes? Segundo, el barco se somete, con fines de conservación, al reemplazo paulatino de sus tablas de madera por placas de aluminio, hasta que han sido cambiadas en su totalidad. ¿El objeto sobrevivió a la sustitución de sus partes? Tercero, un historiador recolecta las partes desechadas y con estas reconstruye el barco, posteriormente lo vende a un museo local. El recinto anuncia su próxima exhibición como: “El barco original de Teseo”. De modo que ahora no sólo se tiene el barco reparado, sino también el que fue reconstruido. Entonces, ¿cuál es el navío original? En vista de que la identidad es transitiva, el barco original no puede ser idéntico a dos embarcaciones distintas.

Al respecto, señaló Garrett (2011), la reacción dominante es que el barco reparado es el original, puesto que, para los objetos físicos el criterio de la continuidad espacio-temporal supera al criterio de la identidad de sus partes. De manera que, un barco en t_1 es idéntico a un barco en t_2 si y sólo si el primer barco posee una continuidad espacio-temporal o sigue un curso ininterrumpido a través del tiempo y el espacio con el segundo barco.

Con base en este criterio, se infiere que en el primer escenario el barco no sobrevivió al desmantelamiento y ensamblaje de sus partes, dado que la continuidad espacio-temporal se suspendió. Aún así, agregó el autor, podría argumentarse que la persistencia de los objetos físicos requiere como condición necesaria la identidad de sus partes y, por consiguiente, en cada planteamiento se daría una respuesta diferente.

Otro acertijo de la constitución material que muestra la relación que hay entre un objeto y sus partes es Tibbles y Tib que describe la siguiente situación: Tibbles es un gato que sufrió un desafortunado accidente en el que perdió su cola, luego al gato sin cola fue llamado Tib. Ambos parecen el mismo gato, sin embargo, estrictamente hablando no comparten las mismas propiedades porque Tibbles es un gato y Tib, un gato sin cola. Tibbles y Tib no comparten una absoluta identidad cualitativa y, de acuerdo con la Ley de Leibniz, habría que concluir que no son el mismo gato. Pero todo parece indicar que ambos gatos se encuentran relacionados de alguna manera, por lo que, la persistencia de un gato no parece estar dada por la continuidad de *todas* sus partes, sino más bien por la continuidad espacio-temporal, al igual que la de un barco.

La distinción de los cambios que una cosa puede sobrevivir de aquellos que significan el cese de su existencia, permite especificar un criterio de identidad para ese tipo de cosa en específico. A su vez, esto proporciona una aproximación a su naturaleza o, al menos, así lo pensaba Locke, quien señaló que las cualidades que son accesibles al conocimiento proporcionan información sobre la esencia

nominal³⁹ de la cosa o clase [*sorts*].⁴⁰ De manera que, el principio de individuación está dado por la idea que se encuentra significada por la cosa, como muestra el acertijo de Lumpl y Goliath.⁴¹

La masa de arcilla es un tipo de cosa y la estatua es otra y no poseen las mismas condiciones de persistencia, pues Goliath tiene un comienzo de existencia posterior al de Lumpl y, si se exponen a altas temperaturas, la masa de arcilla puede persistir, en cambio la estatua se destruye. Así pues, Lumpl posee una esencia nominal y Goliath posee otra. El principio de individuación de Lumpl está dado por la idea que se encuentra significada por “masa de arcilla” y el de Goliath por la que está significada por “estatua”.

De hecho, señalaron Grandy (2016) y Wasserman (2016), precisamente porque la estatua y la masa de arcilla difieren respecto a sus condiciones de persistencia, es factible que ambas entidades puedan coincidir espacio-temporalmente.

³⁹ La esencia nominal del oro, por ejemplo, es la idea significada por la palabra oro, es decir, un cuerpo amarillo que tiene un cierto peso, maleable, fusible y fijo. La esencia real, en cambio, es la constitución de las partes de ese cuerpo, de la cual dependen sus cualidades y sus propiedades (Locke, 1999).

⁴⁰ La noción de clase, acuñada por Locke en 1690, es una herramienta filosófica que permite analizar y resolver asuntos relacionados con la naturaleza y persistencia de las cosas. Ésta proporciona información sobre la esencia de la cosa, sobre cómo contar cosas de ese tipo, para lo cual es necesario distinguir las que son iguales y las que son diferentes, así como, acerca de su comienzo y cese de existencia (Grandy, 2016).

⁴¹ Así, mencionó Garrett (1998), *metodológicamente* hablando la cuestión de la identidad puede ser previa a la cuestión de la naturaleza, aunque la naturaleza de la cosa sea *metafísicamente* hablando anterior a sus condiciones de identidad.

Como explicó Locke (1999), no se puede concebir como posible que dos cosas de la misma especie existan en el mismo lugar al mismo tiempo, o que una cosa pueda tener dos comienzos de existencias ni dos cosas el mismo comienzo, o que una cosa exista en diferentes lugares. De manera que lo que tuvo un comienzo es la misma cosa y lo que tuvo un comienzo distinto a aquello es diverso.

Si bien es cierto que desde esa perspectiva la estatua es un tipo de cosa y la masa de arcilla otra, no se puede pasar por alto, como subrayó Perry (2002) que ambas entidades guardan una relación íntima o de dependencia. Después de todo, la estatua está constituida por la masa de arcilla y la continuidad de la estatua está sujeta a su persistencia.

Ahora bien, de acuerdo con algunos autores (Perry, 2002; Deutsch, 2008; Gallois, 2016) la noción de identidad relativa es una alternativa que ofrece claridad en los problemas que genera la identidad diacrónica patentes en los acertijos de la constitución material.⁴²

Esta doctrina asevera que la proposición “*x* es la misma *A* que *y*” no se divide en “*x* es una *A* y *y* es una *A*” ni en “*x* es la misma que *y*”, puesto que pueden presentarse casos en los que “*x* sea la misma *A* que *y*, pero *x* y *y* sean diferentes *Bs*”, en donde *A* y *B* son tipos de cosas o clases. Además, el juicio “*x* es el mismo que *y*” es una expresión incompleta si no se agrega un término general: “el mismo

⁴² Sin que por esto se quiera decir que la identidad relativa es el único planteamiento que ofrece una solución a las paradojas que presentan los acertijos de la constitución material. Wasserman (2016) describió en su “Material constitution” otras posturas que resuelven el problema desde distintas perspectivas. La identidad relativa es la propuesta más plausible en lo que se refiere a los objetivos que pretende esta disertación.

F ”, esto es, un criterio de identidad que permite juzgar la igualdad de A y B (Geach, 1980).

La identidad relativa no es una relación simétrica ($x = y \rightarrow y = x$) ni es compatible con el principio de la identidad de los indiscernibles de Leibniz, pero es una relación equivalente para ese tipo de cosa en específico. Por lo tanto, el criterio de identidad se puede entender como el conjunto de propiedades pertenecientes a una clase F , de manera que se pueda afirmar que “A es el mismo F que B” sin que esto signifique identidad absoluta.

Así pues, podría reservarse *idéntico* para aquellas relaciones que cumplen con la noción de identidad cuyas propiedades fueron formuladas por Leibniz y *la misma cosa* para este tipo de correspondencias que se conocen de manera empírica. Las cuales no pueden definirse como relaciones de identidad en un sentido estricto o absoluto, sino como la condición de identidad o el criterio de las condiciones de identidad para ese tipo de cosa (Perry, 2002).

2.2.3. Criterios de identidad personal. La identidad personal busca establecer qué es aquello que permite que P1 en un t1 y P2 en un t2 sean la misma persona. Al igual que el análisis de la identidad de un objeto o cuerpo material, este problema solicita la definición de un criterio de identidad o la especificación de las condiciones *necesarias* y / o *suficientes* para juzgar si los estados o etapas sucesivas de una carrera espacio-temporal corresponden a los de una persona persistente.

En el debate contemporáneo de la identidad personal existen diversas propuestas teóricas que intentan ofrecer una solución a este problema. La postura

simple, alineada con la doctrina dualista, sostiene que la persistencia en el tiempo sólo requiere la continuidad del yo, entendido como una sustancia inmaterial, inmutable e inmortal. El yo puede o no tener cuerpo, mantener o perder sus recuerdos, carácter y personalidad, o adquirir unos nuevos.

Por su parte, la postura compleja es materialista y plantea dos criterios empíricos, el físico y el psicológico. El primero, en su versión ortodoxa, fija la persistencia en términos de la continuidad del ser humano (en tanto especie), del cuerpo humano (en tanto organismo biológico) o del cerebro y el sistema nervioso central (en tanto asiento de la vida mental). En su versión no ortodoxa, la persistencia está dada por un criterio psicológico, como la ininterrumpida perspectiva de primera persona o la continuidad psicológica que reside en cadenas traslapadas de conexiones psicológicas.

En otros términos, los criterios físicos establecen que P2 en un t2 es la misma persona que P1 en un t1 si y sólo si P2 es continuo físicamente con P1, en donde la continuidad física es la condición necesaria y suficiente para la identidad personal. Mientras que los criterios psicológicos mantienen que P2 en un t2 es la misma persona que P1 en un t1 si y sólo si P2 es continuo psicológicamente con P1, siendo ésta la condición necesaria y suficiente.

Algunos defensores de la postura simple (Gasser y Stefan, 2012; Swinburne, 2012) han observado que los criterios empíricos sugeridos por la postura compleja, únicamente evidencian la identidad personal pero no ofrecen información acerca de su naturaleza. Lo que es más, señaló Swinburne (1973-1974, 2012), dan lugar a situaciones ambiguas en las que la identidad es vaga o indeterminada y

parece estar sujeta a interpretación porque es posible tanto la supervivencia como el cese de la existencia. Por ejemplo, un caso extraordinario como la extirpación de uno de los hemisferios del cerebro no tiene una respuesta correcta. Por consiguiente, esta postura considera que la identidad personal no es un hecho analizable dado que es algo distinto a lo que puede ofrecer evidencia de ella. La postura simple alineada con la tradición dualista apela a entidades no conocibles para resolver la cuestión de la persistencia.

Empero, como explicó Noonan (2003) se asume que aquello que unifica la sucesión de los estados espacio-temporales de un cuerpo u objeto material es accesible al conocimiento o, al menos, así lo demuestran los juicios que cotidianamente se emiten sobre la identidad de las cosas en el tiempo.

Sin embargo, la suficiencia de los criterios físicos y psicológicos es objetable ya que los primeros no demuestran la persistencia de las propiedades mentales asociadas a la idea de persona. Y la continuación de los segundos no informa si subsistió aquello que constituye al individuo, suponiendo que fuera el organismo biológico (sobre todo cuando ésta se da por una causa anormal, como el reemplazo del cerebro por un cerebro biónico).

Respecto a la continuidad del ser humano, defendido por el animalismo, sostiene que la autoconciencia es innecesaria para la persistencia del tipo de cosa que esencialmente es el individuo, un miembro de la especie *Homo sapiens*. Como afirmó Snowdon (1995), si el cuerpo de un animal humano permanece intacto y mantiene los procesos necesarios para la vida, entonces sobrevivió y no se requiere nada más.

Pero, si lo anterior fuera cierto, señaló Garrett (1998), tendría que ser una verdad *a posteriori* pues el concepto que se tiene de persona no ofrece respaldo a dicha restricción.

It is neither analytic ('true in virtue of meaning') nor *a priori* ('known independently of experience') that we are human beings. Rather, it is an empirical fact that we belong to the biological kind *human being*. Hence, people who believe in the possibility of synthetic or robot persons are not committing any conceptual error — as they would if it were a conceptual truth that all persons are animals. (p. 21) ⁴³

Además de lo anterior expuesto, el autor subrayó que este criterio no debería tratarse de forma separada en virtud de que el hombre no está separado del organismo biológico. En otras palabras: las condiciones de supervivencia del animal humano están ligadas a las del cuerpo humano.

Pero también el criterio del cuerpo humano es prescindible una vez que se demuestra que hay situaciones en las que éste continúa existiendo, pero no las propiedades fundamentales de la persona, como muestra el estado vegetativo en donde el paciente no presenta signos de conciencia de sí mismo o de su entorno.

⁴³ Que somos seres humanos no es ni analítico ('verdadero en virtud de su significado') ni *a priori* ('que se pueda conocer independientemente de la experiencia'). Más bien, la pertenencia a la especie biológica del ser humano es un hecho empírico. Por ello, pensar en la posibilidad de la existencia de personas sintéticas o robóticas no es un error conceptual — como lo sería si fuera una verdad conceptual que todas las personas son animales.

Lo mismo podría decirse del criterio del cerebro porque cuando hay muerte encefálica⁴⁴ el órgano persiste pero no la autoconciencia. Por otra parte, Noonan (2003) mencionó que se ha demostrado que se puede sobrevivir a la extirpación de ciertas partes del cerebro. Cuando uno de los hemisferios deja de funcionar por un derrame cerebral o una lesión, el otro hemisferio combina las funciones de ambos. De lo que se sigue que tampoco se requiere la continuidad de todas las partes que lo componen.

Podría pensarse, entonces, que la identidad personal está dada por el criterio psicológico. El criterio de la continuidad psicológica presenta dos variantes, en su versión limitada debe darse por una causa normal, esto es, la totalidad de la continuidad del cerebro. En su versión amplia, la persistencia puede ocurrir por cualquier causa siempre y cuando se mantenga el flujo mental.

Como se mencionó anteriormente, la continuidad de la totalidad del cerebro no es necesaria para la persistencia de la persona en el tiempo. Por lo que, la versión limitada del criterio psicológico también se descarta. Entonces, ni la versión limitada del criterio psicológico ni los criterios físicos son necesarios para la identidad personal.

Sin embargo, Williams (1956-7) mostró mediante el experimento mental Charles / Robert - Guy Fawkes, que la continuidad psicológica por cualquier cau-

⁴⁴ La muerte cerebral es el cese irreversible de la función cerebral e involucra dos cambios en el funcionamiento, uno es el coma, la pérdida permanente de la conciencia del mundo. El otro es la pérdida de la habilidad del cerebro para regular los procesos anatómicos del cuerpo, como la respiración.

sa tampoco demuestra la persistencia. Además, puede generar contradicciones ya que la conexión puede darse entre una y varias personas, es decir, de forma ramificada [*branching form*].

Este experimento describe lo siguiente: Charles afirma recordar las acciones y experiencias de un hombre que vivió en otra época, llamado Guy Fawkes. De acuerdo con el criterio de la continuidad psicológica, Charles es Guy Fawkes porque es psicológicamente continuo con él. Luego, el hermano de Charles, Robert, también asegura recordar las acciones y experiencias de Guy Fawkes. Si se admite que Charles es Guy Fawkes también habría que admitirse que Robert lo es, entonces, Guy Fawkes es idéntico con Charles y con Robert. En virtud de que la identidad es transitiva, Guy Fawkes no puede ser idéntico con ambos porque no son la misma persona.

Otro ejemplo es el experimento mental de la teletransportación que plantea Parfit en su *Reasons and Persons*. En éste, entra una persona en la Tierra a un escáner que recogerá la información de todas sus células. Luego, destruye sin dolor su cuerpo y cerebro. La información de sus células se transmite a un replicador en Marte que imprime un cuerpo y cerebro idénticos al que se escaneó en la Tierra. En ese cuerpo despierta la persona teletransportada que comprueba que su cuerpo sigue exactamente igual a como estaba, incluso reconoce el corte que se hizo por la mañana al rasurarse. La réplica tendría todo lo que importa, una continuidad psicológica y una identidad cualitativa física.

En una ocasión, el teletransportador presenta una falla y el cuerpo y el cerebro no se destruyen después de haber sido escaneados. En Marte se imprime una

copia exacta y en la Tierra, la persona sigue adentro del escáner. De acuerdo con Parfit, aun cuando la réplica no es la misma persona que entró al escáner, es preferible este proceso a morir. Sin ahondar en la validez del argumento parfiteano, este experimento mental, al igual que el caso de Charles / Robert - Guy Fawkes, expone la insuficiencia de la versión amplia de la continuidad psicológica por cualquier medio.

Quizás la solución, mencionó Noonan (2003), se encuentra en la formulación de un criterio que establezca la identidad en términos de la continuidad psicológica dada por la persistencia de al menos una parte del cerebro.

What is necessary for personal identity is not identity of the whole of the brain, but identity of enough of the brain to be the brain of a living person: person P2 at t2 is the same person as person P1 at t1 if and only if enough of the brain of P1 at t1 survives in P2 at t2 to be the brain of a living person. (p. 6)⁴⁵

Así como, agregó Garrett (1998), que la continuidad psicológica no se dé por cualquier vía o, en su defecto, que el reemplazo del cerebro sea paulatino o gradual.

⁴⁵ Para la identidad personal no es necesaria la identidad del cerebro en su totalidad, sino sólo de una parte que sea suficiente como para considerarse el cerebro de una persona viva: la persona P2 en un tiempo t2 es la misma persona que la persona P1 en un tiempo t1 si y sólo si una parte suficiente del cerebro de P1 en un tiempo t1 sobrevive para ser el cerebro de una persona viva en P2 en un tiempo t2.

A sufficient condition of personal identity over time is not psychological continuity with any cause, but psychological continuity with a cause that is either normal (for example, the continued existence of one's brain) *or* structurally continuous with the normal cause (for example, the gradual replacement of one's brain with a bionic brain). (p. 56) ⁴⁶

En suma, de acuerdo con la postura compleja, el criterio de identidad para juzgar si los estados sucesivos de una carrera espacio-temporal corresponden a los de una persona persistente o las condiciones necesarias y suficientes para la persistencia de la persona o aquello que permite que P1 en un t1 y P2 en un t2 sean la misma persona son: la continuidad de al menos una parte del cerebro o el reemplazo paulatino de éste, y la continuidad psicológica que reside en cadenas traslapadas de conexiones psicológicas.

2.2.4. Metodología de los experimentos mentales. El estudio metafísico de la identidad personal se vale del pensamiento riguroso, el análisis conceptual, los estudios empíricos y los métodos formales de la lógica y la matemática. Además, como se observó en los apartados anteriores, la indagación descansa en gran medida en la metodología de los experimentos mentales.

A partir de Locke, señaló Perry (2002), la dialéctica de la identidad personal ha sido provocada por experimentos mentales. Al utilizar casos hipotéticos en

⁴⁶ La continuidad psicológica por cualquier causa no es una condición suficiente para la identidad personal en el tiempo, sino la continuidad psicológica que se da por una causa normal (por ejemplo, la continuidad de la existencia del cerebro) *o* que estructuralmente sea continua con la causa normal (por ejemplo, el reemplazo gradual del cerebro por un cerebro biónico).

su tratamiento del tema, como el príncipe y el zapatero, el de Nestor de Tersites, el del hombre que cambia de conciencia durante la noche, el caso del dedo que se separa de la mano, entre otros; el filósofo inglés puso en marcha un proceso más específico e intuitivo de acumulación de hallazgos.

Un experimento mental, de acuerdo con Schneider (2009), es una situación hipotética que sucede en el “laboratorio de la mente” cuya descripción excede los límites de la tecnología actual o incluso es incompatible con las leyes de la naturaleza, pero que se supone, puede revelar algo iluminador filosóficamente hablando o fundamental sobre el tópico en cuestión.

De acuerdo con la evidencia que se desea demostrar, estos casos hipotéticos se pueden clasificar como constructivos o destructivos, siendo los primeros aquellos utilizados para establecer una teoría; y los segundos, para cuestionarla o refutarla, destacando las contradicciones que ésta presenta. Además, agregaron Brown y Fehige (2016), hay una tercera categoría que tiene la finalidad de plantear problemas de orden práctico o moral.

En el debate contemporáneo de la identidad personal de la filosofía analítica, esta herramienta permite poner a prueba las diversas propuestas teóricas que intentan ofrecer una solución al problema. Ya que ofrece la posibilidad de imaginar escenarios en donde los criterios de identidad físicos y psicológicos que en la

realidad permanecen unidos, pueden separarse. Así, se pueden distinguir con más claridad las condiciones de la identidad personal (Kagan, 2007).⁴⁷

Generalmente, estos experimentos mentales plantean escenarios similares a los que se pueden encontrar en las narrativas de ciencia ficción⁴⁸. A diferencia de la literatura tradicional, este género permite la extrapolación de las circunstancias actuales llevadas hacia una utopía o una distopía, como explicó Sadoul (1975) en su *Historia de la ciencia ficción moderna*: “Sólo la ciencia ficción es capaz de jugar con el factor tiempo, o de transportar los acontecimientos a otro mundo y amplificar así desmesuradamente los efectos futuros” (p.333).

De manera que el lector, hasta entonces indiferente, se enfrenta a las problemáticas del momento que lo circunscriben. Por su parte, Schneider (2009) afirmó que el uso de experimentos mentales tomados de la ciencia ficción puede enriquecer considerablemente la reflexión filosófica, dado que los temas que les interesan a los dos ámbitos, convergen. El protagonista de la ciencia ficción, como señaló Ferreras (1972) es generalmente un hombre en busca de su identidad, su

⁴⁷ Para una revisión más amplia de los casos experimentales que comúnmente se utilizan en la discusión contemporánea de la identidad personal, es útil consultar *Personal identity and self-consciousness* de Brian Garrett (1998), editado en el Reino Unido por Routledge.

⁴⁸ De acuerdo con Kagarlitski (1974), el término fue acuñado a finales de la década de los veinte por Hugo Gernsback, escritor y fundador de las primeras revistas de ciencia ficción, como *Science Wonder Stories*, para referirse al tipo de relatos que contenían sus publicaciones de ficción científica.

origen y su finalidad, que se encuentra abocado en un primer momento a encontrarse a sí mismo.⁴⁹

No obstante, señalaron Brown y Fehige (2016), en la actualidad no existe un acuerdo generalizado respecto a su aplicación, puesto que ciertos experimentos mentales, como los de fisión, violan las leyes de la naturaleza.

En efecto, Wilkes (1988), una de las opositoras más notables del uso de esta metodología en la cuestión de la identidad personal, señaló que un experimento mental, como el de la división que propone Parfit en su “Personal identity” por medio de un proceso similar al de las amibas, no toma en cuenta las leyes que rigen a los seres humanos, en tanto organismos biológicos. Por tanto, no puede considerarse un método legítimo para obtener verdades filosóficas.

En la misma línea, Fleck (2008) en su tesis “Surviving thought experiments about personal identity questions: A rejection of Derek Parfit’s moral

⁴⁹ En la conferencia “Ciencia e imaginación”, Ordóñez (2016), catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, destacó el valor especulativo de la ciencia ficción, en donde la ciencia está presente como un experimento deformado por la imaginación para enfrentar al receptor a problemas morales, estéticos, sociales, políticos y éticos de una extraordinaria vigencia. Por ejemplo, el problema del temor a lo desconocido o al otro, fue explorado en la literatura por Bradbury en *Crónicas marcianas* (1955) y tomó su manifestación más radical en *Alien* (1979) de Scott. En la película, el encuentro se da con algo absolutamente ajeno a la naturaleza del ser humano. El alien parece tecnológico y no puede percibirse como algo natural, representa ese límite a partir del cual ya no se puede decir nada, sólo callar o combatirlo. “Por eso”, insistió, “toda reflexión filosófica que nos haga comprender que el otro tiene naturaleza, es algo que nos acerca a una solución pacífica de nuestros conflictos”.

theory” presenta una crítica a la teoría moral de este filósofo y concluye que los juicios sobre la identidad personal no deben basarse sólo en las intuiciones que se obtienen de esta metodología.

En la literatura de la identidad personal básicamente se utilizan dos tipos de fisión: la división de una persona en dos personas ocurre a través de un proceso similar al de las amibas o mediante el trasplante de los hemisferios de una persona en dos cuerpos sin cerebro, al suponer que ambos hemisferios poseen todo lo que se necesita para sostener la vida cerebral de una persona.

Si bien la división como la amibas es ajena a la naturaleza del ser humano, el trasplante de cerebro o de uno de sus hemisferios, subrayó Garrett (2011), aunque hoy en día se considera irrealizable por cuestiones tecnológicas, no es lógica o físicamente imposible.

Con todo, la utilización de esta herramienta ha mostrado ser fructífera pues han surgido tesis innovadoras que se fundamentan en su aplicación. Por ejemplo, Williams utiliza el caso de Charles / Robert - Guy Fawkes para mostrar que la continuidad psicológica da lugar a la reduplicación. Su argumento deriva en el desarrollo de la tesis del continuador más cercano y la ontología cuatridimensional. Otro es el ejemplo de Parfit que retoma la discusión de la relevancia de la identidad en la supervivencia a partir de los casos de fisión y de la teletransportación.

Los casos de fisión que describen situaciones extraordinarias exponen que la identidad puede ser vaga o indeterminada, pues afirmar o negar la relación pa-

rece igualmente válido e injustificado. Estos han evidenciado otras aristas del problema, por ejemplo, que en ciertas ocasiones la identidad personal puede estar determinada por factores extrínsecos a ella, como la existencia de un candidato rival por la identidad de la persona original (Perry, 2002).

En breve, aun cuando no hay un consenso generalizado respecto al uso de esta metodología, los experimentos mentales son útiles para indagar en el asunto de la identidad personal, sobre todo, para indagar en las condiciones que permiten la permanencia de la persona en el tiempo y en la estructura de los conceptos que son relevantes en el debate.

Ahora bien, con este apartado se da por finalizado este capítulo, en el que se analizaron las principales propuestas teóricas de la naturaleza de la persona y su persistencia en el tiempo, con énfasis en las posturas materialistas no ortodoxas que admiten la existencia de personas no humanas. Así como, se describieron los criterios físicos y psicológicos que especifican las condiciones necesarias y suficientes para que se mantenga la identidad personal.

Además, se explicó que una posible solución a los problemas que genera la identidad diacrónica patentes en los acertijos de la constitución de la materia, es la especificación de un criterio que permita juzgar la relación de identidad para un tipo de cosa en específico.

Así mismo, se aclaró que en el debate contemporáneo de la identidad personal, la postura simple rechaza la posibilidad de que la identidad personal sea susceptible a análisis o que pueda especificarse en términos físicos o psicológicos.

Sin embargo, se insistió en la relevancia de que las condiciones de identidad personal sean conocibles.

En la siguiente parte, se desarrollará con detenimiento el papel significativo que la identidad personal juega en las prácticas morales, racionales y emocionales

Segunda parte. Relevancia de la identidad personal

Con el pensamiento moderno, la identidad personal se definió como el fundamento del derecho y la justicia de las recompensas y los castigos. Locke describió la palabra persona como un término forense y estableció el carácter normativo del criterio de identidad. A partir de la definición de “persona” como un término forense, la identidad personal que anteriormente había estado relacionada principalmente con preocupaciones prudenciales, abarcó un espectro más amplio de asuntos del ámbito moral, como las prácticas de compensación y castigo, y de responsabilidad moral (Rorty, 1976; Millican, 2010; Shoemaker, 2014).

Por su parte, Kant tomó una postura lógica acerca de un yo que debe acompañar todas las representaciones, un ego trascendental que en su sentido práctico da lugar al concepto original de agencia. Dicha estructura trascendental superó las limitaciones del criterio de identidad de Locke y de la teoría del haz de Hume, y posibilitó la responsabilidad práctica.

Ahora bien, de acuerdo con Olson (2016), la reflexión de la identidad personal desde el ámbito de la filosofía moral gira en torno a dos cuestiones principales: “¿Cuál es la relevancia de la identidad personal en el tiempo?” y “¿Es la identidad personal en sí misma relevante para la supervivencia?”. Así pues, esta parte tiene como finalidad explicar el alcance de dichas preguntas y ensayar sus principales respuestas.

2.3. ¿Cuál es la relevancia de la identidad personal en el tiempo?

El problema de la identidad personal juega un papel central para la filosofía moral⁵⁰ porque en la continuación de un ente unitario se fundamentan algunos asuntos que le conciernen al *yo* y ciertas prácticas que tienen que ver con el *otro*. Como explicó Rorty (1976) en la introducción a *The identities of persons*, comúnmente se toman decisiones que ponen en marcha una serie de acciones, cuyas consecuencias involucran el bienestar de la persona sin tener la certeza de que la persona-futura tendrá las mismas creencias o deseos que dirigen los planes actuales. Por otra parte, es necesario saber si la persona que se va a premiar o sancionar

⁵⁰ Entendiendo por filosofía moral o ética el estudio de los actos humanos en cuanto fin último del hombre. De acuerdo con García Alonso (2006), esta ciencia filosófica tiene tres niveles de análisis reflexivo: el práctico, el normativo y el meta-ético. En el primero, que es el nivel de la ética aplicada, se reflexiona acerca de lo que se debe hacer en una situación particular, como: ¿puede clonarse a un ser humano? o ¿es el aborto un acto moralmente inaceptable? Para poder ofrecer una respuesta, es necesario revisar las teorías que se encuentran en el segundo nivel sobre lo que se considera que está bien o mal. Así, una teoría ética normativa podría señalar que el acto de matar siempre es inaceptable, por tanto el aborto no sería moralmente aceptable. En el nivel normativo, se señalan, de manera general el tipo de actos que son buenos o malos. La teoría normativa que pretende universalidad, se contrapone con las teorías relativistas que plantean que la moralidad de un acto depende de otras variables como las circunstancias que lo comprenden. Es decir, puesto que este nivel no es específico, se podrían proporcionar argumentos a favor del aborto, como “El óvulo fecundado no es una persona”, y llegar a la conclusión de que en las primeras semanas de embarazo podría ser un acto moralmente aceptable. En el nivel del análisis meta-ético, se evalúan la estructura y la naturaleza general de la ética y se reflexiona acerca de las teorías normativas que ofrecen un contexto idóneo para evaluar los casos que son objeto de estudio de la ética aplicada.

por una acción es la misma persona que la realizó. Además, la creencia en que ciertos aspectos de la personalidad permanecerán relativamente constantes o, al menos, predecibles, es lo que permite la formación de vínculos y la asignación de responsabilidades cruciales.

La relevancia de la identidad personal para la filosofía moral no es algo nuevo. En la antigua Grecia, la discusión sobre la naturaleza del ser y su permanencia en el tiempo estuvo motivada, entre otras cosas, por el anhelo de la inmortalidad. Algunos filósofos griegos, como Platón y Lucrecio, consideraban a la identidad como la base de las preocupaciones prudenciales, que incluyen el interés propio [*self-interest*] y la anticipación racional práctica.

En el siglo XVII, a partir de las propuestas y formulaciones de Locke, el tema se vinculó de manera explícita con las prácticas de atribución moral (Shoemaker, 2016). El acercamiento de Locke a la identidad personal, señalaron Ainslie y Ware (2014), fusionó dos aspectos: el asunto metafísico y el moral, pues pensaba que el criterio de identidad personal es normativo y debía explicar qué es aquello que permite que el sí mismo persista en el tiempo, así como por qué dicha persistencia es relevante.

A diferencia del hombre cuya persistencia está dada por la continuidad de la vida del organismo biológico, la permanencia de la persona depende de la continuación de la vida psicológica. El empirista inglés consideraba que el término persona denota a un ser autoconsciente que se disocia del hombre justamente porque puede responder por sus actos. Por tanto, la autoconciencia es indispensable para la comprensión de lo moral, *ergo* para la agencia moral. La continuidad psi-

cológica, no sólo es aquello que enlaza la sucesión de los estados de la persona en el tiempo, sino también en lo que se manifiestan algunos asuntos prácticos y normativos.

En virtud de que la persona puede tomar responsabilidad por las acciones realizadas en el tiempo, se concibe como un centro unificado de acción y elección que proporciona fundamento a la idea de la prudencialidad, la responsabilidad moral y la justicia de las prácticas de premios y castigos. Esta práctica sólo es posible si el sujeto es consciente del dolor o el placer, de la justicia, la imparcialidad y la preocupación por los demás. Para ello, es necesario que se conciba como un ser persistente cuyas acciones están conectadas en el tiempo. Deben ser capaces de seguir una ley y de recibir recompensa por ello o, en caso contrario, el castigo justo. Para que esto sea así, es esencial que la conciencia involucrada en la ejecución de la acción experimente el sentido de la normatividad moral.

La naturaleza de la identidad personal, por tanto, debe dar cuenta de la persistencia de la persona entendida como una entidad forense, de manera que ser la misma persona en el tiempo signifique ser la misma entidad forense.

En suma, las consideraciones metafísicas de la identidad personal son significativas para la filosofía moral, en tanto que en la idea de la continuación de un ente unitario se fundamentan ciertas cuestiones normativas, como las preocupaciones prudenciales y la anticipación racional práctica. Así como, las prácticas de compensación y castigo, y de responsabilidad moral que se aplican para la regulación del comportamiento de formas socialmente deseables (Perry, 2002; Noonan,

2003; Shoemaker, 2016). Como se verá en el siguiente apartado, la noción de identidad personal ha tomado un lugar relevante también para la ética aplicada.

2.3.1. Identidad personal y filosofía moral. Recientemente, la noción de identidad personal ha tomado un lugar preponderante en el campo de la ética aplicada, específicamente en las esferas de la ética médica y la bioética. Algunos de los dilemas éticos que presenta el desarrollo científico y tecnológico, como la investigación con embriones o la eutanasia, presuponen concepciones particulares de las personas que fundamentan reglas a aplicarse en estos casos.

Por ello, subrayó Shoemaker (2016), es de gran envergadura definir el tipo de relación que hay entre la persona —ente que actúa y toma decisiones— y una entidad que se encuentra en los márgenes de la vida, ya sea previa (cigoto, embrión, feto) o posterior (en casos de pérdida de memoria, demencia, muerte cerebral⁵¹).

Así como, delimitar el rango de entidades que pueden considerarse “personas”, sobre todo para el caso de los seres humanos cuyo estatus metafísico o moral es incierto o controversial (como, infantes anencefálicos).

⁵¹ El cese de la función cerebral no constituye la muerte, de ahí que se utilicen medios artificiales para sostener al ser humano con vida. Puesto que el paciente puede permanecer conectado por un tiempo indefinido, en años recientes se ha impulsado el uso de las directivas avanzadas para el cuidado médico, en las que se especifica el tratamiento que una persona desea tener, en caso de que se encuentre bajo circunstancias en las que no puede tomar decisiones por sí misma (Buchanan, 1988).

Estrictamente hablando, un criterio de la identidad personal no tiene implicaciones directas en los asuntos normativos, “because what is the case implies nothing about what ought to be the case” (Shoemaker, 2016).⁵² O sea, hay un abismo entre lo que es y lo que debería ser [*is / ought gap*] (lo que Hume llamó la falacia naturalista).

No obstante, las conclusiones que se obtienen en el ámbito metafísico proporcionan información sobre aquello que unifica al objeto de estudio de la reflexión teórica prudencial y moral pues, desde la deliberación prudencial, se necesita entender a qué se refiere el yo en cuestión o cuál es la unidad que cubre.⁵³ Lo mismo ocurre con respecto a la responsabilidad moral, por ejemplo, con respecto a las prácticas de recompensa y castigo, es relevante saber si la persona que será recompensada o castigada por una acción es parte de la misma unidad que la realizó.

La complicación radica en que las teorías de la identidad personal proponen unidades metafísicas distintas, por lo tanto, uno de los objetivos que persigue el estudio de la relación de la identidad personal y la filosofía moral es precisar cuál de estas es la unidad a aplicar en la especulación de problemas morales.

La postura simple, por ejemplo, mantiene que la unidad metafísica cubre la totalidad de la existencia que comienza al momento de la concepción y, de acuer-

⁵² Una cosa es lo que es y otra lo que debería ser.

⁵³ Por prudencia se entiende una ética que busca la felicidad y centrada en el auto-interés y el egoísmo racional (teorías eudaimonistas). Mientras que, por moral se entiende una filosofía práctica de corte universalista y de imparcialidad en donde la felicidad individual no es necesariamente relevante.

do con algunas versiones del dualismo sustancial, continúa incluso después de la muerte del cuerpo. Por otra parte, la postura compleja establece que la identidad está dada por factores biológicos y / o psicológicos, de donde se derivan al menos cuatro unidades posibles: el ser humano, la persona, el ser y el átomo o la experiencia momentánea.

La primera es la unidad propuesta por el criterio biológico, la cual perdura desde las primeras etapas del feto hasta la muerte del organismo biológico. La segunda es la unidad planteada por el criterio psicológico, una entidad unificada en el tiempo por la continuidad psicológica (cadenas de conexiones psicológicas fuertes), a partir del momento en que se establecen dichas conexiones psicológicas (infancia tardía) hasta la muerte o demencia. La tercera son entidades unificadas por conexiones psicológicas fuertes que perduran menos tiempo que las personas, en tanto que la memoria se desvanece con el tiempo y las creencias o deseos se pierden o se evalúan. La cuarta unidad metafísica está definida y delimitada por la duración de la experiencia misma (Shoemaker, 2016).

Por lo tanto, si se considera un problema como el siguiente, ¿el aborto es un acto moralmente aceptable? Para el no-reduccionismo la respuesta sería negativa, puesto que “all the parts of my life are equally parts of my life” (Parfit, 1984, p. 322) ⁵⁴ y la interrupción de la gravidez se equipara con matar a una persona. De igual manera, al considerar que fundamentalmente somos animales y que las características que se asocian al concepto de persona son accidentales, la postura del

⁵⁴ Todas las partes de mi vida son iguales.

animalismo se opondría al aborto, ya que el cigoto, embrión o feto representan etapas del desarrollo gestacional del *Homo sapiens*.

A diferencia de las anteriores, la postura del reduccionismo ofrecería una respuesta afirmativa, siempre y cuando el procedimiento se lleve a cabo en el intervalo de tiempo que corresponde a las primeras etapas del desarrollo embrionario (Parfit, 1984). Desde esa perspectiva, el óvulo fecundado es un organismo biológico que bajo las circunstancias adecuadas puede convertirse en una persona, pero que en términos rigurosos, aún no lo es.⁵⁵

Después de lo anterior expuesto resulta evidente, como señaló Korfmacher (2006), que las teorías de la identidad personal en conjunto con ciertas premisas normativas pueden justificar o condenar prácticas que se sitúan al principio o al final de la vida [*borderline cases*], como el aborto, la terminación o la continuación de la vida por medios artificiales en casos de daño cerebral, estado comatoso o daño neurológico. Por tanto, desde el ámbito de la filosofía moral, el estudio de la identidad personal está encaminado a precisar la unidad metafísica que debe aplicarse al análisis de este tipo de asuntos.

⁵⁵ Como señala Tapia (s.f.), en su artículo “La formación de la persona durante el desarrollo intrauterino, desde el punto de vista de la neurobiología”, el cigoto o el embrión humano en las primeras semanas de su desarrollo no se considera un ser humano, sino hasta que éste alcanza la etapa de autonomía fisiológica, o dicho de otra manera, cuando alcanza la viabilidad fuera del útero materno. Hasta que no se alcanza tal desarrollo no se puede hablar de “vida humana”, aunque haya vida. Mientras esto no ocurre, la vida de un embrión no difiere sustancialmente de cualquier tejido de un organismo multicelular vivo.

Esta tarea es compleja, como señaló Shoemaker (2016) en la conclusión de su “Personal identity and Ethics” porque aún no se establece la teoría “correcta” de la identidad personal (si es que la hay). Por lo que, desde el marco de la filosofía moral se plantea la siguiente interrogante: ¿Es necesario resolver primero la naturaleza de la identidad personal para aplicarla a la reflexión prudencial / moral o se puede construir una teoría de la identidad personal a partir de las preocupaciones prácticas?

Además, existe un abismo entre lo que es y lo que debería ser. La filosofía moral delibera acerca de cómo se debe / debería vivir y el estatus de “debe” o “debería” es problemático porque no queda claro “si es un comando absoluto o es en cierto sentido una condicional” (García Alonso, 2006, p. 21). Hay algunos comandos absolutos, como “no matarás”, que se siguen y se cumplen porque así lo requiere la moralidad establecida, pero en situaciones particulares, como el aborto o la eutanasia, el comando no parece explicar adecuadamente por qué debe seguirse esta regla moral.

Por último, falta por determinar si debe aplicarse *una* teoría de la identidad personal unívoca en todos los casos o si algunas situaciones se fundamentan en una teoría y otros casos en otras teorías. Shoemaker considera que esto último es posible.

En breve, las posturas de la identidad personal, aun cuando no tienen una implicación directa en la normatividad, sí ofrecen información respecto a qué es aquello que unifica al objeto de estudio de la filosofía moral. Dicha información es relevante tanto para la normatividad como para la ética aplicada. A continua-

ción se ensayarán las posturas contemporáneas de la identidad personal que son relevantes para la disciplina filosófica de la ética.

2.3.2. Posturas contemporáneas de la identidad personal. Los planteamientos teóricos del debate contemporáneo comparten en su origen una notable influencia de las posturas y formulaciones de Locke, patente en el acercamiento al concepto de persona desde una perspectiva tanto metafísica como moral, así como en la utilización de la metodología de los experimentos mentales para determinar el criterio de identidad diacrónico.

Como se mencionó en la introducción de este capítulo, las teorías de la identidad personal en el debate contemporáneo de filosofía analítica, además de especificar la naturaleza de la persistencia, deben justificar racionalmente el papel significativo que ésta juega en las prácticas racionales, morales y emocionales. Se espera, entonces, que una teoría de la identidad personal sea satisfactoria tanto para “lo que hay” como para “lo que importa”.⁵⁶

De acuerdo con Shoemaker (2016), las teorías de la identidad personal que son relevantes para la filosofía moral son la postura biológica, la psicológica, la narrativa y la antropológica. De estas, las contendientes principales son la propuesta biológica y la psicológica, siendo esta última la más aceptada.

2.3.2.1. Psicológica. El criterio de la identidad personal de Locke, apela a la autoconciencia que parece ser un factor clave para la agencia moral. Desde su perspectiva, una persona P1 en un t1 es la misma persona que P2 en un t2 si y sólo

⁵⁶ Se toman prestadas las expresiones “lo que hay” y “lo que importa” de Cuypers (1993).

si la conciencia de P2 se extiende a P1, lo cual significa que P2 puede recordar las experiencias y pensamientos de P1. Esta condición de identidad establece que la continuación en el tiempo se da en virtud de una relación física o psicológica y no por la existencia de una sustancia, como lo pensaba Descartes.

La postura psicológica sobresale del resto porque proporciona una explicación plausible (empírica) tanto de la naturaleza de la identidad personal como de su importancia en ciertos contextos prácticos (Shoemaker, 2016). Pero para contender en el debate contemporáneo, los empiristas neo-lockeanos han tenido que salvaguardarla de las objeciones y críticas que han planteado sus opositores.

Como se mencionó anteriormente, en el siglo XVIII Butler argumentó que este criterio es circular ya que presupone la identidad personal y, por tanto, no puede constituirla. Esto es, la memoria (la continuidad psicológica depende de la memoria) únicamente revela la relación de identidad que hay entre la persona que recuerda el evento y la persona que lo experimentó.

Para evitar caer en la circularidad, algunos filósofos reemplazaron el concepto de la memoria por uno más incluyente: la cuasi-memoria [*q-memory*] que no presupone la identidad. Como explicó Shoemaker (1970) en su “Persons and their pasts”:

When a person remembers a past event there is a correspondence between his present cognitive state and some past cognitive and sensory state of his that existed at the time of the remembered event and consisted in his experiencing the event or otherwise being aware of its occurrence (...) What we

need to consider is whether there could be a kind of knowledge of past events such that someone's having this sort of knowledge of an event does involve there being a correspondence between his present cognitive state and a past cognitive and sensory state that was of the event, but such that this correspondence (...) does not necessarily involve the past's having been a state of the very same person who subsequently has the knowledge. Let us speak of such knowledge, supposing for the moment that it is possible, as "quasi-memory knowledge," and let us say that a person who has this sort of knowledge of a past event "quasi-remembers" that past event. (p. 271) ⁵⁷

Una cuasi-memoria es un concepto más amplio que la memoria. Cuasi-recordar un hecho pasado no implica que uno mismo fuera consciente de ese hecho cuando ocurrió, sino únicamente que alguien lo experimentó y que el estado posterior y el anterior corresponden a una sucesión de estados espacio-temporales.

Por su parte, Reid apuntó que el criterio de la continuidad psicológica viola el principio de la transitividad de la identidad, pues si P3 en un t3 recuerda las ex-

⁵⁷ Cuando una persona recuerda un evento del pasado hay una correspondencia entre el estado cognitivo presente y el estado sensorial y cognitivo que se tuvo en el momento en que sucedió por haberlo experimentado o por haber estado consciente de que ocurrió (...). Habría que considerar si dicha correspondencia se puede dar aun cuando la persona que tiene el conocimiento de que sucedió el evento no sea la misma que lo experimentó. Permítanme llamarle a ese conocimiento, suponiendo que sea posible, "conocimiento cuasi-memoria", y permítanme decir que la persona que tiene este tipo de conocimiento "cuasi-recuerda" el evento pasado.

perencias de P2 en un t2, entonces P3 es idéntico a P2, pero si P3 en un t3 no recuerda las experiencias de P1 en un t1, entonces P3 no es la misma persona que P1, aun cuando P2 en un t2 sí recuerde las experiencias de P1 en un t1.

En un intento por ofrecer una solución a dicha objeción, se planteó un criterio de identidad más amplio que incluye, además de la memoria de experiencias, otro tipo de conexiones psicológicas directas para la reidentificación de la persona. La noción de conexión psicológica engloba cualquier vínculo causal entre factores del pasado y rasgos psicológicos del presente como, una creencia, deseo o algún otro aspecto que persista. Así como, entre factores del presente y el futuro, por ejemplo, la conexión que hay entre una intención y el acto de llevarla a cabo (Parfit, 1984).

Desde esa perspectiva, el criterio de identidad consiste en una cadena de conexiones psicológicas directas traslapadas que une a los distintos estados de la persona en su carrera espacio-temporal. Así, si P3 en un t3 recuerda las experiencias de P2 en un t2 y P2 en un t2 recuerda las experiencias de P1 en un t1, se tiene que P3, P2 y P1 son psicológicamente continuos, aunque la conexión entre P3 y P1 sea en menor grado.

Además de las objeciones que hicieron los sustancialistas modernos, recientemente Williams (1956-7) mostró que este criterio no es una condición suficiente para la identidad personal, pues la continuidad psicológica se puede dar entre una y varias personas. El argumento de la reduplicación se ilustra mediante el experimento mental de Charles / Robert - Guy Fawkes. En este, Charles afirma ser Guy Fawkes, un conspirador inglés del siglo XVII que conspiró contra el Parla-

mento. Charles recuerda todo lo que los historiadores saben de Guy Fawkes, sugiriendo un tipo de reencarnación. De acuerdo con el argumento relacional de Locke debería aceptarse que Charles es Guy Fawkes, en virtud de la relación psicológica que hay entre ambos.

Hasta aquí no parece haber algún problema, pero Williams agregó una variación. Ahora Robert, hermano de Charles, también afirma recordar los eventos que experimentó Guy Fawkes. Desde la postura de la continuidad psicológica, Robert y Charles son Guy Fawkes. Si Charles es Guy Fawkes y Robert es Guy Fawkes, entonces necesariamente Charles y Robert son la misma persona, pero no lo son y, por tanto, tampoco pueden ser Guy Fawkes. Sin embargo, antes de la replicación se acordó que Charles y Guy Fawkes son la misma persona, pero al considerar a Robert, ninguno lo es. Esto significa aceptar que la identidad está sujeta a la existencia de un tercero. O en otros términos, que la identidad no es una relación intrínseca como lo pensaba Locke, sino que está determinada por factores externos. Para Williams, este caso muestra que la identidad requiere también de la continuación del cuerpo humano o, al menos, de alguna de sus partes.

En un intento por demostrar que el criterio de la continuidad psicológica es una condición suficiente para la identidad personal, sus defensores desarrollaron dos réplicas (Noonan, 2003). La primera se conoce como *el argumento del continuador más cercano*.

Esta tesis señala que la crítica de Williams se sustenta en “el principio de sólo x y y ”, según el cual la identidad está dada únicamente por factores intrínsecos a x y y . El argumento del continuador más cercano rechaza dicho principio y

acepta que la identidad puede estar dada por factores externos a ésta. Además, plantea una condición causal, a saber: que x y y son la misma persona, si x en un t_1 es continuo psicológicamente con y en un t_2 , siempre y cuando no haya un candidato rival con la identidad de x .

Incluso si se presenten varios sucesores que compiten por la identidad con la persona original, este criterio sigue siendo adecuado para establecer dicha relación si y sólo si uno de estos es el continuador más cercano. Si hay dos o más empatados con respecto a la cercanía, entonces ninguno lo es. Pero, ¿cómo medir esa cercanía? Al respecto, Nozick (1981) señala lo siguiente:

How close something must be to x to be x , it appears, depends on the kind of entity x is, as do the dimensions along which closeness is measured. If the closest continuer view is correct, our judgements of identity reflect (implicit) weightings of dimensions; therefore, we might use these judgements themselves to discover those dimensions, the ordering and weighting among them. (p. 34)⁵⁸

Con base en la cita de Nozick, se podría decir que los juicios sobre la identidad personal revelan que el criterio de la continuidad psicológica, que goza de una gran aprobación en lo que se refiere al debate contemporáneo de la identidad personal de la filosofía analítica, es una dimensión importante para ponderar esta

⁵⁸ Qué tan cerca debe estar algo a x para ser x . La respuesta depende del tipo de entidad que es x , así como de las dimensiones bajo las cuales se mide la cercanía. Si esta postura es correcta, nuestros juicios de identidad reflejarán (implícitamente) la manera en que ponderamos estas dimensiones, por lo tanto, podríamos utilizar esos juicios para descubrir el orden e importancia que les damos.

relación. Así pues, este criterio se preserva como una condición suficiente, incluso cuando se presentan varios candidatos rivales por la identidad con la persona original, pues uno de ellos será el mejor candidato.

La segunda respuesta es *la tesis de la ocupación múltiple*. Al igual que la anterior, esta réplica cuestiona la lógica que subyace al argumento de la reduplicación de Williams, pero en esta ocasión lo que se pone a prueba es la presunción de que los candidatos rivales son distintos a la persona original.

Esta tesis defiende una ontología cuatridimensional, o doctrina de las partes temporales, que confronta el paradigma tradicional de la existencia tridimensional y propone que las personas no sólo tienen partes espaciales —ancho, largo y profundidad—, sino también partes temporales (Lewis, 1976; Sider, 1997). De acuerdo con esta tesis, Charles y Robert comparten la conciencia de Guy Fawkes desde el principio, sólo que hasta varios siglos más tarde, se han distinguido espacialmente.

Este argumento puede solucionar el problema de la identidad en los casos de fisión. Pues si los hemisferios cerebrales de A se trasplantan en los cuerpos de B y C, tanto A como los resultantes B y C son estados espacio-temporales de la misma persona. A es el estado pre-fisión, mientras que B y C son estados post-fisión. Los dos hemisferios que antes de la fisión daban lugar a una sola conciencia, después de la fisión llegan a ser espacialmente distinguibles.

De estos desarrollos contemporáneos se obtiene la formulación del criterio de la continuidad psicológica revisado, que establece lo siguiente: P1 en un t1 es

la misma persona que P2 en un t2 si y sólo si P1 y P2 son psicológicamente continuos con una causa normal (parte del cerebro), o estructuralmente continuos con la causa normal, y no hay un candidato rival con igual o mayor grado de continuidad psicológica con P1 (Garrett, 1998; Noonan, 2003).

Cabe mencionar que la definición de persona lockeana excluye los estados del ser humano en los que no se encuentran presentes las propiedades psicológicas constitutivas de persona, como en las primeras etapas del desarrollo fetal, en estado vegetativo o muerte cerebral. Por tal motivo, señaló Shoemaker (2016), la teoría de la continuidad psicológica puede justificar prácticas como el aborto (argumentando que el óvulo fecundado es un organismo biológico que podría convertirse en una persona, pero que en sentido estricto aún no lo es) o la eutanasia.

2.3.2.2. Biológica. La postura biológica, también conocida como animalista, sostiene que persona es el término con el que se nombra una fase por la que atraviesa el animal humano, caracterizada por presentar ciertas capacidades psicológicas. Cuando dichas capacidades se pierden, ya sea por enfermedad o accidente, el animal humano deja de ser una persona pero éste continúa existiendo, es decir, este suceso no significa el cese de su existencia.

En cambio, para la postura psicológica, alineada con la concepción lockeana de persona, el término es el nombre con el que se designa la esencia nominal de una clase que posee ciertas cualidades accesibles al conocimiento. Como se mencionó anteriormente, Locke (1999) identificó como esencia real de las cosas a aquella que las constituye, la cual se encuentra fuera del alcance del conoci-

to. Mientras que las esencias nominales designan la idea abstracta significada por el nombre general o clasificante que se obtiene de sus cualidades sensibles.

Entre la esencia nominal y el nombre existe una conexión tan estrecha, que el nombre de cualquier clase de cosa no puede ser atribuido a ningún ser particular que no tenga esa esencia, que es por la cual responde a esa idea abstracta de la que el nombre es el signo. (p. 407)

La palabra persona se utiliza para nombrar la esencia nominal de una clase que posee, entre otras propiedades, la autoconciencia y el autorreconocimiento a través del tiempo, lo cual le confiere un estatus moral. Puesto que, el término nombra a un tipo de cosa con ciertas cualidades, la ausencia de éstas significa el final de su existencia.

En contraste, la palabra hombre hace referencia a la idea de un animal dotado de cierta forma, cuya identidad está condicionada por la sucesión del cuerpo vivo organizado. Si bien la continuación del organismo biológico es suficiente para su persistencia, este criterio resulta inadecuado para la idea de persona relacionada con funciones psicológicas específicas (Blatti, 2014).

El animalismo establece que esencialmente somos animales, organismos de la especie *Homo sapiens*, cuyas condiciones de persistencia están dadas por las condiciones de la naturaleza biológica de la especie animal (Olson, 2003; Snowdon, 2015). Esto es, la autoorganización biológica que mantiene la estructura interna del organismo, la reparación y renovación constante del material del que está hecho. De manera que si x es una persona en un t_1 y y existe en un t_2 , x y y son

iguales si y sólo si el organismo biológico de y es continuo con el organismo biológico de x , en donde y puede o no ser una persona (Noonan, 2003).

Esta postura ofrece una respuesta satisfactoria para la cuestión de la naturaleza fundamental enunciada como, “¿Qué soy?” y sus condiciones de persistencia. Pero el criterio de identidad de la postura biológica incluye fases del animal humano en las que no es autoconsciente, por tanto, el concepto de persona aquí no juega ningún papel importante y no es necesario apelar a la personalidad para darle sentido a los juicios morales.

Por otra parte, Shoemaker (2016) señaló que las conclusiones de algunos experimentos mentales en los que se involucraron la continuidad biológica y la continuidad psicológica, mostraron que el primer criterio pasa a un segundo plano cuando compite con el segundo. El caso hipotético, supone que el cerebro de una persona se puede trasplantar a otro cuerpo, el cuerpo sin cerebro se mantiene vivo por medio de un respirador artificial. Ante un escenario así, es probable que intuitivamente la identificación se dé con el cerebro y no con el cuerpo sin cerebro que se encuentra conectado a una máquina. Con base en lo anterior, agregó el autor, se puede concluir que el interés en la continuación de la existencia del organismo biológico se deriva, en gran medida, por las relaciones psicológicas que éste supone.

2.3.2.3. Narrativa. La postura narrativa sostiene que el criterio de identidad personal debe responder a la cuestión de la caracterización para que verdaderamente justifique el papel relevante que tiene la identidad personal en ciertas cuestiones prácticas. Esta pregunta indaga en las condiciones bajo las cuales una persona atribuye a sí misma un conjunto de experiencias, acciones y características psicológicas.⁵⁹

El debate de la identidad personal de la filosofía analítica contemporánea se enfoca principalmente a responder la cuestión de la reidentificación, esta es: ¿Cuáles son las condiciones bajo las cuales se puede reidentificar a una persona que se identificó anteriormente?

Las referencias identificantes, explicó González (1986) retomando a Strawson (2003), son un sistema necesario en un mundo que se experimenta espacio-temporalmente, pues una de las condiciones del uso de esa estructura es tener la capacidad de identificar un particular encontrado en una ocasión con el mismo

⁵⁹ El concepto de identidad narrativa está relacionado con la concepción dialéctica-hermenéutica de Paul Ricoeur (2008). En su *Sí mismo como otro* plantea que la aproximación al ser sólo puede darse dentro y a través de la relación con los otros. El papel que juegan los otros en su planteamiento es central, puesto que la evaluación ética de la vida de una persona se da a partir de la relación con los demás. Si bien su propuesta sobre la identidad personal es relevante para la ética, su acercamiento al problema es diferente al que presentan las teorías que aquí se están revisando, pues se basa en una metodología fenomenológica y hermenéutica para abordar al sujeto de estudio. En otras palabras: su postura antropológica indaga en la cuestión de la identidad personal desde la perspectiva de tercera persona y no a partir de la relación que guarda el sí mismo con los diferentes estados espacio-temporales.

particular que se encontró en otra oportunidad. Esto sólo es posible si hay continuidad de la identidad. Sin esto, en vista de la discontinuidad en la percepción, difícilmente se podría identificar un objeto como aquel que antes se había percibido.

De esta manera, el problema de la identidad se concibe como la búsqueda de las condiciones por las que se dice que una persona es *la misma* al ser identificada en diferentes oportunidades. Como se mencionó anteriormente, se espera que dicho criterio sea constitutivo (metafísico), es decir, que especifique aquello en lo que consiste la persistencia y no únicamente proporcione evidencia de ésta.

En cambio, el criterio narrativo no alude a la identidad numérica, sino a un tipo de unidad psicológica que se compone de experiencias o eventos que han sido unificados de manera activa por el ego narrativo, de forma que dicha unidad tenga un significado real para él. Como explicó Schechtman (1996), la identidad narrativa está dada por la descripción desde la perspectiva de primera persona, en la que el ego narrativo se apropia de algunas experiencias para tejer una historia coherente. La narración dependerá de lo que se ha definido propiamente como “el ser” y los atributos que genuinamente le pertenecen.

Desde esa perspectiva, el ser moral integra las acciones por las que se siente verdaderamente responsable. Mientras que las teorías que responden a la cuestión de la reidentificación, establecen límites dentro de los cuales se puede atribuir justificadamente responsabilidad a una persona.

Por consiguiente, señaló Schechtman (2014), hay dos maneras en las que se puede pensar la identidad personal en términos forenses. La primera considera a la persona como una “unidad forense” y establece los límites de dicha unidad, dentro de los cuales se considera apropiada la elaboración de juicios y cuestionamientos sobre responsabilidad moral e interés propio. La segunda concibe a la persona como un “ser moral”, delimitado por las acciones y las experiencias por las que verdaderamente se siente responsable.

No obstante, como apuntó Shoemaker (2016), la postura de la identidad narrativa presenta algunos problemas. Primero, no queda claro por qué es necesario narrar una historia para que sean coherentes las diversas experiencias y los eventos de una vida, después de todo se puede obtener unidad psicológica sin la necesidad de contar un relato. Además, este acto conlleva la posibilidad de caer en errores o incluir acontecimientos falsos.

Segundo, se distingue a la identidad narrativa de la identidad numérica, pero parece que la noción de ego narrativo depende de la continuidad de la identidad, pues la unificación de los sucesos que se extienden en el tiempo requiere de un sujeto de experiencias que persiste. Por lo tanto, si la identidad narrativa presupone la identidad numérica habría que retomarse la cuestión de la reidentificación.

En síntesis, la postura narrativa justifica la relevancia práctica que tiene la identidad personal, pero no explica satisfactoriamente por qué es necesario apelar a un ego narrativo.

2.3.2.4. Antropológica. Como respuesta a los argumentos que rechazaron la suficiencia del criterio de identidad narrativa, recientemente se desarrolló la postura antropológica. Su planteamiento, a grandes rasgos, consiste en agregar el punto de vista de terceras personas a la historia del ego narrativo, con la finalidad de aportar validez y complementar el relato.

De esta manera, el ego narrativo se concibe no sólo como un individuo que posee aspectos biológicos y psicológicos, sino también como un ser humano que se encuentra inmerso en un entorno familiar y social que moldea la formación de otro tipo de capacidades, por ejemplo, la empatía.

Así, señaló Shoemaker (2016), el individuo se entiende como un animal humano que tiene una forma de vida particular, cuyas prácticas de embarazo, nacimiento, desarrollo, interacción social, personalidad y muerte, moldean y son moldeadas por las capacidades y atributos particulares de los individuos que la viven. Estos factores marcan a la unidad metafísica que gradualmente se tornará en un miembro de la sociedad responsable y preocupado por su futuro.

Desde esa perspectiva, el animal humano con una forma de vida particular es el locus de todas las preocupaciones prácticas relacionadas con la noción de persona. El criterio bajo el cual se juzga la identidad es *la continuación de la vida humana*. Esto es, un individuo que se identificó en un momento es el mismo individuo que se encontró en otra ocasión si hay una continuación de esa forma particular de vida.

Al considerar la dimensión social del individuo, se evidencia el aspecto extrínseco de la identidad personal. En otras palabras: que la relación no está dada únicamente por factores intrínsecos a ésta. Así mismo, se muestra la relevancia que tiene la identidad (y no sólo la supervivencia) en las prácticas morales y emocionales.

Al probar este criterio en experimentos mentales de fisión, resulta que, quizás los padres, hermanos, hijos, colegas o amigos del individuo, no se vincularían de la misma forma con los descendientes post-fisión. Aun cuando los sucesores son psicológicamente continuos con la persona original, no son el mismo animal humano moldeado por condiciones particulares de la vida que llevó hasta antes de que ocurriera el evento.

Si bien esta propuesta justifica satisfactoriamente la importancia de la identidad personal en el contexto práctico. No obstante, subrayó Shoemaker (2016), metodológicamente hablando, su acercamiento es diferente al de las otras teorías. Como se vio en el caso hipotético de fisión, la postura antropológica indaga en la cuestión de la identidad personal desde la perspectiva de tercera persona. Ya que el enfoque está puesto en el trato que las otras personas le darían a los descendientes post-fisión y no en la relación que guarda el sobreviviente con la persona original.

Hasta aquí se han revisado las teorías de la identidad personal que son significativas para la filosofía moral en la actualidad. Dichas teorías tratan de explicar satisfactoriamente tanto lo que hay como lo que importa pues comparten la

creencia de que la continuación de un ente unitario es necesaria para las prácticas racionales, morales y emocionales.

De acuerdo con Shoemaker (2016), hay otro planteamiento que también es relevante para la reflexión de este problema que sostiene lo contrario, es decir, que la continuación de un ente unitario no es necesaria para justificar las prácticas de responsabilidad moral: el argumento de Parfit.

2.4. ¿La identidad es en sí misma relevante en la supervivencia?

Las posturas psicológica, narrativa y antropológica consideran que la identidad personal juega un papel central en las prácticas racionales, morales y emocionales. A esas tres se opone la animalista, pues para esta la persona no es una condición ni necesaria ni suficiente.

Teniendo en mente esta perspectiva, según la cual, la ética no está sustancialmente fundamentada en la identidad personal, se pasará a revisar otra propuesta que comparte con la animalista este punto, pero que difiere de la animalista en que no basa la justificación de la normatividad moral en el simple hecho biológico del ser humano en cuanto *Homo Sapiens*. Esta es la postura de Derek Parfit.

La tesis de Parfit, de acuerdo con algunos autores (Shoemaker, 1997; Shoemaker, 2016), modificó el enfoque del debate contemporáneo de la identidad personal en la filosofía analítica, al retomar la discusión de lo que realmente im-

porta en la supervivencia.⁶⁰ Dicha propuesta fue desarrollada en su “Personal Identity” (1971) y de manera más elaborada en la Parte 3 de su *Reasons and Persons* (1984).

En “Personal identity”, el filósofo se dio a la tarea de confrontar dos creencias: una acerca de la naturaleza de la identidad personal; la otra acerca de su importancia. La primera consiste en pensar que la pregunta acerca de la identidad tiene que tener una respuesta y la otra, que si la cuestión de la identidad no tiene una respuesta no pueden resolverse asuntos relacionados con la supervivencia, la memoria y la responsabilidad, las cuales, presuponen la continuación de un ente unitario.

Hay situaciones en las que la cuestión de la identidad personal no obtiene una respuesta satisfactoria, ya que ninguna de las soluciones que ofrece el criterio de identidad parece correcta. Los defensores de estas dos creencias encontraran un

⁶⁰ Aquí se puede notar la influencia en Parfit del pensamiento de Hazlitt (1805). El filósofo inglés no sólo fue de los primeros en separar la cuestión sobre lo que verdaderamente importa en la supervivencia del problema de la identidad personal, sino también en cuestionar la fuerza del interés propio. Si bien la conexión de las personas con el pasado se da a partir de la estimulación de la memoria, no hay una conexión inmediata del presente con el futuro. La memoria depende de la estimulación neuronal de sensaciones previas, es decir, es una función fisiológica. Puesto que las personas pueden recordar sus experiencias pasadas, buscan el interés propio. Pero en el caso del futuro, las personas no están conectadas ni mecánicamente ni exclusivamente consigo mismas. Dicha conexión se da por medio de la anticipación, la cual, a diferencia de la memoria y la sensación es una función de la imaginación. Si las personas no están relacionadas exclusivamente con su futuro, entonces por qué se hace una distinción entre el sí mismo y los otros sí mismos.

problema sin respuesta, pero Parfit propone abandonar el lenguaje de la identidad y resolverlo de otra manera.

En gran medida, sus conclusiones se derivan de la utilización de casos de fisión. El filósofo plantea la división mediante el trasplante de ambos hemisferios cerebrales de una persona en dos cuerpos sin cerebro. Del procedimiento resultan dos personas post-fisión, Zurdo y Diestro, que son psicológicamente continuos con la persona original. Después del evento se desea saber lo siguiente: ¿quién es la persona original (el yo)?

De entrada, se puede enfatizar la inviabilidad de llevar a cabo un proceso de esta naturaleza. El animalismo subraya que para las personas conceptualmente hablando la fisión es posible *a priori*, pero no lo es *a posteriori* con base en las leyes que gobiernan la evolución del *Homo sapiens*. Pero Garrett (1998) argumentó que la escisión vía trasplante de cerebro es lógicamente posible, aunque hoy en día sea técnicamente irrealizable.

La cuestión de la identidad, según Parfit (1971), se puede responder de tres maneras. La primera respuesta es la siguiente: “La persona original no sobrevivió a la fisión”. El problema con esta opción es que se supone que si el cerebro se trasplanta a otro cuerpo, éste continuará teniendo el carácter y las memorias de la persona original. De hecho, hay personas que viven con la mitad del cerebro, de lo que parece seguirse que se puede sobrevivir al procedimiento o, al menos, que uno de ellos lo hizo.

La segunda contestación es: “La persona original sobrevivió como Zurdo o como Diestro. Es decir, es uno de los dos flujos de conciencia”. El problema con esta forma es que se supone que ambos hemisferios son exactamente iguales, por lo que, después de la operación tanto Zurdo como Diestro se encuentran en igualdad de condiciones de pensar que son la persona original.

Esta respuesta únicamente podría ser factible si se defiende una postura no-reduccionista que sostiene que el yo es un Ego cartesiano. En otras palabras: una concepción metafísica dualista. “If we think of a person as an immaterial ego that typically underlies a stream of psychological life, we can suppose that my ego pops into, for example, the left-hand stream of consciousness, leaving the right-hand stream ego-less or even with a new ego” (Garrett, 1998, p. 60).⁶¹ De lo contrario, no hay manera de elegir a Zurdo o a Diestro como la persona original. Con respecto a la doctrina del Ego cartesiano, Parfit (1984) subrayó que no se tiene evidencia suficiente para pensar que la continuidad psicológica depende de una sustancia espiritual, como tampoco que la persona es una entidad con una existencia separada. Pero sí de que el portador de la continuidad psicológica es el cerebro.

La tercera opción que propone Parfit es: “La persona original sobrevivió como Zurdo y como Diestro”. Si la supervivencia implica identidad, esto no tiene

⁶¹ Si pensamos a la persona como un ego inmaterial que subyace al flujo de la vida psicológica, podemos suponer que mi ego emerge repentinamente del flujo de conciencia izquierdo, dejando al flujo derecho sin ego o incluso con un ego nuevo.

sentido porque no se puede ser dos personas. Pero se puede decir que el yo sobrevivió y que el efecto de la fisión fue que obtuvo dos cuerpos y una mente dividida.

Esta idea parece contra intuitiva, pero hay casos reales que demuestran lo contrario. El tratamiento para ciertas condiciones médicas, como la epilepsia, involucra la separación de los hemisferios cerebrales mediante el corte del tejido que los une. Como consecuencia, se obtienen “dos esferas separadas de conciencia”. Al desconectar los hemisferios, su conciencia se divide en dos corrientes. Los flujos parecen continuos hasta el momento en que ocurre la división. Al pensar en uno de los flujos de conciencia se pierde conciencia del otro. Los únicos cambios que se experimentan son la desaparición de la mitad del campo visual y la pérdida de sensación y de control sobre la mitad del cuerpo. Esto demuestra que “a person’s mental history need not be like a canal, with only one channel. It could be like a river, with islands, and with separate streams” (p. 7).⁶² No obstante, en el caso de fisión la separación de los hemisferios ocurre de manera permanente, por lo que no hay forma de afirmar que ambos flujos son parte de la mente de una persona.

Si se admite que los descendientes son personas diferentes, ¿podría decirse que el yo sobrevivió como ambos? Si la supervivencia implica identidad, no se podría y se tendría que concluir que la persona original dejó de existir, pues en el

⁶² La historia mental de una persona no necesita pensarse como un canal. Puede ser como un río, con islas, y con corrientes separadas.

lenguaje de la identidad la cuestión de la persistencia es un asunto de todo o nada.⁶³

Para Parfit la continuidad psicológica no es una relación de identidad numérica, sino de supervivencia. Esta distinción es patente cuando se consideran casos de fisión. Si se abandona el lenguaje de la identidad se puede decir que el yo sobrevivió como dos personas diferentes sin que esto implique que la persona original es Zurdo y Diestro.

Ahora bien, si se desea salvaguardar la identidad podría darse otra posible respuesta: “Cuando ocurre la fisión, la persona original dejó de existir y Zurdo y Diestro comenzaron a hacerlo”. Los sucesores son dos candidatos rivales que compiten por la identidad con la persona original. Puesto que ambos son psicológicamente continuos en mismo grado, ninguno es el mejor candidato entonces la persona original deja de existir. Esta opción respeta la lógica de la identidad, pues la duplicación no conlleva indeterminación porque la formulación del criterio de la continuidad psicológica revisado claramente establece que P1 en un t1 es la misma persona que P2 en un t2 si y sólo si P1 y P2 son psicológicamente continuos con una causa normal (parte del cerebro) o estructuralmente continuos con la causa normal, y no hay un mejor candidato por la identidad con P1.

⁶³ Por ejemplo, la postura simple sostiene que la identidad personal debe ser algo determinado, por ello crítica a los criterios empiristas que no proporcionan suficiente información para establecer la identidad personal en situaciones ambiguas como ésta. En contraste, la postura compleja sostiene que no hay razón alguna para suponer que los conceptos que se utilizan con fines prácticos deben, en toda situación concebible, tener una aplicación determinada.

El criterio de la continuidad psicológica revisado, no obstante, afirma que la identidad depende de factores extrínsecos a ésta, ya que si no existiera Diestro, Zurdo sería la misma persona que la original, pero si lo hace, ninguna lo es. Además, señaló Parfit (1971), es absurdo afirmar que el trasplante de los hemisferios cerebrales significa la muerte, ya que no toma en consideración que la relación de la persona original con sus descendientes contiene todo lo que importa en los casos ordinarios de supervivencia.

Tal vez la persona original pierde su identidad, pero esto no necesariamente significa el cese de su existencia. La persona del experimento sí sobrevive como dos personas, sus yóes futuros, ya que estos son herederos de su memoria, por medio de una conexión psicológica directa.

El sujeto permanece en el tiempo unido por la memoria, un concepto que toma del pensamiento lockeano sobre la identidad personal, y propone que lo único que persiste es la continuidad psicológica. La continuidad psicológica se da entre los individuos en grados, ya que en el primer nivel las conexiones psicológicas son directas, mientras que en el último nivel son cuasi-directas. Por ejemplo, si un ente A se reproduce de forma similar a las amibas y se divide en B + 1 y en B + 2, estas, a su vez, se divide en otros dos, se tiene que cada una de las divisiones equivale a la supervivencia, pues entre cada nivel hay relaciones psicológicas directas (Véase Figura 1).

Pero, ¿qué sucede con la relación entre A y B + 30? Parfit retoma el concepto de la cuasi-memoria para describir los distintos grados de relaciones que se dan en la línea sucesiva. La relación que existe entre A y B + 30 es de continuidad

psicológica en un menor grado, pero A sigue estando conectado psicológicamente con B + 30, pues entre ellos existen cadenas traslapadas de relaciones psicológicas directas, ya que B + 30 cuasi-recuerda experiencias de B + 25 y B + 25 de B + 20, hasta retroceder a A. Tener yóes pasados y yóes futuros es lo que se necesita para continuar existiendo de manera que la persona original sobreviva sin que eso implique identidad.

En suma, Parfit propone que si la continuidad psicológica se da con varias personas o toma una forma ramificada es necesario abandonar el lenguaje de la identidad. Si se asume que lo que importa es la identidad, se corre el riesgo de dar una respuesta errónea, como afirmar que la persona original murió al someterse a la fisión. Pero si se acepta que en ciertos casos la cuestión de la identidad no tiene respuesta, se puede resolver el problema mediante un tratamiento distinto, apartado de la identidad y se podrían considerar otro tipo de relaciones, como la memoria y la intención. Una vez que se hace esto, la cuestión sobre la identidad pierde relevancia.

2.4.1. El argumento de Parfit. Alineado con la teoría del haz de Hume y con la teoría de la continuidad de conciencia de Locke, Parfit retoma el concepto de la cuasi-memoria de Shoemaker y defiende una postura reduccionista. Desde esa perspectiva, la supervivencia se reduce a la continuidad psicológica que reside en cadenas traslapadas de conexiones psicológicas.

La postura simple concibe a las personas como entidades separadas cuya unidad de conciencia se explica a través de la autoría. Para Parfit dicha unidad de conciencia puede explicarse por la relación que hay entre las experiencias y el ce-

rebro, sin necesidad de atribuírselas a una persona. La palabra persona es distinta de la continuidad psicológica, pero no proporciona datos factuales sobre la realidad. Es decir, únicamente ofrece información acerca del lenguaje.

Dicha relación se puede tratar como una relación de supervivencia y no de identidad. La dificultad que implica dar una respuesta a los casos de fisión en donde la continuidad psicológica se da entre una y varias personas (ramificada) muestra que el concepto que se tiene de identidad es complejo, Parfit sostiene que estos casos se pueden resolver si se abandona el lenguaje de la identidad. De manera que, en lugar de decir que una persona posterior es la misma que una persona que existió anteriormente, se pueda decir que una persona es casi la misma que una persona que existió en el pasado.

En la versión reduccionista de la continuidad psicológica, por tanto, la identidad no es lo que importa sino *la relación R*, que consiste en la preservación de la continuidad psicológica que reside en conexiones psicológicas directas. La relación R puede darse por cualquier tipo de causa, esto quiere decir que no requiere de la continuidad biológica del cerebro o de una parte del cerebro, se puede dar por un medio artificial como un cerebro biónico o replicando el flujo mental.

Al apelar al concepto más amplio de la cuasi-memoria el “sobreviviente parfiteano”⁶⁴ puede cuasi-recordar las experiencias pasadas de alguien más sin presuponer la identidad.

En el caso de la teletransportación, que se describió con anterioridad, ocurrió que por un momento la vida de la persona escaneada en la Tierra se traslapa

⁶⁴ Término tomado de Noonan (2003).

con la vida de la réplica en Marte. Si en este caso lo que importa es la identidad personal, entonces este proceso conlleva el cese de la existencia, pero si lo que verdaderamente importa es la relación R por cualquier medio, “morir” de esta manera no difiere mucho de la supervivencia ordinaria puesto que la réplica posee todo lo que importa. Por lo anterior, la relación R es más deseable que la muerte, aun cuando la identidad no esté garantizada.

De cualquier manera, agregó Parfit (1984), sólo si la sensación de unidad se explica en términos de la autoría, como sostiene la idea tradicional, la identidad puede ser determinada. Pero si se abandona la concepción cartesiana, la cuestión de la identidad no siempre obtiene una respuesta determinada. “In some cases this would be an empty question” (p. 217), ⁶⁵ como cuando una persona pierde la mitad de sus recuerdos.

Los casos médicos en los que se desconectan ambos hemisferios para tratar la epilepsia tuvieron una gran influencia en su postura. Según Parfit (2009), los resultados de dichos procedimientos ofrecen evidencia suficiente para rechazar la idea tradicional de que las experiencias pertenecen a una misma persona, pues al desconectar ambos hemisferios ocurre que el hemisferio izquierdo procesa la información que recibe de la mitad del campo visual derecho y el hemisferio derecho procesa la información que recibe del campo visual izquierdo. Por ejemplo, se le muestra al hemisferio derecho una imagen de color azul y al hemisferio izquierdo una imagen de color rojo, posteriormente se le pide a la persona que escriba con ambas manos cuántos colores está observando y qué colores son. La

⁶⁵ En algunos casos esta es una pregunta vacía.

persona responde: “un color”, la mano izquierda escribe “azul” y la mano derecha escribe “rojo”. Estos resultados sugieren la existencia de dos sujetos de experiencias o dos esferas de conciencia separadas.

El efecto que tiene la separación de los hemisferios cerebrales, a saber: el surgimiento de dos esferas separadas de conciencia refuerza la teoría del haz de Hume que plantea que la persona es una colección de estados mentales unificados por una relación causal, así como ofrece argumentos para rechazar la doctrina cartesiana que explica la sensación de unidad de conciencia por la existencia de un ser o núcleo inmutable o una sustancia pensante.

We cannot explain these two unities by claiming that all of these experiences are being had by me at this time. This makes the two unities one. It ignores the fact that, in having each of these two sets of experiences, I am unaware of having the other (...) We must now abandon the claim that ‘the subject of experiences’ is the person. On our view, I am a subject of experiences. While my mind is divided there are two different subjects of experiences. These are not the same subject of experiences, so they cannot both be me. Since it is unlikely that I am one of the two, given the similarity of my two streams of consciousness, we should probably conclude that I am neither of these two subjects of experiences. The whole episode therefore

involves three such entities. And two of these entities cannot be claimed to be the kind of entity with which we are all familiar, a person. (p. 249) ⁶⁶

Lo anterior significa dejar a un lado la postura simple o no reduccionista y aceptar que la continuidad psicológica es la postura más aceptable. Pero esto tiene implicaciones para ciertas nociones morales transtemporales como la compensación, el castigo, la responsabilidad y el compromiso personal. Como muestra el acertijo del deudor de Epicarmo de Cos, abandonar la idea de persona como un ente unitario continuo implica que no hay forma de adjudicar al sujeto responsabilidad alguna por las acciones realizadas en el tiempo.

La postura parfiteana representa un desafío para la institución de la moralidad que descansa en la idea tradicional de persona, entendida como ente unitario continuo, así como para el cuidado prudencial que se tiene por el futuro-ser, puesto que sin identidad personal el interés propio es irracional. De acuerdo con esta teoría, sólo hay una persona futura a la que se debe beneficiar: esa persona futura

⁶⁶ No podemos explicar las dos unidades argumentando que soy yo quien está teniendo las experiencias en ese momento. Puesto que eso unifica ambas unidades e ignora el hecho de que, al tener uno de los flujos, no estoy consciente del otro (...) Debemos abandonar la suposición de que la persona es “el sujeto de experiencias” pues, desde esa perspectiva, yo soy un sujeto de experiencias. Pero mientras mi mente está dividida hay dos sujetos de experiencias, pero no son el mismo sujeto de experiencias, es decir, yo no soy ambos sujetos de experiencias. Tampoco es plausible que yo sea sólo uno de los dos flujos de conciencia, dada la similitud que hay en ambos. Por tanto, deberíamos concluir que no soy ninguno de los sujetos de experiencia y que la situación completa involucra tres entidades, de las cuales, dos no pueden definirse como el tipo de entidad con el que estamos familiarizados, una persona.

es idéntica a la persona presente. Dado que esta teoría se basa en una relación que no tiene relevancia, se sigue que la teoría del interés propio de la racionalidad es falsa.

A su vez, esta conclusión se utiliza para motivar una teoría ética utilitarista o impersonal, según la cual, la calidad de las experiencias es más relevante que quien las experimenta. La naturaleza especial de la identidad personal tiene el efecto de considerar que el principio del interés propio tiene mayor fuerza racional que cualquier otro principio moral, empero, para Parfit (1971) sólo hay dos teorías competidoras en este campo. “One is the principle of biased rationality: do what will best achieve what you actually want. The other is the principle of impartiality: do what is in the best interests of everyone concerned” (p. 26).⁶⁷

Así pues, Parfit (1984) subrayó que esto no tiene por qué significar que no hay obligaciones morales, sino únicamente que la idea de la responsabilidad moral o el cuidado prudencial no requiere como condición de posibilidad la unidad metafísica de la persona.

De manera que, el planteamiento parfitiano intenta forjar una conexión distinta e innovadora entre las teorías de la identidad personal y la ética, pues muestra que aun cuando se cuestiona la existencia de entidad unitaria continua o de una sustancia inmaterial e inmutable, la identidad personal no es requerida para dar cabida a la moralidad. En otros términos: se puede definir la institución de la

⁶⁷ Uno es el principio de la racionalidad sesgada: has lo que te lleve a alcanzar lo que realmente quieres. El otro es el principio de imparcialidad: has lo que sea mejor para los intereses de todos los involucrados.

moralidad sin la presunción de una sustancia que permanece como condición para la misma (Garrett, 1998).

Ahora bien, con este apartado se da por finalizado esta parte del capítulo, en la que se explicó la relevancia práctica que tiene el problema metafísico de la identidad personal y se revisaron las teorías contemporáneas que son relevantes para la filosofía moral, dado que justifican algunas cuestiones prudenciales, morales y normativas. Además, se estudió la tesis parfiteana que propone lo contrario, es decir, que la identidad personal no es lo que importa en la supervivencia y trata de forjar una relación en términos de conectividad.

En el siguiente capítulo, se estudiará el tema del posthumanismo, con la finalidad de probar la suficiencia de algunas posturas de la identidad personal que son relevantes en la actualidad para la filosofía moral.

Capítulo 3

Posthumanismo

Una vez terminada la revisión histórica de las teorías modernas y la descripción del debate contemporáneo en la filosofía analítica, desde la metafísica y la filosofía moral, en este capítulo se pretende hacer un acercamiento al problema de la identidad personal desde el posthumanismo.

Los desarrollos científicos y tecnológicos plantean escenarios futuros posthumanistas que anteriormente sólo se concebían en las novelas de ciencia ficción. Los transhumanistas consideran que el conocimiento del genoma humano, los avances en las neurociencias y la biotecnología, así como, en las tecnologías de información, abren la posibilidad de que el ser humano participe en la evolución de la especie para superar los límites del organismo biológico. Estos avances se suceden los unos a los otros y se presentan con tal rapidez, que apenas queda tiempo para comprender los efectos que pueden tener para la humanidad.

Esta ansiedad ha sido manifestada por diversos filósofos contemporáneos, entre ellos, Fukuyama (2003), quien en su *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*, utiliza los escenarios distópicos de *1984* y *Un mundo feliz*, para mostrar, en un tono apocalíptico, una preocupación por los riesgos que conllevan los ideales transhumanistas enfocados en el desarrollo de la biotecnología y las tecnologías de la información, para el mejoramiento de la naturaleza humana. En *1984* de Orwell (2006), las tecnologías de información fueron decisivas en la implementación del gobierno totalitarista de Oceanía que mantenía com-

pleto control sobre la población mediante el uso de la telepantalla, un instrumento tecnológico que invadía la vida social y privada de cada individuo. En *Un mundo feliz* de Huxley (1992), la revolución biotecnológica derivó en la implementación de procesos artificiales para la reproducción, la estimulación sensorial y el estado emocional de las personas.

Ciertamente no será fácil detener el desarrollo científico y tecnológico.

Después de todo, como señaló Fukuyama (2004): “The human race (...) is a pretty sorry mess, with our stubborn diseases, physical limitations, and short lives (...) If it were technologically possible, why wouldn't we want to transcend our current species?” (p. 42).⁶⁸

Estos desarrollos, sin embargo, podrían representar una modificación potencial de los atributos de las personas futuras, mediante la modificación genética y artificial. La disponibilidad de dichas tecnologías podría afectar el marco conceptual filosófico y legal bajo el cual se interpreta el mundo externo, incluyendo la identidad personal (Shapiro, 2005).

Este es un asunto de relevancia moral, puesto que, como se mencionó anteriormente, las relaciones interpersonales, la asignación de recompensas y castigos, así como de responsabilidad moral, se encuentran fundamentadas en la identidad personal en el tiempo.

⁶⁸ La raza humana (...) es un gran desastre, con sus enfermedades obstinadas, sus limitaciones físicas y sus vidas cortas (...) ¿Si fuera tecnológicamente posible, por qué no habríamos de querer trascender nuestra especie?

En este contexto desafiante, es necesario reconsiderar algunas cuestiones metafísicas de la identidad personal que se trataron en el capítulo anterior, para intentar ofrecer una respuesta a la siguiente pregunta: ¿podrían ocasionar el avance de la ciencia y la tecnología mejoras de las condiciones biológicas, en un grado suficiente para cuestionar si el ser humano modificado sigue siendo la misma persona?

Antes de intentar desarrollar esta cuestión, es necesario hacer una diferenciación clara de los términos que se estarán utilizando, específicamente de posthumanismo y transhumanismo.

3.1. Posthumanismo

En la literatura sobre el posthumanismo se pueden encontrar múltiples significados y expectativas inscritas al concepto, de los cuales destacan dos (Miah, 2007, Braidotti, 2015). En uno el término se utiliza como etiqueta para englobar los discursos de diversas corrientes de pensamiento que convergen en torno a la crisis de los humanismos⁶⁹ provenientes de la filosofía continental y postmoderna, los *science and technology studies*, estudios culturales, teoría literaria, postestructuralismo, feminismo, teoría crítica y estudios postcoloniales (Lorenz & Ranisch,

⁶⁹ En donde, “humanismos” se refiere al de los antiguos (griego y romano), al marcado por la idea de un retorno al ideal helénico del hombre, al italiano del siglo XV, al Renacimiento y a las diversas modalidades del humanismo europeo. Incluso al humanismo de los estudios culturales y las humanidades en cuya concepción del hombre se encuentra el elemento característico de la existencia del Logos en la persona humana, “una chispa espiritual y divina que la sitúa en un puesto más elevado en el rango del ser” (Possenti, 2016, p. 26).

2014, Braidotti, 2015). En el otro, se asocia a los discursos de la cultura *pop* sobre los robots, la potenciación de la naturaleza humana, el desarrollo de la inteligencia artificial, el desarrollo de las tecnologías de información, la hibridación del hombre con las máquinas, las neurociencias y la biotecnología, “hasta las más confusas visiones *new age* del transhumanismo y la tecnotrascendencia” (Braidotti, 2015, p. 12).

Tanto el posthumanismo como el transhumanismo se caracterizan por tener un enfoque específico en las tecnologías emergentes y en reconsiderar al ser humano en su relación con estas. Ciertamente, la condición posthumana desde y en su relación con la tecnología puede ser transhumana. Pero el movimiento posthumanista no se basa únicamente en la transformación tecnológica, sino en un cambio más general, un cambio conceptual. En palabras de Miah (2007): “posthumanism is a philosophical stance about what might be termed a *perpetual becoming*” (p. 23).⁷⁰

Para Braidotti (2015), la teoría posthumana constituye un instrumento útil para proponer modos alternos desde una perspectiva no reduccionista, en una época biogenética, en la que la humanidad es poseedora de condiciones capaces de influir en la vida de otras especies del planeta. Este planteamiento reconsidera de manera crítica esta metamorfosis y confronta el paradigma eurocéntrico que implica la dialéctica entre el ego y el otro, la lógica binaria de la identidad y la alteridad, en donde la noción de diferencia es entendida en sentido peyorativo.

⁷⁰ El posthumanismo es una postura filosófica sobre lo que puede llamarse una transformación perpetua.

En efecto, señalaron Lorenz & Ranisch (2014), el posthumanismo muestra un rechazo por algunos conceptos o dualidades del humanismo que persisten en sus diversas variantes, como naturaleza / cultura, animal / humano, hombre / mujer, objeto / sujeto o cuerpo / mente, que se encuentran inmersos en la cultura occidental.

Desde esa perspectiva, el posthumanismo es un *post*-humanismo dado que busca reemplazar la narración de “lo humano” que prevalece en las diversas variantes del humanismo por la de “lo posthumano”, al considerarla insuficiente, peligrosa y paternalista. En cambio, el transhumanismo se considera un *hiper*-humanismo pues el *trans*-humano confirma los ideales del humanismo ilustrado al buscar la perfectibilidad del cuerpo.

Si bien no hay un consenso generalizado con respecto a los orígenes del posthumanismo y de acuerdo con Miah (2007) su historia no tiene inicio, desarrollo ni final, Braidotti (2015) menciona que la reducida noción de la naturaleza humana del humanismo, ampliamente difundida durante los siglos XVIII y XIX que interpreta la potenciación de la misma a la luz del concepto de progreso racional orientada teleológicamente, es clave para entender la inflexión posthumana.

Desde un punto de vista optimista, este movimiento representa la condición histórica que marca el fin de la oposición entre el humanismo y el antihumanismo, dado que ofrece un contexto discursivo alternativo para conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie (Braidotti, 2015). Así, la

condición posthumana no representa el fin del hombre, sino la culminación de un universo centrado en él (Hayles, 1999).⁷¹

Desde un punto de vista pesimista, se concibe como una evolución del humanismo secular aliado con la ciencia, sustentado por una ideología laicista, que promulga una creciente integración entre hombre y tecnología. En donde las nuevas tecnologías representan un recurso para ir más allá de lo humano y romper con las ataduras que lo constriñen a la necesidad natural. Esta visión supone que la condición humana está determinada por la genética y que a partir de ésta se pueden producir otras especies posthumanas. Así como, que el funcionamiento del cerebro y la mente puede compararse con el de una computadora y su software para crear una síntesis entre lo orgánico y lo inorgánico, tipo *cyborg* (Fukuyama, 2003; Possenti, 2016).

Por tanto, el posthumanismo suscita entusiasmo, pero también una gran ansiedad y rechazo. De acuerdo con Braidotti (2015) hay tres corrientes mayoritarias en el pensamiento posthumano actual: la primera viene de la filosofía moral y desarrolla una forma reactiva de lo posthumano; la segunda, de los *science and technologies studies*, abraza una forma analítica de lo posthumano; y la tercera, viene de la tradición filosófica antihumanista, propone un posthumanismo crítico.

⁷¹ Al hablar de posthumanismo, no puede ignorarse la obra de Sloterdijk (2006) quien en su *Normas para el parque humano* insiste en la inoperancia del proyecto humanista burgués para domesticar al hombre en el siglo de la velocidad. El filósofo alemán subraya que en este siglo de la información y la biotecnología, la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos “decididamente post-literarios, post-epistolográficos, y en consecuencia post-humanísticos” (p. 28).

A diferencia del posthumanismo reactivo que defiende la visión humanista y propone volver a los ideales clásicos humanistas, al individualismo, las identidades fijas, los lugares inmutables y los vínculos morales que oprimen. Así como, del posthumanismo analítico, que se interroga cuestiones éticas y conceptuales sobre el estado de lo humano, pero se desinteresa del estudio profundo de sus consecuencias. El posthumanismo crítico que defiende Braidotti, no presenta ninguna ambivalencia conceptual o normativa hacia el posthumanismo. Va más allá del posthumanismo analítico y desarrolla perspectivas afirmativas del sujeto posthumano.

De acuerdo con esta corriente, lo posthumano se define como un sujeto determinado por la multiplicidad, internamente diferenciado pero aún arraigado y responsable. “La subjetividad posthumana expresa una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de la colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad” (Braidotti, 2015, p. 64). En contraste con el humanismo y sus actuales variantes, la ética posthumana deja a un lado el individualismo y plantea una profunda interconexión entre el yo y los otros, incluyendo los no humanos y los otros habitantes del planeta.

3.2. Transhumanismo

El término transhumanismo⁷² fue acuñado por Huxley (1957) en *New bottles for new wine* para nombrar a un ser humano reinventado conductualmente, que garantizará la supervivencia de la especie:

The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual here in one way, an individual there in another way, but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps *trans-humanism* will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature. (p. 17)⁷³

El transhumanismo se encuentra alineado con las convicciones de la *eu-praxofia*, palabra compuesta por Kurtz (1994) para nombrar una posición intelectual que considera como posible llevar una vida de compromiso y dedicación, una vida ética y plena basada en la razón, la ciencia, el progreso y el valor de la existencia de la vida, sin necesidad de fundamentarla en la religiosidad (More, 2013).

El concepto fue retomado para englobar un movimiento cultural, intelectual y filosófico, que comenzó en las últimas décadas del siglo XX. Este se en-

⁷² De acuerdo con Harrison & Wolyniak (2015), Huxley utilizó el término por primera vez en la conferencia ‘Knowledge, Morality and Destiny’ que impartió en Washington, DC en Abril de 1951.

⁷³ La especie humana puede, si quiere, trascenderse a sí misma —no sólo de modo esporádico, un individuo aquí y otro por allá, sino en su totalidad como humanidad. Necesitamos un nombre para esta nueva creencia. Tal vez transhumanismo podría servir: el hombre permanece siendo hombre, pero trasciende a sí mismo, al realizar nuevas posibilidades de y para su naturaleza humana.

cuentra sintonizado con las inquietudes de una sociedad marcada por los avances científicos y tecnológicos. En la actualidad, el transhumanismo tiene presencia en distintos ámbitos de la sociedad. En el político, recientemente se eligió como miembro del Parlamento italiano al transhumanista Vatinno y en Estados Unidos Istvan, periodista y autor de ciencia ficción, contendrá para gobernador de California en las elecciones de 2018 (Rothman, 2008).

En lo cultural y académico, se llevan a cabo conferencias regulares en la Universidad de California y la organización Humanity Plus (H+), antes World Transhumanist Association, difunde los ideales transhumanistas por distintos medios: la revista H+ Magazine, la red internacional de organizaciones estudiantiles The Humanity+ Student, la red social h+pedia y la impartición de conferencias que exploran las innovaciones científicas y tecnológicas, y su relación con la humanidad. Esta organización tiene capítulos en Australia, Canadá, China, Francia, Alemania, Italia, Holanda, Croacia, Dinamarca, Finlandia, Portugal, Reino Unido y varios países de Latinoamérica (<http://humanityplus.org>), entre los cuales, se encuentra México (<http://www.transhumanismo.org>).

En el ámbito de la investigación científica y tecnológica, la organización sin fines de lucro Alcor Life Extension Foundation, localizada en Scottsdale, Arizona, está enfocada en el desarrollo de la criopreservación humana. Al 22 de febrero de 2017, la fundación contaba con 150 pacientes en estado crónico que esperan encontrar una cura para sus enfermedades en el futuro (<http://www.alcor.org>).

Este movimiento presenta un acercamiento interdisciplinario a la comprensión y evaluación de las oportunidades de mejora de la condición humana, haciendo uso de las tecnologías actuales (la neurociencia y la biotecnología, así como las tecnologías de información) y futuras (la nanotecnología molecular y la inteligencia artificial) (Bostrom, 2003; More, 2013).

Si bien el transhumanismo se asocia con la noción propuesta por Huxley y enfatiza sus raíces en el pensamiento ilustrado, así como en el compromiso del humanismo secular, en las últimas décadas, sus objetivos han cambiado pues ya no busca trascender la naturaleza humana, en donde el hombre permanece siendo hombre, sino transgredir los límites del organismo biológico mediante la tecnología. Su significado, tal como se entiende en la actualidad, se le atribuye a FM-2030 (antes Fereidoun M. Esfandiary). El futurólogo consideraba que el problema más urgente al que se enfrenta la humanidad es la mortalidad. Por tanto, el transhumano —humano en transición [*transitional human*]— es la primera manifestación de una nueva clase evolutiva liberada de la muerte (Lorenz & Ranisch, 2014).

El transhumanismo, entonces, se define como una posición que afirma el mejoramiento radical [*enhancement*]⁷⁴ de las capacidades biológicas, emocionales y sociales del ser humano mediante la aplicación de los avances científicos y tecnológicos. Con la finalidad de superar las enfermedades, la vejez y la muerte, así

⁷⁴ Por mejoramiento [*enhancement*], se entiende las intervenciones médicas que se utilizan para mejorar la forma y el funcionamiento humano más allá de lo que es necesario para mantener la salud (Juengst & Moseley, 2016).

como poseer capacidades cognitivas y emocionales que trascienden potencialmente a las actuales.

En ese respecto, el transhumanismo retoma y amplifica ciertos aspectos del humanismo secular y del pensamiento del humanismo ilustrado, como la confianza en la razón, el progreso, la ciencia y la auto perfección. Pero, mientras que el humanismo confía en el refinamiento cultural y educativo para mejorar la naturaleza humana, los transhumanistas confían en la tecnología para trascender los límites impuestos por la herencia genética y la biología del ser humano.

Las modificaciones propuestas podrían ser tan fundamentales que no se descarta la posibilidad de que se desarrollen nuevas formas de vida con características diferentes a las humanas. El resultado de esta evolución manipulada sería lo posthumano, que se refiere a una especie biológica nueva, un organismo cibernético, digital o incluso una entidad incorpórea.

Es claro pues que el posthumanismo y el transhumanismo reflexionan en torno a temas similares, cuestionan su relación con el humanismo, reconsideran el significado de “lo humano” y ambos hacen referencia a lo posthumano.

De acuerdo con Possenti (2016), es posible hacer una distinción conceptual entre ambos términos. “El transhumanismo”, señaló, retomando a Huxley, “afirmaría que el hombre permanece tal cual, no intenta en vano abandonar su esencia, pero en cambio sí pretende autotranscenderse para realizar nuevas posibilidades de la naturaleza humana” (p. 54). El posthumanismo, en cambio, buscaría lo posthu-

mano, un descendiente de la especie que ha sido mejorado hasta el punto en que ya no es un ser humano.

Empero, los límites conceptuales que propone Possenti no son del todo claros. Algunos defensores del transhumanismo, como Bostrom (2003) y More (2013), plantean la posibilidad de separar el flujo mental para continuar con una existencia digital. Mientras que para algunos pensadores posthumanistas, como Hayles (1999) y Braidotti (2015), lo posthumano no alude al *Homo sapiens* biológicamente alterado, sino a la expiración de cierta concepción de lo humano.

Para el posthumanismo, lo posthumano sirve como concepto para etiquetar una nueva narrativa que podría reemplazar “lo humano”. Es un término útil para indagar en los nuevos modos de comprometerse en la época biogenética, “momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta (Braidotti, 2015, p. 16). Mientras que el transhumanismo, se caracteriza por una afirmación directa de las modificaciones tecnológicas en busca de una posthumanidad mejorada (Lorenz & Ransisch, 2014). “Posthumans will be persons of unprecedented physical, intellectual, and psychological ability, self-programming and self-defining, potentially immortal, unlimited individuals. Posthumans have overcome the biological, neurological, and psychological constraints evolved into humans” (Pepperell, 2003, pp. 170).⁷⁵

⁷⁵ Los posthumanos serán personas con habilidades físicas, intelectuales y psicológicas sin precedentes, autoprogramables y autodefinidos, potencialmente inmortales, individuos sin límites. Los posthumanos han vencido las imposiciones biológicas, neurológicas y psicológicas del desarrollo gradual del humano.

Para Lorenz & Ranisch (2014), la diferencia entre el posthumanismo y el transhumanismo es ontológica. El transhumanismo parte de la metafísica humanista caracterizada por una ontología dualista que sigue vigente en el pensamiento occidental. El dualismo transhumanista es patente en la consideración de la transmisión del flujo mental a un cuerpo sintético, es decir, la separación de la mente del cuerpo. Además, constantemente se pone a prueba el aspecto biológico de la naturaleza humana. La creencia en el progreso racional, se manifiesta en el mejoramiento y la manipulación del cuerpo, como una forma de liberación y emancipación de los límites impuestos por la biología. En este respecto, el transhumanismo es una confirmación del paradigma humanista que considera la perfección del ser como una esencia característica de la naturaleza humana. En contraste, el posthumanismo intenta salir del paradigma dualista predominante y busca un marco ontológico nuevo, deconstruye “lo humano” y considera formas alternativas de lo encarnado, esto incluye la extensión del humano al reino de lo digital. La fusión con la tecnología también es un asunto que le interesa, pero desde una reflexión crítica de la configuración histórica del cuerpo humano y trata de entender la situación del posthumano encarnado en un mundo tecnológicamente modificado.

3.3. Posthumanismo e identidad personal

La filosofía transhumanista toma un acercamiento proactivo de las políticas tecnológicas, su visión es la de crear una oportunidad para aquellos que desean vivir vidas más largas y sanas, mejorar la memoria y las facultades intelectuales, así como, afinar las experiencias emocionales e incrementar el sentido subjetivo

del bienestar. En términos generales, alcanzar un grado mayor de control sobre la vida humana.

De acuerdo con Bostrom (2005), “humans with altered or augmented capacities would retain their capacity for moral agency and thus the core of their “human essence”” (p. 4).⁷⁶ Por tanto, como pensaba Kant, se podría decir que el transhumanismo supone que la personalidad rebasa lo humano y la antropología.

La declaración oficial de los principios del transhumanismo se encuentran publicados en la página web de Humanity+, de la siguiente manera:

- Humanity stands to be profoundly affected by science and technology in the future. We envision the possibility of broadening human potential by overcoming aging, cognitive shortcomings, involuntary suffering, and our confinement to planet Earth.
- We favour allowing individuals wide personal choice over how they enable their lives. This includes use of techniques that may be developed to assist memory, concentration, and mental energy; life extension therapies; reproductive choice technologies; cryonics procedures; and many other possible

⁷⁶ Los humanos con capacidades alteradas o aumentadas conservarán su capacidad para la agencia moral y por tanto el núcleo de la “esencia humana”.

human modification and enhancement technologies (<http://humanity-plus.org>).⁷⁷

Estas mejoras pueden dividirse en dos grupos: las físicas y las psicológicas. Las primeras incluyen el perfeccionamiento y aumento de capacidades físicas (corpóreas y cosméticas), como la fuerza, la velocidad, la agilidad, la resistencia, la precisión y la resistencia a los cambios drásticos de la temperatura. Mientras que las segundas, se refieren a la optimización de la mente (cognitivas, afectivas y de personalidad), como la percepción sensorial, la memoria, la toma de decisiones, el pensamiento y la imaginación. Así como, los rasgos de la personalidad, el temperamento, la confianza y la empatía (Brey, 2008).

De entrada, la postura del animalismo, que sostiene que esencialmente somos animales de la especie *Homo sapiens*, rechazaría la agenda transhumanista, sobre todo aquellas modificaciones radicales que podrían alterar fundamentalmente las condiciones humanas dando como resultado lo posthumano.

En cambio, la postura simple no tendría ningún problema en aceptarlas, incluso aquellas que pretenden separar el contenido mental para continuar con una

⁷⁷ La humanidad será profundamente afectada por la ciencia y la tecnología en el futuro. Consideramos es posible aumentar el potencial humano y vencer la vejez, las limitaciones cognitivas, el sufrimiento involuntario y el confinamiento al planeta Tierra. Aprobamos que los individuos puedan tener opciones amplias sobre cómo desean vivir sus vidas. Esto incluye el empleo de técnicas para desarrollar la memoria, la concentración, la energía mental; las terapias para la prolongación de la vida, tecnologías reproductivas; procedimientos criogénicos; y otras muchas tecnologías que pueden modificar y mejorar al humano.

existencia digital. Esta postura se encuentra vinculada con el dualismo sustancial y sostiene que la identidad personal no es una relación constituida por la persistencia de propiedades materiales.

De hecho, algunos autores (Lorenz & Ranisch, 2014), señalan que el transhumanismo se encuentra sustentado por una ontología dualista (mente / cuerpo), la cual, se expresa claramente en la concepción de la posibilidad de transmitir el flujo mental a un cuerpo sintético, así como, en la modificación y transgresión del cuerpo para liberar al yo de los límites que le impone el organismo biológico.

Sin embargo, de acuerdo con More (2013), los defensores de este movimiento están confrontando la idea cartesiana de la mente como una cosa unitaria e indivisible, pues al utilizar memorias externas y crear avatares, los límites del yo no parecen ser tan claros.

Por otra parte, la postura compleja de la identidad personal constriñe a la persona a factores conocidos, de manera que es posible establecer un criterio de identidad en términos de la continuidad de una relación física y / o psicológica. Como se mencionó anteriormente, los criterios físicos que identifican a la persona con el animal humano, el cuerpo humano y la totalidad del cerebro, no son necesarios para la persistencia de la persona en el tiempo. Pero sí la continuidad psicológica dada por la persistencia de al menos una parte del cerebro o, en su defecto, que la causa de esta continuidad sea estructuralmente continua con la causa normal. Por ejemplo, el reemplazo gradual del cerebro por un cerebro biónico. Dado que la continuidad psicológica en su versión amplia (esto es, la que admite que la persistencia se dé por cualquier tipo de causa) podría darse entre una y varias per-

sonas, o sea, de forma ramificada, como mostró el experimento mental de Williams y como se observa en el caso teletransportación de Parfit.

Pero, incluso si la conexión psicológica se diera de manera ramificada, Parfit sostiene que los descendientes mantendrían una relación R con la persona original, la cual, posee todo lo que importa cuando se habla en términos de la supervivencia. Dicha conexión puede darse por cualquier tipo de causa, por lo que, admite un medio artificial como el cerebro biónico.

Desde esa perspectiva, la ausencia de la identidad personal no significa la ausencia de obligaciones morales, únicamente que la unidad metafísica no es requerida para dar cabida a la moralidad. Esta conclusión promueve una ética posthumana más cercana a la alteridad, que nos hermanaría con la naturaleza como señala el posthumanismo crítico que defiende Braidotti.

Asimismo, las concepciones materialistas no ortodoxas —la postura de la constitución y la teoría psicológica— que rechazan el dualismo sustancial y la identificación estricta de la persona con el organismo biológico o una parte de éste, permiten hablar de *personas posthumanas* constituidas por un cuerpo orgánico o uno sintético, así como, de la transmisión del flujo mental a un cerebro biónico.

La postura de la constitución considera que la persona se diferencia ontológicamente de otras cosas por tener la perspectiva de la primera persona y que la identidad personal está dada por la presencia continua de dicha perspectiva, la cual, es esencial para la autoconciencia. Al tener una relación de identidad contin-

gente con el animal humano, la persona puede subsistir en el reemplazo total de las partes del cuerpo humano por partes sintéticas, siempre y cuando no se interrumpa la perspectiva de primera persona.

De igual manera, la teoría psicológica no hace una identificación estricta de la persona con una sustancia material, por lo que es posible pensar en la transferencia del flujo mental a un cerebro biónico. Se concibe a la persona como una cosa pensante que se reconoce a través del tiempo, la cual, posee ciertas propiedades como la inteligencia, la racionalidad, la reflexión y la autoconciencia. La optimización de dichas capacidades, como pretende el transhumanismo, no representa contradicción alguna con esta concepción ontológica.

Las propuestas materialistas no ortodoxas de la naturaleza de la persona subyacen a las teorías psicológicas de la identidad personal contemporáneas, las cuales, como se mencionó anteriormente, proporcionan una respuesta satisfactoria tanto para lo que hay como para lo que importa, dado que el criterio de la identidad personal lockeano apela a la autoconciencia, elemento indispensable para la agencia moral.

Conclusiones

Se puede concluir entonces, que las mejoras de las condiciones biológicas y psicológicas que plantea la agenda transhumanista no representan una amenaza para las teorías de la identidad, incluso las que sustentan la agencia moral en la continuación de un ente unitario, pues no parece afectarse la identidad de la persona.

Asimismo, las concepciones materialistas no ortodoxas —la postura de la constitución y la teoría psicológica— permiten incluir a los humanos en transición y a los posthumanos dentro de la clase persona.

Con respecto a las modificaciones físicas y psicológicas que promueve el transhumanismo, la continuidad psicológica mostró ser un criterio suficiente para determinar la identidad de la persona en el tiempo, incluso si la continuidad se da entre una y varias personas, la relación R que propone Parfit permite hablar de una moralidad en donde la identidad personal no es requerida.

En suma, el transhumanismo no representa una situación que requiere una modificación conceptual de la identidad personal porque esta permanencia se encuentra en el posthumanismo.

Referencias bibliográficas

- Ainslie, D., & Ware, O. (2014). Consciousness and personal identity. En A. Garrett (ed.), *The Routledge Companion to eighteenth century philosophy* (pp. 245-265). Nueva York, Estados Unidos de América: Routledge.
- Aristóteles. (1986). *De Anima (On the soul)* (trad. H. Lawson-Tancred). Londres: Penguin Classics.
- Baggini, J. (2016). *What are persons? (Part 1)*. Recuperado de <https://www.closetotruth.com/series/what-are-persons-part-1#video-1743>
- Baker, L.R. (2012). From consciousness to self-consciousness. *Grazer Philosophische Studien*, 84, 19–38.
- _____ (2007). Persons and the natural order. En P. van Inwagen & D. Zimmerman (eds.), *Persons: human and divine* (pp. 261-278). Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- _____ (2005). When does a person begin? *Social Philosophy and Policy*, 22(2), 25-48.
- _____ (2002). The ontological status of persons. *Philosophy and Phenomenological Research*, 65(2), 370-388.
- _____ (2000). *Persons and bodies: a constitution view*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Baker, G., & Morris, K. (1996). *Descartes' Dualism*. Estados Unidos de América y Canadá: Routledge.
- Blatti, S. (2014). Animalism. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- Bostrom, N. (2003). Human genetic enhancements: a transhumanist perspective. *Journal of Value Inquiry*, 37(4), 493-506.
- _____ (2008). Why I want to be a posthuman when I grow up. En G. Gordijn & R. Chadwick (eds.), *Medical enhancement and post-humanity* (pp. 107-137). Berlin: Springer. Recuperado de <http://www.nickbostrom.com/posthuman.pdf>
- Bostrom, N., & Solomon, M. (2005, Enero-Febrero). The transhumanist dream. *Foreign Policy*, 146, 4. Recuperado de <http://www.jstor.org>
- Bradbury, R. (2003). *Crónicas marcianas*. España: Minotauro.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano* (trad. J. Gentile). España: Gedisa.
- Brey, P. (2008). Human enhancement and personal identity. En J. Olsen, E. Selinger & S. Riis (eds.), *New Waves in Philosophy of Technology. New Waves in Philosophy Series* (pp. 169-185). New York: Palgrave Macmillan
- Broadie, S. (2001). Soul and body in Plato and Descartes, *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 101, 295-308.

- Brown, J., & Fehige, Y. (2016). Thought experiments. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- Buchanan, A. (1988). Advance directives and the personal identity problem. *Philosophy & Public Affairs*, 17(4), 277-302.
- Butler, J. (1975). Of personal identity. En J. Perry (Ed.), *Personal identity* (pp. 99-105). Berkeley, CA: University of California Press. Recuperado de <http://books.google.com/>
- Carroll, G., Giler, D., & Hill, W. (Productores), & Scott, R. (Director). (1979). *Alien* [Película]. Estados Unidos de América y Reino Unido: 20th Century Fox.
- Copenhaver, R. (2014). Reid on memory and personal identity. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- Culleton, A. (2010). Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia), y Escoto (incomunicabilidad). *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17, 59-71. Recuperado de <http://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/vol17/refmvol17a05.pdf>
- Descartes, R. (1959). *Meditaciones metafísicas*. Argentina: M. Aguilar.

- Deutsch, H. (2008). Relative identity. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- Farah, M., & Heberlein, A. (2007). Personhood and neuroscience: naturalizing or nihilating? *American Journal of Bioethics - Neuroscience*, 7, 37-48. <http://dx.doi.org/10.1080/15265160601064199>
- Ferreras, J. (1972). *Novela de ciencia ficción. Interpretación de una novela marginal*. España: Siglo XXI de España.
- Ferrater, J. (1999). *Diccionario de filosofía de bolsillo, 2*. España: Alianza Editorial.
- Fleck, S. (2008). Surviving thought experiments about personal identity questions: a rejection of Derek Parfit's moral theory. California State University, Dominguez Hills, ProQuest Dissertations.
- Fukuyama, F. (2003). *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. Estados Unidos de América: Farrar, Straus and Giroux. Recuperado de <http://books.google.com/>
- _____ (2004, Septiembre-Octubre). Transhumanism. *Foreign Policy*, 144, 42-43. Recuperado de <http://www.jstor.org>
- Gallois, A. (2015). Identity over time. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- Gallup, G. (1970). Chimpanzees: self-recognition. *Science, New Series*, 167(3914), 86-87.

- García Alonso, L. (2006). *Ética o filosofía moral*. México: Trillas.
- Gardner, S. (1999). *Routledge philosophy guidebook to Kant and The Critique of Pure Reason (Routledge philosophy guidebooks)*. Recuperado de <http://books.google.com/>
- Garrett, B. (1998). *Personal Identity and self-consciousness*. Reino Unido: Routledge.
- _____ (2011). *What is this thing called metaphysics?* (2da ed.). Estados Unidos de América y Canadá: Routledge. Recuperado de <http://books.google.com/>
- Gasser, G., & Stefan, M. (eds.) (2012). *Personal identity: complex or simple?* Reino Unido: Cambridge University Press.
- Geach, P.T. (1980). *Reference and generality. An examination of some medieval and modern theories* (3era ed.). Ithaca y Londres: Cornell University Press. Recuperado de <http://philosophieweb0.001.free.fr/GeachRandG.pdf>
- Gibbard, A. (1975). Contingent identity, *Journal of Philosophical Logic*, 4, 187-221. <http://dx.doi.org/10.1007/BF00693273>
- González, W. (1986). *La teoría de la referencia: Strawson y la filosofía analítica*. España: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Grandy, R. (2016). Sortals. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>

Grice, H. (1941). Personal identity. *Mind*, 50, 330-350.

Hacker, P.M.S. (2007). *Human nature: the categorial framework*. Oxford: Blackwell. Recuperado de <http://books.google.com/>

Harrison, P., & Wolyniak, J. (2015). The history of transhumanism. *Notes Queries*, 62, 465-467 <https://doi.org/10.1093/notesj/gjv080>

Hayles, K. (1999). *How we become posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. Londres y Chicago: The University of Chicago Press.

Hazlitt, W. (1805). *An essay of the principles of human action: being an argument in favour of the natural disinterestedness of the human mind*. Londres: J. Johnson. Recuperado de <http://books.google.com/>

Herculano-Houzel, S. (2016, Abril 7). The paradox of the elephant brain. With three times as many neurons, why doesn't the elephant brain outperforms ours? *Nautilus*, 35. Recuperado de <http://nautil.us/issue/35/boundaries/the-paradox-of-the-elephant-brain>

Hirsch, E. (1982). *The concept of identity*. Estados Unidos de América: Oxford University Press. Recuperado de <http://books.google.com/>

Humanity+ <http://humanityplus.org>

Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. España: Tecnos.

Huxley, A. (1992). *Un mundo feliz*. México: Editores Mexicanos Unidos.

Huxley, J. (1957). *New bottles for new wine*. Reino Unido: Chatto & Windus.

Recuperado de <https://archive.org/>

Juengst, E., & Moseley, D. (2016). Human enhancement. En E. N. Zalta (ed.),

The Stanford encyclopedia of philosophy. Recuperado de

<http://plato.stanford.edu>

Kagarlitski, Y. (1974). *¿Qué es la ciencia-ficción?* España: Ediciones Guada-

rrama.

Kagan, S. (2007). PHIL 176: Death. *Open Yale courses*. Recuperado de

<http://oyc.yale.edu/philosophy/phil-176#overview>

Kant, E. (2008). *Crítica de la razón pura*. España: Alfaguara.

_____ (1998). *Crítica de la razón práctica*. España: Alianza.

Kemp Smith, N. (1918). *A Commentary to Kant's 'Critique of pure reason'*.

Recuperado de <https://www.gutenberg.org/>

Kitcher, P. (1982). Kant's paralogsms. *The Philosophical Review*, 91(4), 515-

547.

Korfmacher, C. (2006). Personal Identity. *Internet encyclopedia of philosophy*.

Reino Unido: Oxford University. Recuperado de

<http://www.iep.utm.edu/>

Kurtz, P. (1994). *Living without religion. Eupraxophy*. Nueva York:

Prometheus Books.

- Leibniz, G. (1981). *Discurso de metafísica* (trad. J. Marías). España: Alianza Editorial. Recuperado de <https://grandeseducadores.files.wordpress.com>
- Lewis, D. (1976). Survival and identity En A. Rorty (ed.), *The identities of persons*. Berkeley, Estados Unidos de América: University of California.
- Locke, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martin, R., & Barresi, J. (eds.) (2003). *Personal identity*. India: Blackwell [Tabla].
- More, M. (2013). The philosophy of transhumanism. En M. More & N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future* (1era ed.). Oxford: Wiley-Blackwell. Recuperado de <http://books.google.com>
- Noonan, H. (2003). *Personal identity*. Nueva York: Routledge.
- Noonan, H., & Curtis, B. (2014). Identity. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Cambridge, Estados Unidos de América: Harvard University Press.

- Olson, E. (2016). Personal identity. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- _____ (2003). An argument for animalism. En R. Martin & J. Barresi (ed.), *Personal identity*. India: Blackwell Publishing.
- Ordóñez, J. (2016, Octubre). *Ciencia e imaginación*. Recuperado de <https://livestream.com/tecde monterrey/CatedraAR/videos/140794303>
- Orwell, G. (2006). *1984*. México: Editorial Porrúa.
- Parfit, D. (2009). Divided minds and the nature of persons. En S. Schneider (ed.), *Science fiction and philosophy*. Reino Unido: Wiley-Blackwell.
- _____ (2007). Is personal identity what matters? Recuperado de <http://www.staffroni.com>
- _____ (1984). *Reasons and persons*. Estados Unidos de América: Oxford University Press.
- _____ (1971). Personal identity. *The Philosophical Review*, 80(1), 3-27. Cornell University [Gráfico].
- Pepperell, R. (2003). *The Post-Human Condition. Consciousness beyond the brain*. Reino Unido: Intellect Books.
- Perry, J. (2002). *Identity, personal identity, and the self*. Estados Unidos de América: Hackett.

- Platón. (2009). *Diálogos*. México: Editorial Porrúa.
- Possenti, V. (2016). *La revolución biopolítica: la peligrosa alianza entre materialismo y técnica* (trad. J.M. Garrido). Madrid, España: Ediciones Rialp. Recuperado de <http://books.google.com/>
- Lorenz, S., & Ranisch, R. (eds.) (2014). *Post- and transhumanism: an introduction (Beyond humanism: trans- and posthumanism)* (1era ed.). Frankfurt: Peter Lang.
- Rea, M. (ed.) (1997). *Material constitution: a reader*. Estados Unidos de América: Rowman and Littlefield. Recuperado de <http://books.google.com/>
- Reid, T. (1975). Of Identity. En J. Perry (ed.), *Personal identity* (pp. 107-112). Berkeley, CA: University of California Press. Recuperado de <http://books.google.com/>
- Ricoeur, P. (2008). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI Editores.
- Rorty, A. (ed.) (1976). *The identities of persons*. Berkeley: University of California Press. Recuperado de <http://books.google.com/>
- Rothman, P. (2014, Octubre). Transhumanism gets political. *H + Magazine*. Recuperado de <http://hplusmagazine.com/2014/10/08/transhumanism-gets-political/>
- Sadoul, J. (1975). *Historia de la ciencia ficción moderna*. España: Plaza & Janes Editores.

- Schechtman, M. (2014). *Staying alive. Personal identity, practical concerns, and the unity of a life*. Reino Unido: Oxford University Press.
- _____ (1996). *The constitution of selves*. Estados Unidos de América: Cornell University Press.
- _____ (1990). Personhood and personal identity. *The Journal of Philosophy*, 87(2), 71-92.
- Schneider, S. (ed.) (2009). *Science fiction and philosophy*. Reino Unido: Wiley-Blackwell.
- Shapiro, M. (2005). The identity of identity: Moral and legal aspects of technological self-transformation. *Social Philosophy and Policy*, 22, 308-373. <http://dx.doi.org/10.1017/S026505250505212X>
- Shoemaker, D. (2016). Personal identity and Ethics. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- Shoemaker, S. (1997). Self and Substance. *Nous, Supplement: Philosophical Perspectives, 11, Mind, Causation, and World*, 31, 283-304.
- _____ (1970). Persons and their pasts. *American Philosophical Quarterly*, 7(4), 269-285.
- Sider, T. (1997). Four dimensionalism. *Philosophical Review*, 106, 197–231.

- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger* (trad. T. Rocha) (4ta ed.). España: Siruela.
- Snowdon, P. (1995). Persons, animals, and bodies. En J. L. Bermúdez, A. J. Marcel & N. Eilan (ed.), *The body and the self*. Estados Unidos de América: MIT Press.
- _____ (1991). Personal identity and brain transplants. En D. Cockburn (ed.), *Human beings*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Strawson, G. (2003). The Self. En R. Martin & J. Barresi (eds.), *Personal identity*. India: Blackwell Publishing.
- Sullins, J. (2016). Information Technology and Moral Values. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>
- Swinburne, R. (2012). How to determine which is the true theory of personal identity. En G. Gasser & M. Stefan (eds.), *Personal identity: complex or simple?* Reino Unido: Cambridge University Press.
- _____ (1973-1974). Personal identity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 74, 231-247.
- Tapia, R. (Sin Fecha). La formación de la persona durante el desarrollo intrauterino, desde el punto de vista de la neurobiología. Universidad

Nacional Autónoma de México. Recuperado de <http://www.bio-etica.unam.mx/>

Torchia, J. (2008). *Exploring personhood: an introduction of the philosophy of human nature*. Estados Unidos de América: Rowman & Littlefield.

van Inwagen, P. (2007). A materialist ontology of the human person. En P. van Inwagen & D. Zimmerman (eds.), *Persons: human and divine* (pp. 199-215). Nueva York, Estados Unidos de América: Oxford University Press.

Wasserman, R. (2015). Material Constitution. En E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu>

Wiggins, D. (1967). *Identity and spatio-temporal continuity*. Oxford: Basil Blackwell.

Wilkes, K. (1988). *Real people*. Oxford: Clarendon Press.

Williams, B. (1956-7). Personal identity and individuation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, 229-252.

Apéndice

Tabla 1

Historia de la argumentación teórica de la identidad personal

Filósofo	Argumento	Postura
Platón (429?-348? a.C.)	<ul style="list-style-type: none"> • En el <i>Fedón</i> propone que el alma es inmaterial, simple (sin partes) y esencialmente viva. • Al momento de la muerte, el alma abandona al cuerpo, pues no puede admitir lo opuesto. • La supervivencia está dada por la persistencia de un alma indivisible, individual y naturalmente inmortal. • La realidad está dividida en el mundo material (visible) y en el inmaterial (invisible). • Su concepción de alma tuvo una gran influencia en el pensamiento filosófico posterior. 	Dualismo del platonismo

Filósofo	Argumento	Postura
<p>Aristóteles (384-322 a.C.)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Su acercamiento difiere al de Platón en cuanto a que sólo existe una realidad. Toda cosa es la unión de la materia y la forma. • No todos las cosas son iguales pues hay una gradación del ser. En el grado más bajo se encuentra la materia inorgánica, en el más alto, el <i>Unmoved mover</i>. • El alma o <i>psuche</i> es el principio vital, por lo que todo tiene alma, con excepción de la materia inorgánica. • Hay diferentes tipos: el alma vegetativa se encarga de la asimilación y la reproducción. La sensitiva, de la percepción, el deseo y el movimiento. De la sensación emerge la imaginación y la memoria. En la parte superior está el alma racional, que se distingue por el intelecto (<i>nous</i>) y el razonamiento práctico o prudencial. • En el hilemorfismo el ser es ser en tanto que la <i>psuche</i> y el cuerpo están unidos. 	<p>Hilemorfismo</p>
<p>Lucrecio (95?-54 a.C.?)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Niega la existencia del alma inmaterial y su persistencia después de la muerte del cuerpo. • Si llegase a persistir algo que pudiera sentir o pensar, ese algo no tendría nada que ver con el ser constituido por el cuerpo. 	<p>Materialismo</p>

Filósofo	Argumento	Postura
Patrística (siglo II- ?)	<ul style="list-style-type: none"> • Los Apologistas trataron de racionalizar las escrituras cristianas utilizando los recursos de la filosofía griega. • Se pensaba que el cuerpo era el que debía ser castigado en la Resurrección, por lo que la inmortalidad no sólo dependía del alma. • Surgieron tres posturas sobre la identidad personal. Primera, la identidad personal depende sólo de la continuidad del alma. Segunda, la identidad personal depende de la continuidad del alma inmaterial y del cuerpo material. Tercera, la identidad personal depende sólo de la continuidad del cuerpo material. Siendo la segunda la que tomó más fuerza. • Los Padres de la Iglesia que defendían una postura materialista tuvieron problemas para explicar el reensamblaje de las partes del cuerpo en la resurrección. Por ello, plantearon lo que más tarde se conocería como el argumento relacional, que establece la persistencia en términos de la relación que hay entre el cuerpo en la Tierra y el cuerpo resucitado. 	Argumento relacional

Filósofo	Argumento	Postura
Plotino (205-270)	<ul style="list-style-type: none"> • Elabora cuestionamientos acerca de la unidad del alma. • Argumenta que la unidad del alma sería imposible si estuviera constituida por materia, puesto que la materia es divisible. • El alma no tiene partes y se encuentra totalmente presente en cada parte del receptáculo. • Si el alma tuviera la naturaleza del cuerpo, consistiría de miembros aislados, cada uno sin tener conciencia de la existencia de los demás. Entonces, se tendrían almas distintas para cada parte del cuerpo, como el alma del dedo, respondiendo como una entidad distinta e independiente para cada experiencia local. La vida mental de una entidad de ese tipo sería muy distinta a la del ser humano. • Sin una unidad dominante, la vida no tendría sentido. 	Dualismo sustancial

Filósofo	Argumento	Postura
San Agustín (354-430)	<ul style="list-style-type: none"> • Fue de los primeros filósofos en abordar el problema de tratar de explicar la relación entre el alma sustancial y el cuerpo. • El hombre se compone de alma y cuerpo. Insiste en la unidad del hombre, pero considera que el alma utiliza al cuerpo como un instrumento para sentir. Por tanto, se suscribe a la tesis dualista sustancialista. • El alma no es inmutable, puede cambiar por sí misma o gracias al cuerpo. El cuerpo no es un templo gobernado por el alma. 	Dualismo sustancial cristiano

Filósofo	Argumento	Postura
<p>Boecio (475-526)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Acepta la doctrina platónica pues considera que las almas preexisten y descienden en los cuerpos. • Define a la persona como una sustancia individual de naturaleza racional. • El alma posee la verdad. La inteligencia que ésta posee se estimula a través de los sentidos. • La mente está llena de información, es decir, de ideas innatas, las cuales necesitan los estímulos de los sentidos para que puedan ser objeto de conocimiento. • Al igual que Aristóteles, piensa que la forma determina a cada cosa a ser la clase de cosa que es. El ser es distinto a la esencia. • Niega que el intelecto sea pasivo y un mero receptor de ideas del mundo sensible. • El mundo sensible estimula el conocimiento pero no es la fuente del conocimiento. 	<p>Neoplatonismo</p>

Filósofo	Argumento	Postura
Escolástica (XII-XIII)	<ul style="list-style-type: none"> • La mayoría de los textos de Aristóteles y de sus principales comentaristas, Boecio, Avicenna y Averroës, fueron traducidos y estuvieron disponibles para los pensadores latinos, durante la Edad Media. • El acercamiento sistemático de Aristóteles se alineaba con el espíritu del naturalismo racional de la época. • El pensamiento neoplatonista pasó a un segundo plano. • El alma pasó por un proceso de naturalización y dejó de ser una sustancia que no tiene nada en común con el cuerpo. • En la postura aristotélica, no sólo hay un alma, sino varias, y todas tienen una relación con el cuerpo de diferente manera. • Si el alma racional es la forma del cuerpo, entonces no se puede explicar la inmortalidad de la persona. Si es una sustancia separada, entonces cómo puede explicarse la unidad de la persona. Si es tanto forma como sustancia, es difícil explicar cómo la forma puede ceder a la sustancia sin la materia. • Los pensadores de este siglo sugirieron una gran variedad de soluciones a estos problemas, entre ellas, que el alma racional informa a una materia espiritual, pero ninguna de estas fue particularmente atractiva. 	Naturalización del alma

Filósofo	Argumento	Postura
<p>Tomás de Aquino (1224-1274)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • El alma humana posee facultades o poderes para actuar. Estas existen como potencialidades y se distinguen de acuerdo al objeto al que se dirigen. Están dispuestas de acuerdo a una jerarquía: la facultad vegetativa tiene el poder de la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Su objeto es sustentar una vida humana particular, esto es, la unión de un alma y un cuerpo. Le sigue la sensitiva, incluye los sentidos interiores y los exteriores. La más elevada, es la facultad racional, comprende el intelecto pasivo y el activo, así como la memoria intelectual. • El alma racional humana, tienen funciones y actividades que requieren del cuerpo material. Pero, tanto las inteligibles completas como las incompletas son sustancias espirituales, son una combinación de forma y existencia. • El alma racional posee al intelecto y es la misma para todos. Sin embargo, la materia que compone cada cuerpo lo individualiza, así como a su alma racional. • El individuo comienza cuando el alma racional se infunde en el cuerpo (en un estado avanzado del embarazo) y termina cuando el alma racional lo deja. 	<p>Dualismo sustancial</p>

Filósofo	Argumento	Postura
Renacimiento (XIV)	<ul style="list-style-type: none"> • Se rompe con la escolástica que para el siglo XIV se había vuelto sofocante. • Se complementan las tradiciones aristotélicas de la Alta Edad Media con el humanismo, el platonismo y el espíritu de la investigación empírica. • Se crea un clima intelectual receptivo a las grandes ideas del siglo XVII. • Aunque se confronta la filosofía natural del aristotelismo, siguió siendo una gran influencia durante el Renacimiento, pues no hubo una tradición alternativa que pudiera romper con ella. El ataque decisivo provino de filósofos naturales, como Galileo. 	Humanismo Platonismo Empirismo

Filósofo	Argumento	Postura
René Descartes (1590-1650)	<ul style="list-style-type: none"> • El alma atraviesa de nuevo un proceso de naturalización y, en su lugar, se postula la mente. • Hay diversos tipos de sustancias que poseen diferentes propiedades esenciales. • El hombre está compuesto por mente y cuerpo. La esencia de la mente es pensar, mientras que la del cuerpo es la extensión. • El pensamiento consciente lo realiza la sustancia pensante / espiritual que está pensando en todo momento. • Todo lo que se encuentra en el mundo físico está compuesto por materia dispuesta en varias configuraciones. La materia se rige por las leyes del movimiento que permanecen inmutables desde los orígenes del universo. • Los animales no humanos son autómatas y los humanos difieren de estos porque poseen la sustancia espiritual. • De lo único que se puede tener certeza es de la existencia de la sustancia pensante. • La mente está íntimamente conectada con el cuerpo de tal forma que juntos componen una sustancia de un tercer tipo, una unidad. • La relación entre la mente y el cuerpo se da a través de las sensaciones. 	Dualismo cartesiano

Filósofo	Argumento	Postura
John Locke (1632-1704)	<ul style="list-style-type: none"> • No hay nada en la que mente que no haya pasado antes por los sentidos. • Se aparta del sustancialismo y retoma una postura relacional. Dicha postura establece la identidad en términos de procesos mentales y / o materiales. • Distingue las ideas de persona, sustancia y hombre. Señala que el principio de individuación para cada una de estas depende de la idea que está significada por la palabra. Por tanto, una cosa es ser un hombre, otra una persona y otra una sustancia. • La persona persiste en virtud de una relación psicológica o continuidad de conciencia, a diferencia del hombre cuya supervivencia está dada por la continuación del organismo biológico. • La persona es una entidad temporalmente extendida. Es una cosa pensante y como tal es racional, inteligente, reflexiva y puede reconocerse a sí mismo como el mismo en diferentes momentos y espacios. • El ser es una entidad momentánea capaz de sentir placer y dolor, de ser feliz o miserable, por tanto, se preocupa de sí mismo. 	Continuidad de conciencia

Filósofo	Argumento	Postura
<p>Gottfried Leibniz (1646-1716)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • El argumento dualista en el que se separa a la mente del cuerpo es una ilusión. En realidad ambos son la misma cosa: la mente. • Considera que la extensión es un concepto primitivo, por lo que divide a la materia en una serie infinita de puntos físicos o puntos matemáticos. • Cada uno de los puntos físicos son almas o monadas. Las monadas tienen conciencia, aunque inferior a la conciencia humana que consiste en reflejar el resto del universo, y en tener relaciones diversas con las otras cosas. • El alma inteligente tiene la habilidad de concebirse como un “yo”. • No sólo permanece metafísicamente hablando, sino que también persiste moralmente. La persistencia requiere de la sustancia y de la memoria. • La persona completa consiste en el conjunto de todos los estados que comienzan en el nacimiento del cuerpo y que no terminan puesto que las personas son inmortales. • Por persona entiende aquella cualidad por la que un hombre difiere de otro hombre. • Se tiene una sustancia individual cuando se tiene una noción completa de todos los predicados de un sujeto. 	<p>Sustancialismo</p>

Filósofo	Argumento	Postura
Samuel Clarke (1675-1729) Anthony Collins (1676-1729)	<ul style="list-style-type: none"> • Entre 1706 y 1709, Clarke y Collins se confrontaron en un debate escrito acerca de la inmortalidad del alma, entendida como una sustancia que tiene el poder del pensamiento o una conciencia individual. El primero defendía la postura tradicional del platonismo: el alma es inmaterial, indivisible y naturalmente inmortal. Mientras que el segundo creía que el alma es material. • Clarke consideraba que la conciencia no es una propiedad de la materia y que no es transferible de una sustancia a otra, esto porque la materia está en constante cambio. • Collins atribuía la persistencia de la misma conciencia en el tiempo, a la memoria. Creía que los recuerdos se transferían de las partículas viejas del cerebro a las partículas nuevas. Clarke señaló que si la memoria es la facultad que permite la permanencia de la persona en el tiempo, entonces la persona es una ficción. • Clarke utilizó un caso de fisión para mostrar que una secuencia de conciencias no es lo mismo que una serie de actos realizados por una conciencia. 	Dualismo sustancial vs. materialismo

Filósofo	Argumento	Postura
Joseph Butler (1692-1752)	<ul style="list-style-type: none"> • Retoma la observación de Locke respecto a la apropiación en la constitución del ser. Considera que para que haya una apropiación tiene que haber algo que se apropia del cuerpo. Éste debe ser simple e indivisible y, por ello, no puede ser un organismo material. La simplicidad es lo que asegura la supervivencia, no la inmaterialidad como lo pensaba Platón. • Aquello de lo que se apropia no es lo que lo constituye, sino algo que posee [<i>owns</i>]. • El apropiador es un agente que utiliza al cuerpo como instrumento. • La persistencia se comprueba por intuición. Si la persona puede recordar lo que hizo en el pasado, intuitivamente sabe es la misma. No cree en la noción de identidad en un sentido estricto. • El ser persiste, pero la conciencia no, es diferente de un momento a otro, por lo que, no es posible ofrecer un análisis de la identidad personal en términos de la continuidad de conciencia. • Si el ser es la sucesión de actos de conciencia, entonces debe seguirse que es una falacia preocuparse por un momento pasado o por un momento futuro, puesto que el ser-presente, en realidad, no es el mismo que ser-pasado o futuro. 	Dualismo sustancial

Filósofo	Argumento	Postura
Thomas Reid (1710-1796)	<ul style="list-style-type: none"> • Critica la postura de Locke, pues considera que la sustancia es necesaria para la agencia. • Afirma que es difícil negar la agencia y que por lo tanto es necesaria la sustancia. • Considera que la identidad (la sustancia) es indispensable para el ejercicio de la razón: las operaciones de la razón se realizan en partes sucesivas, el antecedente es el fundamento de la consecuente y sin la convicción de que soy yo el que realizó la antecedente, no hay razón para seguir a la parte consecuente. • Con respecto al concepto de identidad, considera que requiere una existencia continua ininterrumpida. Por lo tanto, la identidad no se le puede adjudicar a la operación de la mente porque es de naturaleza sucesiva y no hay dos momentos iguales. • La personalidad es algo que no puede dividirse en partes. La persona es algo indivisible, por tanto, la identidad personal implica la existencia continua del ser indivisible. • La memoria es indispensable para comprobar la existencia de ese ser permanente e indivisible. • Al igual que Leibniz considera que la persona es una monada. 	Dualismo sustancial

Filósofo	Argumento	Postura
David Hume (1711-1776)	<ul style="list-style-type: none"> • La creencia en un ser que persiste, o en cualquier cosa que persiste, es una ilusión, pues todo se encuentra en constante cambio. • Su principal preocupación es tratar de explicar el origen de la creencia errónea en las cosas que persisten. • Las ideas provienen de impresiones y no existe una impresión de un ser continuo y simple. • Compara a la mente con una especie de teatro en el que se suceden percepciones. Esto lo llevo a formular el concepto de que el yo no es más que un paquete [<i>bundle</i>] de percepciones. • Trata de explicar cómo algo que se encuentra en constante cambio, persiste y cómo la creencia en la persistencia afecta la manera en que nos representamos a nosotros mismos y a los demás. • Considera que la semejanza y la contigüidad en las sucesiones juegan un papel fundamental en la formación de la idea de la identidad. 	Teoría del haz

Filósofo	Argumento	Postura
<p>Immanuel Kant (1724-1804)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La unidad de conciencia es la unidad trascendental de la apercepción, el “yo pienso” que acompaña a toda experiencia. • La realidad en sí misma es radicalmente diferente a la realidad que se experimenta. • Los humanos estructuran los objetos de la experiencia en formas que no reflejan la naturaleza intrínseca de esos objetos. La mente humana es activa en la relación epistémica. • La estructuración de la experiencia consiste en relaciones espacio-temporales. El noumeno no está ni espacial ni temporalmente extendido. • El ser noumenal no se experimenta tal como es pues no tiene una extensión espacio-temporal. Es una idea regulativa requerida para propósitos prácticos como la moralidad. • No se puede saber si esta idea es real, pero tampoco se puede actuar como si no lo fuera. Subsiste no como algo que se puede conocer, sino como algo que se necesita. • El ego trascendental o sujeto intencional unifica los pensamientos. 	<p>Idealismo trascendental</p>

Filósofo	Argumento	Postura
<p>William Hazlitt (1778-1830)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Considera que no hay una conexión inmediata entre el ser que se es en el presente y el que se será en el futuro. Mientras que las personas se conectan con el pasado a través de la memoria, en el caso del futuro lo hacen a través de la imaginación. • Como las personas pueden recordar sus experiencias pasadas, buscan el interés propio. La razón de esto es fisiológica. • En el caso del futuro, las personas no están ni mecánicamente ni exclusivamente conectadas consigo mismas. • Puesto que la relación con el futuro se da por medio de la anticipación o de la imaginación, cuestiona el porqué se hace una distinción entre el sí mismo y los demás. • Considera que es absurdo pensar en que las personas tienen una identidad metafísica absoluta. • El concepto de la identidad es resultado de las trampas en las que se puede caer con el lenguaje. • Ni la identidad ni el interés propio requieren de una continuidad psicológica. • La moralidad no debe basarse en el interés propio puesto que es un valor artificial, sino en la preocupación natural que se tiene de buscar la felicidad y evitar la infelicidad. 	<p>Antecedente teórico de la postura de Derek Parfit</p>

