

## EL TEMA DE LA IDENTIDAD PERSONAL EN ALGUNOS FILÓSOFOS DE LA MODERNIDAD

W. R. Daros

**Resumen:** El concepto de identidad no es concepto simple y ha preocupado a la historia de la filosofía desde los tiempos socráticos hasta los tiempos modernos y los actuales. El autor analiza este concepto en algunos de los filósofos más representativos de la modernidad. Se presentan, en los diversos filósofos, los supuestos ontológicos y gnoseológicos de la idea de sustancia y de la conciencia de su permanencia que implica la idea de identidad. El artículo se cierra con algunas breves observaciones críticas, haciéndose notar que este tema, aparentemente especulativo, tiene capital importancia para toda concepción social y moral de la vida humana.

### Introducción

1. Desde los tiempos socráticos, el tema de la identidad (el famoso “conócete a ti mismo”) ha sido una cuestión filosófica. En la actualidad, la reivindicación de los derechos individuales ha vuelto a poner en discusión este tema filosófico.

Hoy no se discute tanto la idea de que “todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos”, después de diversas declaraciones de universales sobre los derechos humanos. No obstante, el derecho a conocimiento de la propia identidad está signado en forma más tenue, por ejemplo, el presentado en *Los derechos del niño* que adoptó la declaración de Ginebra el 26 de septiembre de 1924 (y luego por las Naciones Unidas, en 1946, 1956, 1957, 1959). En ella, se reconoce que “el niño tiene derecho desde su nacimiento a un nombre y a una nacionalidad”<sup>1</sup>.

En este contexto, la identidad parece ser una etiqueta que desde afuera se aplica a alguien, ubicándolo en un territorio. Dado el desplazamiento de grandes poblaciones de diversas culturas, el tema de la identidad y diversidad se presenta como un hecho sociológico y como un modo de resguardo de lo que cada uno es y como un tema de desconfianza por lo diverso socialmente.

En la modernidad, por el contrario, el tema de la identidad era un tema pensado desde la interioridad, desde la individualidad. La identidad afectaba a la importancia y permanencia de la persona.

### La propuesta moderna de Renato Descartes

2. Diversos y confluentes fueron los hechos que hicieron dudar y luego cambiar -en un par de siglos- la visión de las cosas que se tenía en la Edad Media. El descubrimiento de nuevos mundos, nuevas culturas, nuevas religiones, nuevas ciencias ponen en duda los conocimientos y valores hasta entonces evidentes y seguros, transmitidos o por los griegos o por la cultura cristiana.

De hecho, Descartes refleja una actitud de duda ante toda la cultura anterior. Este filósofo comienza, en efecto, dudando de los conocimientos obtenidos mediante los sentidos, de la razón incluso matemática, de los datos transmitidos culturalmente por sus mayores. Pero, al generalizar la duda, advierte que no puede dudar que él -mientras duda- existe.

El punto de *certeza*, pues, en la Modernidad, *se centrará en el yo* (en el sujeto) co-

---

<sup>1</sup> Cfr. BLÁZQUEZ, Feliciano. *La dignidad del hombre*. Madrid, Sigueme, 1976, p. 169.

mo existente individual, y la identidad tendrá sentido en la conciencia. Se trata, en efecto, de un yo cartesiano que perdura, que es él mismo (como niño escuchando las fábulas de sus familiares, como estudiante en el colegio jesuita, como adulto que recorre Europa, como filósofo pensante junto a una estufa), al menos mientras tiene conciencia de sí.

3. Descartes no desea edificar la filosofía sobre cimientos viejos y dudosos; por ello, se dedicó a repensar la filosofía, y advirtiendo que aun cuando quería pensar que todo era falso, era necesario, afirmaba, que “yo que lo pensaba fuese alguna cosa”. Resumió, pues, Descartes en la expresión “pienso luego soy” el principio de su filosofía, lo cual era equivalente a *fundar la filosofía moderna sobre el sujeto y su identidad*. Descartes, aunque dudara de todo, no podía dudar de que fuese; incluso cuanto más dudaba, más se persuadía “muy cierta y evidentemente” de ser él<sup>2</sup>.

Aunque tuviésemos la desgracia de perder un pie o un brazo, seguiríamos siendo el mismo yo. Descartes advertía que el pensar era lo único que no podía separarse de él. Mas el concepto de identidad requiere no solo la conciencia de existir, sino la conciencia de ser en forma perdurable. La percepción del yo y de su perdurabilidad era constatable, al menos mientras durase su pensar.

“Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al mismo tiempo de existir”<sup>3</sup>.

4. El “yo” expresa la autoconciencia, pero se requiere, además, la perdurabilidad del mismo, para lograr la idea de identidad. La identidad humana requería, según Descartes dos condiciones humanas: la realidad del yo y el conocimiento permanente del mismo. Descartes puede “pensarse a sí mismo como sin manos, sin ojos, sin carne, sin sangre; creeré que sin tener sentidos, doy falsamente crédito a todas esas cosas”: la identidad no es algo material ni accidental del ser humano, sino que se halla en el yo y en la constatación de sus perdurabilidad en el tiempo; en el sí mismo perdurable.

Ese “yo” de Descartes, era de hecho un sujeto, una sustancia pensante, permanente e idéntica en su núcleo. De la duda surgía, entonces, una verdad de la que estaba cierto Descartes; pero de esa verdad deducía otra verdad universal: el principio de no contradicción, sin el cual es imposible la identidad.

“A mi juicio, es menester que empecéis a ver que, si alguien sabe usar correctamente de su duda, puede deducir de ella conocimientos muy ciertos, más ciertos y útiles que todos los que comúnmente levantamos sobre ese gran principio, base de todos y centro al que todos se reducen y en que todos terminan: *es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo*”<sup>4</sup>.

Descartes establecía, pues, -como por otra parte lo había hecho toda la filosofía clásica- que *la identidad fundamental se halla en el ser*, tomado en toda su universalidad: *el ser es idéntico a sí mismo* y, en consecuencia, la mente reconocía que no puede ser y no ser al mismo tiempo<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. DESCARTES, R. *Discurso del método*. Parte 4ª.

<sup>3</sup> DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. 2ª.

<sup>4</sup> DESCARTES, R. *Investigación de la verdad por la luz natural en Dos opúsculos*. México, Dirección General de Publicaciones, 1972, p. 80. Cfr. BRAILOVSKY, A. *Identidad*. Bs. As., Sudamericana, 1980.

<sup>5</sup> Cfr. LAZZERONI, V. *La formazione del pensiero cartesiano e la scolastica*. Padova, CEDAM, 1940, p. 135-160. HAMELIN, O. *El*

## Las dificultades del empirismo, sobre la identidad y el yo, ante la propuesta de Descartes

### a) John Locke

5. Lo que el empirismo va a poner en duda se halla en lo que Descartes creía que era una deducción: él estimaba, en efecto, que de la idea del yo perdurable se deduce la idea del ser perdurable y, con ésta, se fundaba la idea de identidad.

El filósofo empirista John Locke (1632-1704), en su célebre *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, estimaba que la idea de identidad nos la formamos porque ubicamos a un ente en un lugar y en un tiempo, y nos resulta imposible admitir otro ente en ese *mismo lugar y en ese mismo tiempo*. De este modo, el principio de identidad no es propiamente una cuestión del ser de las cosas, sino de nuestras formas de conocerlas.

“Cuando vemos una cosa en un lugar dado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza (sea la cosa que fuere) de que es la misma cosa que vemos, y no otra que al mismo tiempo, exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los otros aspectos. Y en esto consiste la *identidad (identity)*, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la presente”<sup>6</sup>.

La *identidad* no surge entonces de la unidad y permanencia real de un ente en sí mismo; sino que aparece, al mismo tiempo que la idea de unidad y permanencia que se le atribuye al ente en relación con el tiempo y lugar sucesivos o *comparado con otro ente*. En realidad, cuando hablamos de identidad, lo que no varía no es propiamente el ente real, sino la *idea* con la que *atribuimos* cualidades permanentes a un ente. Por esta atribución, un ente es el mismo, en nuestra consideración. No hay nada real permanente e idéntico, sino que nosotros creamos la idea de un núcleo de realidad permanente e idéntica y se la atribuimos a las cosas o personas.

La *idea de identidad* se sustenta en la *idea de sustancia permanente*; pero la sustancia no es objeto de percepción, sino solo lo que llamamos los accidentes. “De la sustancia no tenemos ninguna idea de lo que sea, y solo tenemos una idea confusa y oscura de lo que hace”<sup>7</sup>. Atribuimos con la reflexión, a una idea que nos hacemos de la sustancia, la permanencia respecto de los accidentes que ella tiene y que puede cambiar, sin cambiar ella misma. Como la sustancia no se percibe, tampoco se percibe la identidad de la misma; solo la reflexión la puede suponer.

6. La *identidad* de un ente es pues la *idea de ese ente relacionada* con un tiempo y un lugar. Incluso de la nuestra existencia, Locke admitirá que tenemos intuición (no percepción o demostración), pero a ella habrá que agregarle la idea de perdurabilidad en el tiempo para que obtengamos la idea de identidad.

Ahora bien, la *existencia* de un ente no es algo metafísico, un ser esencial invisible; por el contrario, la existencia de un ente es su duración en el tiempo y ésta establece su identidad. “Durar” (*durare: durum esse*) indica una *continuidad de una existencia* (una

---

sistema de Descartes. Bs. As., Losada, 1949, p. 129.

<sup>6</sup> LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London, Collins, 1964. L. II, Cap. 27, p. 206.

<sup>7</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 13, n° 19.

especie de fuerza de resistencia a toda fuerza destructiva), casi una continuidad sólida o dura<sup>8</sup>.

7. “Conocer” propiamente implica advertir la identidad de un ente (qué es cada ente) y distinguirlo de todo otro ente (sus diferencias). Esto es tan necesario, según Locke, que, sin ello, “no podría haber conocimiento, ni raciocinio”.

En consecuencia, el principio de no contradicción no surge del ser, sino de la forma humana de conocer. La mente humana percibe claramente “que cada idea está de acuerdo consigo misma, y que es lo que es; y percibe también que todas las ideas distintas están en desacuerdo, es decir, que una no es la otra”<sup>9</sup>.

Locke admite sin más, y sin creer que deba dar explicación alguna, que la mente humana posee una “natural potencia de percepción y distinción”. Si bien los lógicos reducen esta potencia a reglas afirmando “que lo que es, es” y “que es imposible que la misma cosa sea y no sea”; y si bien los hombres discuten acerca de los nombres, la mente “sabe infaliblemente (*infallibly knows*) qué son las ideas: qué son, y que no son las otras ideas”. Dicho de otro modo:

“La identidad y diversidad será siempre percibida, tan pronto y tan claramente como se perciben las ideas mismas; ni podría ser de otro modo”<sup>10</sup>.

8. Sin una existencia durable no habría posibilidad de conocer la identidad de un ente. ¿Pero cómo conocemos nuestra propia identidad? Locke distingue *tres* modos de conocer: Las cosas son conocidas por sensación; la existencia de Dios es conocida por demostración, y “poseemos un conocimiento de *nuestra propia existencia, por intuición (by intuition)*”<sup>11</sup>.

Conocemos nuestro propio ser, no mediante un razonamiento, sino en forma directa, de modo que no se requiere ni puede haber prueba alguna de él: “nada puede ser para nosotros más evidente que nuestra propia existencia”<sup>12</sup>. En este punto, el empirismo de Locke coincide con el racionalismo de Descartes: en el hecho de pensar constato directamente mi existencia sin necesidad de otra prueba o razonamiento. “El hombre... sabe con certeza que existe y que es algo”<sup>13</sup>.

9. Sin embargo, la intuición de su existencia no le ofrece al hombre, sin más, la idea de identidad personal. El hombre debe elaborar este concepto que implica un elemento general o abstracto de permanencia y su relación con los aspectos cambiante de esa existencia. Primero percibimos una persona; comparando luego dos o más percepciones de una persona, -aun abstrayéndola del tiempo y lugar en donde es percibida-, nos queda una idea general o abstracta de la identidad de esa persona. Mas la identidad expresada en esa idea general es pura creación del hombre, como suelen ser todas las ideas genéricas.

“Lo *general* y lo *universal* no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que

<sup>8</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 15, n° 4. Cfr. GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal en Theoria*, 1996, n. 26, p. 163-189.

<sup>9</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 1, n° 4. Cfr. HARRIS, J. *Leibniz y Locke sobre las ideas innatas* en TIPTON, I. *Locke y el entendimiento humano*. México, F. C. E., 1981, p. 62-63.

<sup>10</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 1, n° 4.

<sup>11</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 9, n° 2. Cfr. Cfr. MACKIE, J. *Problemas en torno a Locke*. México, Universidad Autónoma, 1988, p. 49.

<sup>12</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 9, n° 3.

<sup>13</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 10, n° 2.

son invenciones y creaturas del entendimiento (*inventions and creatures of the understanding*), fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan solo a los signos, ya se trate de palabras o ideas”<sup>14</sup>.

10. La memoria es la facultad necesaria para hacer surgir la idea de identidad personal<sup>15</sup>. La identidad, en efecto, requiere la unión de una percepción pasada de nuestra existencia con la percepción actual, admitiéndose que el contenido fundamental de esa percepción es el mismo. Pero si bien se advierte, ni la memoria sola, ni las solas percepciones (la pasada y la presente) son suficientes para producir la idea de identidad. Se requiere, además, una comparación que realiza la mente y que advierte que el contenido fundamental, en ambas, es igual, y genera así la idea de identidad del sujeto a pesar de sus variaciones accidentales de lugar y tiempo.

11. Mas Locke no veía que la búsqueda de la identidad personal -lo mismo que la búsqueda de proposiciones tautológicas- podía ser de utilidad. Que “yo soy yo” o que “el ser es el ser”, no ofrecían gran avance a una investigación. Más bien se trataba de una búsqueda frívola que debía ser abandonada<sup>16</sup>.

Pero cabe distinguir, según Locke, al menos dos grandes categorías de identidades:

1) Una podría llamarse identidad ideal lograda mediante una idea idéntica -como ya lo consideramos- y, en este sentido, *yo puedo considerarme idéntico a mí mismo*, aunque he envejecido o he cambiado en mi forma de ser (puedo ser más instruido, más o menos pobre, etc.). En realidad, se trata de una identidad ideal o de *una idea de mi identidad* con la que retengo rasgos generales y no considero los rasgos cambiantes.

2) Otra identidad (real) es pensable si se *supone* que existe una vida perdurable (como suponemos que existe una sustancia que sustenta los accidentes). En este sentido, la identidad del mismo hombre “consiste en 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”<sup>17</sup>. En el hombre, como en el animal, lo que otorga identidad al viviente es la vida; por ello no hay dificultad de admitir la identidad en un embrión de hombre y en ese embrión desarrollado hasta ser el hombre maduro.

Ahora bien, si se admite que el hombre está compuesto por cuerpo organizado y por el alma que lo mantiene organizado dándole vida, entonces la identidad humana no se halla ni en el solo cuerpo ni en la sola alma. Si la identidad del hombre estuviese dada por la sola alma (o principio que vivifica al cuerpo), entonces no habría dificultad en admitir la *transmigración* del alma a distintos cuerpos, o sea, la reencarnación o metemecosis de la misma persona.

12. En este contexto, para Locke, la *identidad personal* es definida como la *conciencia de la persona* sobre la continuidad de su propio cuerpo y de sus propios actos.

Si una persona tuviese siempre conciencia de sí misma, ella sería “evidentemente la

---

<sup>14</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. III, Cap. 3, nº 11. Cfr. GIDDENS, A. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona. Península, 1997.

<sup>15</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 10, nº 11.

<sup>16</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. IV, Cap. 8, nº 1-4. Cfr. Cfr. LOCKE, J. *Elements of natural philosophy* en LOCKE, J. *Works of John Locke*. Aalen, Scientia Verlag, 1963, Vol. III, p. 329. LOCKE, J. *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Edición bilingüe. Barcelona, MEC-Anthropos, 1992, p. 267-269. Cosa muy parecida afirma ahora Richard Rorty, y prolonga la sugerencia de Locke, abandonando la distinción sujeto-objeto, los afirmaciones tautológicas e incluso el empirismo y el problema de la naturaleza de la referencia, en función de dar importancia a la utilidad. Cfr. RORTY, R. *Verdad, y progreso*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 129, 147, 173, 212, 198.

<sup>17</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, nº 6.

misma para sí misma”. Pero sucede que la mayoría de las personas no recuerda todos sus actos, y al estar ocupada por las acciones del presente, o bien por estar dormida, no presta atención al sí mismo pasado. Por esto, puede suscitarse la duda si somos o no, la misma persona: si somos “la misma e idéntica substancia la que piensa siempre en la misma persona (*in the same person*)”<sup>18</sup>.

Mas adviértase que la identidad personal no es una mera identidad material, sino una identidad de conciencia: “Es un mismo *tener conciencia* lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo (*self to itself*), de eso solamente depende la *identidad personal*”.

En resumen, existe identidad personal por la conciencia que el hombre tiene de sus actos y pensamientos presentes (aunque, por su contenido, algunos pensamientos se refieran al pasado) “por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así será el mismo *sí mismo* (*the same self*) hasta donde la misma conciencia (*the same consciousness*) alcance respecto de sus acciones pasadas o venideras”<sup>19</sup>.

13. Lo que constituye la base material de una persona (su cuerpo, sus actos, etc.) no constituye la identidad formal de esa persona: la identidad de la persona se halla en un acto de conciencia. Como se ha dicho, siempre que exista la misma conciencia de lo que somos (aunque no materialmente todas nuestras partes) perdura la identidad personal.

“Los miembros de su cuerpo, son, para cada quien, una parte de sí mismo: simpatiza con ellos y se preocupa por ellos. Pero si se corta una mano, y de ese modo se la separa de esa conciencia que teníamos acerca del calor, del frío y de las demás afecciones de ese miembro, entonces ha dejado de ser una parte de aquello que es el *sí mismo*, tanto como la más alejada parte de materia”<sup>20</sup>.

De este modo, Locke distinguía entre el *contenido* del sí mismo (la sustancia que constituye el sí mismo: el cuerpo y sus partes, los actos pasados del sujeto, etc.) y la forma del sí mismo o *conciencia del mismo*, la que da propiamente la identidad a la persona. Quien no tiene conciencia de quien es, no sabe quien es ni puede tener identidad personal (conciencia de la duración de esa persona).

14. Si una misma conciencia no advierte una parte de ella, como perteneciente a ella, esa parte no pertenece a la identidad personal. Si, por el contrario, dos substancias pensantes pudiesen tener la misma conciencia, constituirían la misma persona. En resumen, si se conserva *el mismo tener conciencia* de un sujeto entonces se conserva la *identidad personal*. “La identidad personal no va más allá del alcance de la conciencia”. Lo que la conciencia de un sujeto asume como su contenido -como perteneciente a él en forma perdurable- “y que dentro del constante cambio que sufre su cuerpo, es lo que lo *mantiene* siendo el mismo, es aquello que él llama *sí mismo*”<sup>21</sup>.

El cuerpo humano también forma parte del hombre, pero en la identidad de la persona. El cuerpo nos identifica desde afuera como la misma persona; pero es la identidad de la conciencia la que constituye a la misma persona, desde ella misma y para sí misma. Se

<sup>18</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 10. Cfr. GARCÍA SERRANO, M. *Yo e identidad personal* en *Theoria*, 1996, n. 26, p. 169. DARÓS, W. *La construcción de los conocimientos*. Rosario, UCEL, 2000, Cap. IV.

<sup>19</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 10.

<sup>20</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 11. Cfr. JOLLEY, N. *Leibniz and Locke*. Oxford, Clarendon Press, 1984. TARCOV, N. *Locke y la educación para la libertad*. Bs. As., Centro Editor Latinoamericano, 1991, p. 116.

<sup>21</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n° 14.

podría suponer que el alma de un príncipe, con conciencia de ser príncipe, entrara e informara el cuerpo de un zapatero, apenas éste haya muerto; pues bien, las acciones que haga el príncipe serán tomadas por los demás como las acciones del zapatero: sería un zapatero para todos, menos para él mismo. La identidad personal es, ante todo, algo que existe para cada uno: “Yo soy yo mismo para mí mismo”<sup>22</sup>. El sí mismo es un mismo y continuado tener conciencia y no una vana discusión formal.

15. Según Locke, pues, la unidad de un sujeto -o su supuesta sustancia- no hace que la persona sea la misma, sino solo *la conciencia de la existencia perdurable*. La identidad personal se halla donde se halla la toma de conciencia de la unidad que encuentran los actos en el sujeto perdurable, el cual permanece a pesar de la variedad de los actos.

Es en la identidad personal -en el sujeto perdurable- en donde están fundados el derecho y la justicia de las recompensas y castigos. Admitida la identidad personal cabe la preocupación por sí mismo, y la responsabilidad del sujeto por sus actos.

La identidad personal se reduce entonces a la “identidad de un tener conciencia” de la perdurabilidad de ese sujeto que se piensa, no obstante sus cambios parciales. Pero, en este caso, ¿qué sucede con alguien que pierda por completo la memoria de algunas partes de su vida, sin que haya posibilidad de recobrarla como una vida perdurable?

Ante tal caso, Locke distingue: a) al “yo” (que designa solamente al hombre), b) de la persona. “Persona” designa el *sí mismo*: es un término forense que se entiende cuanto se entiende la conciencia como un acto del presente vuelto hacia el pasado. Un mismo hombre no es siempre la misma persona. Si un mismo hombre tuviese, en diferentes momentos, distintas e incommunicables conciencias, ese mismo hombre sería “diferentes personas en diferentes momentos”. En este sentido, las leyes no penalizan de igual manera al mismo hombre cuando está cuerdo que cuando está loco, y se dice que está “fuera de sí mismo”, lo que significa que lo que constituye al sí mismo de la misma persona ya no estaba en ese hombre<sup>23</sup>.

La *identidad de la persona o identidad personal* se halla, entonces, en un acto de toma de conciencia con el cual el hombre tiene conciencia de la unidad perdurable del contenido (con sus actos realizados en el pasado, con lo que ha sido) de la conciencia, como perteneciente al mismo sujeto que realiza ahora el acto de toma de conciencia en el presente.

En resumen, Locke termina afirmando: “No habiendo conciencia, no hay persona”; por ello un cadáver deja de ser persona<sup>24</sup>.

## b) David Hume

16. Con Locke había quedado claro que “la identidad personal no va más allá del alcance de la conciencia”. Pero con el empirista David Hume (1711-1776), quedó más claro aún que *la conciencia no es más que un acto accidental*; y que el sujeto o el “yo” *no es propiamente una sustancia*; sino ese acto -en realidad, pasajero- de conciencia o de memoria: “El yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y

<sup>22</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, nº 15 y 24. Cfr. LOCKE, J. *Works of John Locke*. Aalen, Scientia Verlag, 1963, Vol. IX. *Some Thoughts Concerning Education*. nº. 189.

<sup>23</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, nº 20. Cfr. . Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, M. Y GARCÍA MORIYÓN, F. *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1994. COLLIER, G. *Social Origins of Mental Ability*. Chichester (West Sussex), John Wiley, 1993.

<sup>24</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, nº 23. Cfr. DARÓS, W. *La construcción de los conocimientos. Crítica a la concepción empirista del conocimiento de J. Locke desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini*. Rosario, UCEL, 2001.

conciencia íntima”<sup>25</sup>.

El yo se forma por “una fuerza suave (*a gentle force*)”, que es una “cierta cualidad asociativa (*some associating quality*)” por la que esa fuerza une las ideas o percepciones, según semejanza, contigüidad, causa o efecto. Anteriormente al surgimiento del yo, solo existe una suave fuerza ciega, sin que se dé propiamente un sujeto o un yo.

17. David Hume advertía que se encontraban fuertes dificultades para probar el valor de la idea de “yo”. Por un lado, filósofos, tan opuestos como Descartes y Locke, sostenían que el “yo” es objeto de intuición (aunque no de percepción externa o de razonamiento); es aquello de lo cual somos íntimamente conscientes y que está más allá de toda evidencia y necesidad de demostración. Por otro lado, para un empirista como Hume, si una idea tiene valor -y no es una ilusión- se debe a que existe una impresión que le da origen, pues todos los conocimientos verdaderos se originan en una impresión según el principio fundamental de su empirismo. “Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia”<sup>26</sup>.

Si hubiese una impresión que originara la idea del yo, esa impresión debería seguir siendo inevitablemente idéntica durante toda la vida del sujeto; pero Hume no advierte que exista ese tipo de impresión perdurable o constante e inevitable. Los placeres y dolores se suceden y cambian sin una permanencia. Hume deduce, pues, que la idea del yo no procede ni de una impresión particular y propia que fundamente la idea del yo ni de otra sensación o idea. “En consecuencia, no existe tal idea” (verdadera del yo); solo puede darse la ilusión de un yo.

Cuando alguien duerme profundamente, no se da cuenta de sí mismo, y puede decirse que verdaderamente no existe para él ni es él mismo para él. En resumen, según Hume no se da realmente “algo simple y continuo” a lo que pueda llamarse “yo”.

Hume sostuvo, entonces, que los seres humanos son “un haz o colección de percepciones diferentes (*a bundle or collection of different perceptions*), que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento”. Estas percepciones sucesivas constituyen la mente (*mind*). No hay en ella nada propiamente simple “ni identidad a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural (*natural propensity*) que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad”<sup>27</sup>.

Quedaba claro, pues, que la idea de identidad de una persona supone la idea de su durar o perdurar a lo largo de momentos diferentes.

18. Con el filósofo Hume, -que partía suponiendo que toda idea debe tener tras de sí una impresión que la sustente para ser verdadera- se llegaba, en la modernidad, a la conclusión, según la cual, la mente es como un teatro en el que se presentan las percepciones en forma sucesivas, pero sin ningún espectador real que le diese unidad permanente, sino solo con la ilusión de un espectador permanente, generado por una inclinación natural y ciega que lo llevaba a imaginar una identidad y simplicidad real y permanente que no existía.

El origen de la idea de identidad no es se halla en el yo; sino, por el contrario, procede de la idea de permanencia e identidad *que le atribuimos* a los objetos, las plantas y

---

<sup>25</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, London, Fontana Librery, 1962, Book 2, Part II, Sec.2, nº 277. Cfr. HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento*. Bs. As, Losada, 1945. BIRO, J. *Hume's new science of the mind* en NORTON, D. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 49.

<sup>26</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, nº 251.

<sup>27</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, nº 252.



animales que percibimos. El hombre *atribuye*, por analogía, esa identidad -que percibe en las cosas-, a sí mismo. La identidad o mismidad (*identity or sameness*) es la idea que tenemos de un objeto invariable en la variación del tiempo; pero no existe en la realidad ningún objeto con estas características. Por ello, solo se debe a la acción de la imaginación (*action of imagination*) que consideremos a un objeto como un continuo e invariable.

19. Lo que se da, en realidad humana y según la concepción de Hume, son objetos relacionados por el hombre, según la semejanza que poseen. Esta *semejanza* es la causa de la confusión y del error, que nos lleva a confundir la realidad (cambiante) con la idea de permanencia idéntica que nos hacemos: se origina, de este modo, idea de “objetos relacionados”<sup>28</sup> a un imaginado sujeto permanente. Pero de hecho, la idea de identidad es un fingimiento y un absurdo, un “principio ininteligible”.

“Para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma (soul)*, *sí mismo (self)* o *sustancia (substance)* para enmascarar la variación”<sup>29</sup>.

La identidad consiste, entonces, en “una sucesión de objetos relacionados”, dada una inclinación a tales ficciones que posee la mente humana que confunde la relación que ella crea con la identidad de un objeto o persona. La identidad personal es, pues, en la concepción de Hume, solo una ficción: no hay una realidad, sustancia o yo, única, permanente, e idéntica a sí misma. No se da una sustancia permanente que es causa de los sucesivos accidentes o efectos de los actos de la misma. Más aún, la misma “unión de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre”, y fuertemente ayudada por el lenguaje -que, con palabras, nos posibilita crear ficciones-, hasta el punto que los problemas de la identidad personal bien pueden considerarse más como “dificultades gramaticales que como problemas filosóficos”<sup>30</sup>.

También la idea de *ser* indeterminado (no de este o aquel ente determinado) y la idea de *simplicidad* son *ficciones* de la mente: cuando las distintas partes del un objeto están ligadas por una estrecha relación, ese objeto actúa sobre la imaginación como si fuese un objeto simple e indivisible; entonces los hombres se imaginan un *soporte permanente de unión* en esa simplicidad, *centro* de las diferentes partes<sup>31</sup>.

20. Mas el mismo Hume no quedó satisfecho con la solución que ofreció al problema de la identidad personal, sin poder, por otra parte, presentar una solución mejor que lo sacara del escepticismo. Una vez aceptado el principio del empirismo (“*Toda idea se deriva de impresiones precedentes*”), y dado que “todas las percepciones son distintas”, y que no tenemos ninguna impresión de un yo o sustancia permanente como algo simple e individual, es fácil deducir que no existe una idea positiva del “yo”, fundada en la realidad única y permanente de algo real que se llame “yo”.

Hume admitía que dado que cada percepción es distinta de otra, cuando él pasaba a explicar el principio de conexión que enlazaba unas con otras, su explicación era “muy defectuosa”. El entendimiento es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias

---

<sup>28</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 254. Cfr. SHAPERRE, D. *Empirismo y búsqueda de conocimiento en Teorema*, 1982, Vol. XII/1-2, p. 5-26.

<sup>29</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 255. MONGIARDINO, N. *L'aporia epistemologica dell'empirismo secondo Rosmini en Rivista Rosminiana*, 1992, II, p. 139-144. HUME, D. *Investigación sobre el entendimiento*. O. C., p. 95.

<sup>30</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 260, 262.

<sup>31</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 6, n° 263.

distintas. “Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento de pasar de un objeto a otro”<sup>32</sup>.

Por otra parte, la conciencia no es más que “un pensamiento o percepción refleja”, la cual no hace surgir nada nuevo, sino solo descubre, o hace consciente, lo que ya previamente conocíamos.

21. Hume se encontraba sitiado por tres principios que él igualmente aceptaba: a) El valor, real y verdadero, de todo conocimiento procede de las impresiones de nuestras percepciones. b) Todas las percepciones distintas son existencias distintas; y c) la mente no percibe jamás conexión real alguna entre existencias distintas<sup>33</sup>. Dado que Hume, por un lado, no admitía ninguna idea innata, común a diversos entes reales; y dado, por otro lado, que todo lo real percibido es diverso (en lugar o tiempo) de todo otro real también percibido, no había forma de poder explicar la identidad (lo común), la unicidad permanente de un ente en medio de sus cambios.

La identidad no tiene, entonces, según Hume, ningún ser que la fundamente, ningún sujeto permanente. La explicación dada a la identidad solo puede ser psicológica: solamente puede explicarse mediante las conductas psicológicas que crean ficciones. De hecho, se dan colecciones de percepciones. El sujeto -y su identidad- es, en su raíz, solo un producto ficticio del hábito de relacionar; es la síntesis en el tiempo de esas percepciones: del presente, del pasado en miras al porvenir<sup>34</sup>.

Para dar una explicación psicológica, era necesario recurrir a dos hechos que -para Hume, no requieren de mayor explicación-: la memoria y la imaginación, esto es, las facultades de reiterar nuestras impresiones en forma vivaz o debilitada. Además, ante lo compuesto, la imaginación tiene la libertad de separar lo simple de lo compuesto, de construir ideas nuevas sin fundamento en la realidad; y así sucede también con la identidad personal<sup>35</sup>. La identidad, en efecto, es considerada por Hume como una cualidad en virtud de la cual dos ideas están conectadas en y por la imaginación, y dado que ésta recuerda en forma difusa a los entes de la memoria, es posible que allí aparezca esta cualidad común, en realidad inventada por la imaginación. La identidad es una relación universal; es el eje ficticio de todos los actos de un supuesto sujeto<sup>36</sup>.

22. Hume, que había comenzado haciendo un análisis filosófico, esto es, acerca de lo que era (o no era) el problema del conocimiento, terminó dando una explicación solo psicológica del mismo, esto es, a partir de ciertos hechos contingentes (imaginación, tiempo, hábito, vivacidad) de los que no podía ofrecer ulterior explicación. Sobre la base de admitir “cierta cualidad asociativa” en los objetos, que -de un modo poco predecible- la Naturaleza los aúna, la imaginación aprende primero este modo de proceder, y termina luego el trabajo de relacionarlos<sup>37</sup>.

El resultado final es el *escepticismo acerca de la propia razón* para combatir la fuerza y el hábito de la imaginación que hace a los objetos susceptibles de comparación (semejanza, identidad, espacio y tiempo, cantidad, calidad, contrariedad, causa y efecto,

---

<sup>32</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 3, Sec. 6, n° 633, 636. Cfr. ROSENBERG, A. *Hume and the Philosophy of Science* en NORTON, D. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p.64-89.

<sup>33</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 1, n° 1; Book 3, Sec. 6, n° 636.

<sup>34</sup> Cfr. DELEUZE, G. *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*. Barcelona, Gedisa, 1981, p. 101.

<sup>35</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Sec. 3.

<sup>36</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Part. 1, Sec. 5, n° 14.

<sup>37</sup> HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. O. C., Book 1, Part. 1, Sec. 4, n° 10-11.

todos los cuales constituían formatos para la comprensión habitual del mundo)<sup>38</sup>.

No había salida del callejón en que Hume se había metido. Solo quedaba la retirada: retroceder a las viejas creencias inseguras. Hume consideraba, por otra parte, que estos principios-creencias, que los hombres habitualmente utilizan de modo irreflexivo, eran después de todo, dignos de confianza: no eran lógicamente justificables, pero constituían necesidades psicológicas para imponer orden e inteligibilidad al mundo, para un hombre que precisaba pensar para sobrevivir<sup>39</sup>.

### **La propuesta del idealismo subjetivo sobre la identidad personal**

23. Immanuel Kant (1724-1804) intentó salir del escepticismo al que llevaban los supuestos admitidos por el empirismo inglés. En su búsqueda, advirtió que si los conocimientos se regían por las percepciones -siendo las percepciones actos de los sujetos- *el conocimiento no podía ser menos que subjetivo*: el conocimiento era lo que el sujeto sentía como modificación de alguno de sus sentidos. Kant decidió, entonces, *hacer una revolución copernicana en filosofía* y no admitir que solo los datos de los sentidos eran los que regulaban el conocimiento (como pretendía el empirismo); sino que además se requerían, como *condiciones de posibilidad* para que existiera el conocimiento: formas, categorías e ideas que trascendían la experiencia sensible.

Kant fue consciente de las necesidades tanto del empirismo como del racionalismo y llamó a su sistema filosófico *idealismo trascendental*, pues incluía principios (formas, categorías, ideas) que, al ser innatas, trascendían la experiencia sensible. Esos principios (o formas de percibir, conocer y pensar) constituían lo innato (o *a priori*) que era diverso de lo dado en los sentidos (lo *a posteriori*, lo que conocemos o materia del conocimiento). De este modo, las sensaciones eran trascendidas mediante estas categorías del conocer y éste adquiría un valor transubjetivo. Si se quería trascender el escepticismo era necesario admitir que todos los hombres, en efecto, nacían con las mismas condiciones de posibilidad de conocer (con las mismas formas de la sensibilidad, categorías del entendimiento e ideas trascendentales de la razón).

Todo conocimiento era, para Kant, un juicio, donde lo conocido del conocimiento era dado por los sentidos (lo que conocemos); pero las formas de percibirlo, conocerlo y pensarlo, eran innatas. Por ejemplo, en este juicio, “me parece que este hombre es morocho”, la ubicación de “este” hombre la ofrece la percepción que actúa con las formas del tiempo y espacio y permite distinguir este hombre de otro. Que el hombre “me parezca morocho” o, por el contrario, rubio es un dato que lo ofrece un juicio de percepción subjetiva y no es innato. Pero la idea de “hombre” en cuanto es un (y no dos) sujeto (esto es, con permanencia) que sustenta (o sustancia) el color morocho es una categoría del conocer que el intelecto le añade al dato de la percepción. El intelecto, en efecto, no puede conocer a un hombre sin añadirle una categoría de cantidad (uno, varios o todos), de relación (sustancia, causa, etc.) y de modalidad (por lo que este hombre aparece no solo como posible sino también como real). La *identidad* de este hombre será posible gracias a la categoría de sustancia permanente (y a la toma de conciencia de esta permanencia), porque el cambio en el tiempo no podría percibirse sin la captación de la permanencia (esto es, sin la categoría de algo permanente que se aplica a este hombre). Su permanencia como sustancia es la que permitirá la fijación de la constancia del tiempo como supuesto de toda sucesión y simulta-

---

<sup>38</sup> Cfr. NOXON, J. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid, Alianza, 1997, p. 170.

<sup>39</sup> NOXON, J. *La evolución de la filosofía de Hume*. O. C., p. 24-25.

neidad.

De este modo, se puede afirmar que, para Kant, el entendimiento es la facultad de conocer poniendo bajo reglas las representaciones de los sentidos<sup>40</sup>.

24. Pero estas reglas (formas, categorías e ideas trascendentales), si bien eran transubjetivas (en el sentido de que eran las condiciones necesarias y universales para conocer, propias de *toda la especie* humana y no propias de una persona y no de otra), sin embargo, no se fundaban en los objetos o en la realidad y, en este sentido, no eran objetivas. La realidad existe, para Kant, pero en sí misma no es cognoscible, sino más bien una incógnita. Ni los objetos ni la realidad imponen las formas o dan las formas al conocer de la mente humana. Por ello, se puede decir con razón que *estas formas de conocer* -aunque se las llame trascendentales- *son subjetivas*: esto es, propias de los sujetos humanos (no de los objetos), aunque iguales para todos y para cada uno de los hombres.

Las formas de conocer son las condiciones que todo sujeto humano impone a las cosas que conoce. Los conocimientos poseen dos aspectos unidos que no deben confundirse: a) los *contenidos* que proceden de los sentidos, b) pero conocidos en *formas* que no proceden de ese contenido. Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, pero no todo sin embargo procede de ella: "*Wenn aber gleich alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung*"<sup>41</sup>.

25. Admitió Kant, pues, como innato no solo las *formas* de la *sensibilidad* llamadas *espacio y tiempo*; sino *doce categorías* del intelecto que daban fundamento a lo que Hume había constatado no lo tenían en la realidad y que atribuía a los trabajos de la imaginación: unidad, pluralidad, realidad, la relación de causa y efecto, de sustancia y accidente, de posibilidad e imposibilidad, etc. Pero además de las formas de la sensibilidad con la cual percibimos, y de categorías del entendimiento con las cuales conocemos, Kant creyó necesario admitir como *ideas innatas* de la razón pura (esto es, antes de que ella conozca algo de la realidad): la de alma (o idea-síntesis de los sucesos internos, lo que posibilitaba pensar en un sujeto unificado y perdurable), el mundo (idea-síntesis de los sucesos externos) y Dios (idea-síntesis, suprema unificadora de la unidad, que otorga sentido a todo lo que se puede pensar).

26. Kant admitía que los objetos de las percepciones son diversos, distintos. En consecuencia, la idea del "yo" no podía surgir de la diversidad de los objetos de las percepciones.

Cabe distinguir la idea del yo que cada uno de nosotros nos hacemos, con un contenido empírico particular, signado por nuestra historia personales; y las condiciones de posibilidad para que se nuestras acciones sobre la experiencia sensible, se unan como acciones de un yo. Al filósofo Kant lo que le interesaba era conocer estas condiciones de posibilidad. Como el yo no podía surgir de la experiencia o percepción sensible (no se percibe un yo, causa y unidad de las diversas acciones de un sujeto, sino sólo sus manifestaciones accidentales), Kant postuló, pues, que el "yo" o "conciencia" es una condición trascendental para conocer; no es una percepción sino una "*apercepción*" o *condición de posi-*

---

<sup>40</sup> Cfr. PALACIOS, J. *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*. Madrid, Gredos, 1989, p. 108. MONTERO MOLINER, F. *El empirismo kantiano*. Valencia, Universidad de Valencia, 1973.

<sup>41</sup> KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, Band IV, 1977, Introd. nº 27, 15-17. Cfr. TORRETTI, R. *Kant*. Bs.As., Charcas, 1980. VILLACAÑAS, J. *La formación de la crítica de la razón pura*. Valencia, Universidad, 1980. MONTERO MOLINER, F. *El empirismo kantiano*. Valencia, Universidad, 1983. ROSA, L. *La síntesis a priori. S. Tommaso e Kant*. Roma, Belardetti, 1970.

*bilidad de la unidad de lo diverso* de las percepciones.

“La conciencia es lo único que hace pensamientos de todas nuestras representaciones; y es en ella, por lo tanto, donde todas nuestras percepciones deben encontrarse en el sujeto trascendental; fuera de esta representación lógica no tenemos ninguna otra del sujeto en sí mismo, que es la base del yo, como de todos los pensamientos en calidad de *substratum*”<sup>42</sup>.

El tema de la apercepción fue uno de los más relaborados por Kant, cuando publicó la segunda edición de su *Critica*. De la experiencia no es posible derivar la *unidad necesaria del sujeto*, como la condición de posibilidad de todo pensamiento. El yo aparece en todo pensamiento, como sujeto de los actos de conocer, como *condición anterior* a todo pensamiento, pues todo pensamiento supone alguien que lo piense. Sin la unidad del sujeto no podríamos decir “yo pienso”. “Ese yo lo suponemos en todo pensamiento”.

El *sujeto trascendental* (o *conciencia trascendental*) no es una constatación empírica del yo o de la conciencia empírica (no es una experiencia, sino que “antecede” a toda experiencia que podamos hacer sobre nosotros (a toda experiencia como “una condición simplemente subjetiva”). La “unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento”; esto es, como un sujeto pensante en general, que luego, con los objetos de las percepciones se cargará de contenido empírico. “Yo” (del yo pienso o conciencia) es una expresión “vacía de todo contenido y que puedo aplicar a todo sujeto pensante”<sup>43</sup>.

“La conciencia de sí mismo en general es, por tanto, la representación de lo que es la condición de toda unidad, siendo incondicionada en sí misma... En lugar de conocerse el yo por las categorías, aquél conoce a éstas, y por ellas todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, y en consecuencia, *por él mismo*”<sup>44</sup>.

27. Para Kant, es persona quien tiene *conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos*. La identidad de la persona se encuentra, pues, en su propia conciencia. La identidad de la conciencia de sí mismo (autoconciencia), en diferentes tiempos, es una condición formal de los pensamientos de esa persona y su encadenamiento natural; pero no prueba la identidad numérica del sujeto: éste puede cambiar y, sin embargo, podrá seguir llamándose “yo”, esto es, conservar el pensamiento del sujeto precedente.

La identidad, la permanencia del sujeto libre y responsable, nos posibilita hablar de persona y de moralidad, de la imputación consecuente por las acciones que previamente realiza la misma persona. En efecto, “la personalidad psicológica no es más que la facultad del ser que tiene la conciencia de sí mismo en los diferentes estados de la identidad de su existencia”<sup>45</sup>.

## Conclusión

28. Si bien desde el punto de vista religioso cristiano, la relación del hombre con Dios, siempre fue una relación personal, donde ambos conservaban su permanencia, y en conse-

---

<sup>42</sup> KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Parte II, Libro II, Cap. I, n° 221, 20.

<sup>43</sup> KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Parte II, Libro II, Cap. I, n° 223, 30-38. Cfr. SEGURA, A. “Identidad y relación en Kant”. *Los juicios sintéticos a priori como principios*. *Einleitung n. 5 en Pensamiento*. *Revista de Investigación e Información Filosófica*. Madrid, n. 199, 1995, p. 43-68.

<sup>44</sup> KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Parte II, Libro II, Cap. I, n° 250, 27-35.

<sup>45</sup> KANT, I. *Principios metafísicos del derecho*. (2ª parte de la *Metafísica de las costumbres*). Bs. As., Amiracle, 1974, p. 32.

cuencia, su identidad y responsabilidad, desde el punto de vista filosófico, fue en la época moderna en la que se labró la idea de la identidad personal como problema.

Si en los primeros siglos del cristianismo se aclaró la idea de persona, desde el punto de vista teológico, en la modernidad -tras la importancia que cobra el individuo, su creatividad, su valer- uno de los problemas que toma vigencia es el de la identidad personal y la consecuente responsabilidad por los propios actos ante la sociedad y la moralidad pública. Numerosos autores escribieron, entonces, tratados sobre el entendimiento o la naturaleza humana.

29. La modernidad se centró primeramente en el sujeto, según la propuesta de Descartes. El yo parecía ser el punto que superaba toda duda posible.

Esta ventaja, sin embargo, acarrea una desventaja y un alto precio, al subjetivizarse el conocimiento valioso. Descartes, no obstante, tuvo el mérito de hacer notar que el problema de la identidad es un problema del conocimiento de sí y, no tanto, de la permanencia de un objeto de la realidad y de sus apariencias.

Con la propuesta cartesiana, quedó claro que el concepto de identidad requiere no solo la conciencia de existir (conciencia de sí, o autoconciencia); sino la conciencia de ser en forma perdurable.

“Yo soy, existo, esto es cierto; pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar; pues acaso podría suceder que, si cesase por completo de pensar, cesara al mismo tiempo de existir”<sup>46</sup>.

30. La expresión citada indica también la debilidad de la posición cartesiana: la persona quedaba reducida a la conciencia. Parecía absurdo que si se dejase de pensar se dejase de existir. En el pensamiento de Descartes se anidaba un inicio de idealismo.

John Locke, aun siendo empirista, advirtió las consecuencias lógicas de la propuesta cartesiana: una cosa era la realidad humana y otra la persona humana la cual implicaba la presencia de la conciencia de sí. La persona y la identidad personal (la conciencia de la perdurabilidad) quedaba reducida a ser un accidente del hombre. Si un mismo hombre tuviese, en diferentes momentos, distintas e incommunicables conciencias, ese mismo hombre sería “diferentes personas en diferentes momentos”. En este sentido, las leyes no penalizan de igual manera al mismo hombre cuando está cuerdo que cuando está loco, y se dice que está “fuera de sí mismo”, lo que significa que lo que constituye al sí mismo de la misma persona ya no estaba en ese hombre<sup>47</sup>.

En resumen, Locke termina afirmando: “No habiendo conciencia, no hay persona”; por ello un cadáver deja de ser persona<sup>48</sup>.

31. Hume, queriendo ser coherente con el principio del empirismo, advertía que el yo (en cuanto expresión de la conciencia perdurable del sujeto sustancial) no tenía un fundamento real, sino ficticio.

Los hombres necesitan creer en ciertas ficciones que la costumbre social mantiene y le otorga prestigio. Pero, por otra parte, Hume ponía de manifiesto que toda la estructura

---

<sup>46</sup> DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*. Op. Cit., 2<sup>o</sup>.

<sup>47</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n<sup>o</sup> 20. Cfr. . Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, M. Y GARCÍA MORIYÓN, F. *Luces y sombras. El sueño de la razón en Occidente*. Madrid, Ediciones de la Torre, 1994. COLLIER, G. *Social Origins of Mental Ability*. Chichester (West Sussex), John Wiley, 1993.

<sup>48</sup> LOCKE, J. *An Essay*. O. c., L. II, Cap. 27, n<sup>o</sup> 23. Cfr. DARÓS, W. *La construcción de los conocimientos. Crítica a la concepción empirista del conocimiento de J. Locke desde la perspectiva de la filosofía de A. Rosmini*. Rosario, UCEL, 2001.

social perdía su objetividad moral al no existir realmente sujetos permanentes y responsables de sus actos.

No había salida del callejón en que Hume se había metido. Solo quedaba la retirada: retroceder a las viejas creencias inseguras. Hume consideraba, por otra parte, que estos principios-creencias, que los hombres habitualmente utilizan de modo irreflexivo, eran después de todo, dignos de confianza: no eran lógicamente justificables, pero constituían necesidades psicológicas para imponer orden e inteligibilidad al mundo, para un hombre que precisaba pensar para sobrevivir<sup>49</sup>.

32. El filósofo Antonio Rosmini criticará este *dogma del empirismo* por el que se admite que una percepción tiene sentido *sin alguien* (un sujeto, una causa) que la produce o sustenta. Admitir un accidente sin una sustancia, es tan absurdo como admitir un círculo cuadrado: se trata de una contradicción en los conceptos. Un lío, fardo o ható (*bundel*) de percepciones, es *una imagen tosca y material* que no expresa la unidad de los actos en un mismo sujeto, sino la *yuxtaposición material de objetos*.

El empirismo de Hume es, ya en el inicio de su sistema filosófico, materialista: los objetos materiales son los que pueden ser sentidos y los que dan el sentido del ser de las cosas; lo demás es ilusión o fantasía (segundo dogma del empirismo). Desde estos supuestos empiristas, el yo resulta impensable y la idea de identidad se hace ininteligible. Pero, desde la filosofía rosminiana, cuando alguien percibe diversos actos, éstos no se yuxtaponen sino que inciden en el mismo sujeto permanente que los realiza o padece. El substrato inicial de esos actos es siempre el mismo (el sujeto) aunque los actos sean distintos por los objetos o tiempos diversos en los que terminan. Es justamente el sujeto, no material, sino espiritual o psíquicamente permanente, en su inicio fundamental, el que *da unidad a la diversidad de los actos* (los cuales son diversos por los términos diversos, no por su inicio).

Lo que mueve al psiquismo a percibir son los entes sensibles, pero ellos solo no explican el acto de la percepción. No tiene sentido hablar de objetos de las percepciones ni de (actos) percepciones sin alguien para el cual son objetos y del cual son actos. Hay, pues, una exigencia lógica, con fundamento en la realidad, que nos lleva a admitir la existencia del “yo” real, aunque no sea un objeto físico y no tengamos una figura de él ni una ciega propensión natural. Es necesario, pues, distinguir: 1) el sujeto humano que es un principio de actividad con un sentimiento permanente, 2) del “yo” que expresa la toma de conciencia de ese sujeto permanente, 3) de “la idea del yo”<sup>50</sup>.

33. Por otra parte, la propuesta filosófica de Kant, si bien captó la importancia de distinguir lo que se conoce (materia del conocimiento) de la forma del conocer, no obstante, se excedió al postular una idea innata de alma, entendida como síntesis de todas las experiencias interiores del sujeto humano<sup>51</sup>. Tampoco quedó aclarada la presencia ontológica del yo, anterior a las categorías del intelecto: advirtió la necesidad del principio unificador de las experiencias; pero no pudo ponerlo como categoría o forma de la inteligencia y lo remitió en parte a una necesidad para unificar las percepciones y en parte como una síntesis necesaria de la razón (idea del alma).

Rosmini era del parecer que la idea del yo (así fuese la apercepción o unidad de las percepciones) no era innata, sino construida por el sujeto humano en su actividad. La identidad humana es una construcción que el sujeto humano va realizando al tomar conciencia

<sup>49</sup> NOXON, J. *La evolución de la filosofía de Hume*. O. C., p. 24-25.

<sup>50</sup> ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875, n° 567-569, 980-981.

<sup>51</sup> ROSMINI, A. *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*. Intra, Bertolotti, 1875, n° 301, 325-365..

de su accionar, al advertirse como causa permanente de sus variados efectos y, en la medida en que es libre, responsable por ellos.

Según Rosmini, es *sujeto* todo principio que siente, en cuanto contiene un principio supremo de actividad; y es sujeto humano aquel que, además de sentir, conoce. El *yo* expresa al sujeto intelectual y activo en cuanto tiene conciencia de sí (autoconciencia). El concepto de *identidad personal*, finalmente, implica la toma de conciencia de sí (autocoñeicncia) en la permanencia de su sentimiento y de sus acciones, de modo que, al menos en parte, no cambia, en cuanto es principio primero de sus acciones y responsable de ellas (persona), aunque sus acciones tengan objetos diversos y, por lo mismo, sean diversas<sup>52</sup>.

La construcción de la identidad personal, en su interactuar con los demás, no es, por otra parte, arbitraria, sino la construcción de un sujeto que se convierte en objeto de consideración por su pensamiento reflexivo. Según Rosmini, el conocimiento no distorsiona necesariamente la realidad, sino que puede, con frecuencia, la objetivarla como ella. Indudablemente que respecto de nosotros mismos estamos expuestos al equivocarnos, quizás más que cuando conocemos otros objetos, dado los intereses propios que podemos tener; pero no somos inevitablemente arbitrarios en nuestro conocimiento: con la reflexión y confrontando nuestras ideas con la realidad, podemos cambiar no solo la realidad sino también corregir la falsedad de nuestras ideas, incluso las que nos hacemos acerca de nosotros mismos. Si no se admite la identidad personal, esto es, la permanencia del sujeto de las acciones humanas (aunque éstas cambien), entonces es imposible sostener toda idea de responsabilidad moral, pues, por ejemplo, quien ha cometido un delito, podría alegar luego que ya no es la misma e idéntica persona.

---

<sup>52</sup> ROSMINI, A. *Antropología en servicio de la ciencia moral*. Milano, Fratelli Bocca, 1954, n° 767- 769.