



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**IDENTIDAD PERSONAL Y AGENTE MORAL  
IMPLICACIONES NORMATIVAS PARA UNA TEORÍA  
DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA**

**TESIS  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA  
LIC. ROSA ESTHER LÓPEZ GARCÍA**

**ASESOR: DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ**

**JUNIO DE 2009**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mi Pedrito querido  
Gracias por tu apoyo  
totalmente incondicional  
Me has enseñado mucho**

# ÍNDICE

## I INTRODUCCIÓN

### CAPÍTULO I

#### LA IDENTIDAD COMO IPSEIDAD

- 1 § 1. La metafísica del yo
- 5 § 2. Identidad sin ipseidad
- 10 § 3. Conciencia de sí e identidad personal
- 19 § 4. La ipseidad y las aporías de la identidad
- 26 § 5. Sustancialismo y neosustancialismo
- 38 § 6. La identidad como ilusión

### CAPÍTULO II

#### LA *PERSONALITAS MORALIS*

#### METAFÍSICA Y NORMATIVIDAD

- 47 § 1. Autoconciencia es dignidad
- 59 § 2. Libertad y moralidad: las condiciones del acto ético
- 69 § 3. Autonomía y heteronomía. La reformulación kantiana de la racionalidad práctica
- 82 § 4. Autodeterminación y razón práctica
- 88 § 5. Agente moral: la postura kantiana sobre la identidad personal

### CAPÍTULO III

#### IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO

- 100 § 1. El reconocimiento como dinámica interna de la moralidad
- 110 § 2. La constitución de la identidad ética
- 118 § 3. La dialéctica del reconocimiento
- 123 § 4. La intersubjetividad como estructura normativa de la identidad

## 135 CONCLUSIONES

## 163 BIBLIOGRAFÍA

## INTRODUCCIÓN

**E**l problema de la identidad personal es quizá uno de los más importantes para comprender el desarrollo de la filosofía en Occidente, no sólo porque al menos desde Descartes la cuestión de la identidad del pensamiento, de la subjetividad ha sido casi una obsesión para los filósofos de todas filiaciones (cf. Bodei, 1993, 5-20), sino porque dependiendo de la concepción que se tenga de la identidad de las personas tendremos una determinada teoría moral. La intención de esta investigación es explorar algunos momentos claves de esta gran narrativa a través de un análisis de las posturas que John Locke, Immanuel Kant y G. W. F. Hegel sostuvieron tanto de la naturaleza de la identidad de las personas como del carácter ético que ésta implica. Con ello busco elaborar un marco conceptual para pensar adecuadamente el origen de algunas de las categorías claves de la filosofía moral, pues parto de la convicción de que la modernidad constituye un proceso en el cual se inventan una serie de determinaciones en torno a la naturaleza humana, eso que Étienne Balibar (1998) llama atinadamente “la invención europea de la conciencia”. Pero, por otro lado, intento mostrar que hay invenciones que son necesarias; la identidad personal es una de ellas, pues aparentemente sin el anclaje existencial que supone el poseer una determinada identidad no podríamos hablar con sentido de la ética y de muchas cosas más. La racionalidad práctica depende en gran parte de aceptar el hecho de que somos seres que poseen no sólo una identidad sino que también estamos interesados en ella, en mantenerla y que no sea objeto de rechazo o humillación, pues las

personas son entidades que poseen un cuerpo, necesidades y proyectos de vida (cf. Carruthers, 1989, 236). El poder hacer planes de vida, el desear una “vida buena”, supone que hay una identidad, una ipseidad, que asume que su vida vale la pena vivirse y se encuentra interesada en tener las mejores condiciones posibles para alcanzar dicha meta. Por ello sostengo que la cuestión de la identidad personal tiene vastas implicaciones para una teoría de la racionalidad práctica, pues la conformación de la identidad personal no está desvinculada de una dimensión de vida buena con dimensiones intersubjetivas que, sin embargo, no fueron lo suficientemente explicitadas por la filosofía moderna. Así, nuestra investigación se propone dar algo de luz sobre este proceso en el que se inventa, consolida y cuestiona la figura del sujeto como un ser autoconsciente, fuente de toda normatividad, a favor de una visión más comprometida con una concepción no metafísica del yo. La introducción del sujeto pensante (*ego cogito*) como expresión de un mundo interior opuesto a lo físico, constituyó la justificación tanto epistémica como ontológica de un ámbito de experiencias indubitables y certeras cuyo concepto eje es la introspección. Este saber de sí se convirtió en el punto común de filosofías tanto empiristas como racionalistas. La subjetividad, sea una simple colección de percepciones (teoría del haz de percepciones), o bien una entidad sustancial (teoría del ego), es siempre la referencia. De ahí que nuestra tesis comience con una revisión de la tesis clásica sobre la identidad personal: la teoría de John Locke. Pues es claro que para Descartes la pregunta por la identidad de la sustancia pensante no era algo prioritario, es decir, su preocupación era saber qué somos y no quiénes somos. Ya sabemos la respuesta: somos una cosa que piensa. Locke es el primer filósofo que se cuestiona por la identidad de esta supuesta sustancia; pero para ello tuvo que rechazar este estatuto ontológico, es decir, mostrar que la identidad personal

no radica en poseer una cierta propiedad ontológica (la sustancialidad), sino un criterio estrictamente epistémico: el tener conciencia de sí. La memoria es el rasgo fundamental de la personas, y es partir de esta definición de las personas como aquellas entidades inteligentes que se saben las mismas a través del tiempo que Locke introduce en la filosofía los llamados “casos problemáticos” (*puzzle cases*) en torno a la identidad personal. La gran influencia de Locke es evidente y para ello exploramos la postura de uno de los más renombrados neolockeanos, Derek Parfit. La imponente obra de Parfit constituye todo un reto filosófico, pues en la estela de Locke, muestra que es difícil sostener que la identidad personal radica en algo sustancial, en un ego, que se encuentra detrás de nuestras experiencias. El primer capítulo explora los distintos problemas que la crítica empirista de la identidad personal ha planteado y sus implicaciones éticas. El segundo capítulo intenta mostrar lo que podríamos denominar la respuesta a la postura empirista. Frente a la disolución del yo en una concatenación de estados psicológicos, la filosofía trascendental de Kant intenta mostrar que no podemos renunciar al yo, pues gracias a él no sólo la experiencia es posible, sino también la ética. Con Kant nos encontramos con la tesis de que la conciencia de sí no es una simple conexión psicológica, sino una unidad de apercepción trascendental que se constituye en la condición de posibilidad de la experiencia, pero ante todo de eso que llamamos el ámbito de la ética: la libertad. Según Kant, sólo un ser autoconsciente puede ser libre y, por tanto autónomo. La naturaleza racional, propia de las personas, las convierte en seres dignos de respeto y felicidad. He aquí una de las tesis capitales de la filosofía moderna. En el segundo capítulo mostramos algunas de las respuestas que desde este supuesto se han dado a las posturas empiristas, no sólo la de Kant, sino también la de Christine M. Korsgaard, pues asume una postura en torno a la identidad personal en una

explícita polémica con las tesis de Parfit. Según esto, las personas son agentes morales, es decir, entidades que actúan desde claros parámetros normativos, lo que las hace responsables de sus actos; con ello se busca rechazar las aporías éticas que están implícitas en la concepción empirista de la identidad personal. Pero también esta defensa asume que la autonomía de la acción constituye el fundamento del acto ético; ello parece llevar a la aceptación de un sujeto que se constituye en la intimidad de su autorreflexión. Tanto la postura empirista como la racionalista parten del mismo presupuesto ontológico: una concepción atomista de la identidad personal (cf. Cuypers, 1993).

Es así que recurrimos, en el último capítulo, a la teoría del reconocimiento de Hegel para salvar las aporías teóricas de la identidad personal y sus déficits normativos. Hegel parte, como sabemos, del rechazo del modelo atomista del orden social que imperaba en las distintas doctrinas del derecho natural, especialmente en las de Kant y Fichte. A través de su crítica a las filosofías atomistas, sobre todo en el llamado periodo de Jena, Hegel pone en evidencia que la constitución de la identidad personal no es sólo una cuestión de orden epistémico, sino moral. La identidad de una persona se va constituyendo por medio de una serie de instancias intersubjetivas que tanto pueden promoverla o bien deformarla; Hegel parte de la constatación de que todo proceso de conformación de identidades es conflictivo pero es una dinámica interna de la moralidad humana. La filosofía hegeliana asume así un rechazo explícito del atomismo metafísico de la tradición que le antecede e intenta establecer una vía diferente para conceptualizar lo propio de la naturaleza humana. Las implicaciones de la teoría del reconocimiento de Hegel han sido amplísimas; aquí únicamente señalamos algunas posturas que se han inspirado en ella dada su afinidad con



nuestra temática, especialmente mencionamos las aportaciones de Honneth, Taylor, Ricoeur y Habermas. Estos autores, apropiándose y desarrollando los planteamientos de Hegel, han mostrado que la identidad personal no es algo que se refiera a un yo sustancial o sujeto trascendental, sino ante todo a una manera en que los seres humanos significan su vida y le dan sentido a través de creencias, prácticas y valores. La crítica hegeliana al sujeto descontextualizado de la tradición nos trae nuevamente a las fronteras del pensamiento moderno; la idea de un yo soberano, que se gesta a sí mismo por medio de su reflexión, ha entrado en crisis desde hace más de un siglo, pero la filosofía moral sigue pensando la naturaleza humana con categorías de hace cuatrocientos años. Es evidente que es necesario repensar lo ético y la identidad de las personas desde nuevos paradigmas, paradigmas que no se encuentren anclados en los supuestos atomistas y conciencialistas de la modernidad. Pero para ello es necesario analizar, criticar y reconstruir los supuestos conceptuales de la tradición filosófica desde donde hemos venido pensamos lo humano. Esta investigación es un breve ejercicio de ello.

## CAPÍTULO I LA IDENTIDAD COMO IPSEIDAD

Tomo la palabra *persona* como nombre para designar el *sí mismo*. Dondequiera que un hombre encuentre aquello que él llama su *sí mismo*, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa acciones y su mérito; pertenece, pues tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados.

J. Locke  
*Ensayo sobre el entendimiento humano*

### § 1. La metafísica del yo

**A**ntes de John Locke el concepto de persona en la filosofía era un tanto más confuso de lo que ahora se nos presenta, pues se daba por sentada —desde Platón hasta Descartes— la escisión de la naturaleza humana en alma y cuerpo, tesis que no permitía establecer relaciones causales ni de identidad debido a la incompatibilidad de ambos aspectos. Este dualismo antropológico y metafísico se encuentra fuertemente arraigado en la tradición filosófica occidental. En la filosofía platónica encontramos la primera gran expresión de este dualismo que se nutrió de las especulaciones órficas y pitagóricas sobre la inmortalidad del alma (cf. Rohde, 1994). Platón, en su diálogo *Fedón*, establece uno de los referentes clásicos del dualismo al sostener la oposición entre alma

y cuerpo como algo irreductible por pertenecer a órdenes distintos: la primera al de la divinidad y el segundo al de la contingencia y corrupción.

Y mientras estemos con vida, más cerca estaremos del conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo salvo en lo que se de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él. De esta manera, purificados y desembarazados de la insensatez del cuerpo, estaremos, como es natural, entre gentes semejantes a nosotros mismos y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro (Platón, *Fedón*, 67 a-b).

La relación del alma —en tanto entidad sobrenatural, no física— con la corporalidad, física por excelencia, no tiene explicación desde la lógica causal. Careciendo de sentido lógico, tal relación sólo tiene cabida en el dogmatismo que todavía perdura en diversas religiones y, por supuesto, en las posturas del sustancialismo filosófico. Muchos siglos después, René Descartes renueva el dualismo por medio de una recuperación de la ontología de la sustancia esbozada por diversos filósofos y teólogos medievales (cf. Gilson, 1975, 245-255). Para Descartes la naturaleza humana está constituida por dos realidades que, al igual que en Platón, se oponen: el pensamiento (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*). El dualismo cartesiano busca establecer un conocimiento indubitable por medio de la evidencia de la conciencia. Este saber de sí mismo, se constituye en la fuente de la nueva ciencia y filosofía modernas. “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, y que siente. Sin duda no es poco, si todo eso pertenece a mi naturaleza” (Descartes, 1977, 26).

Descartes busca establecer que el principio de la subjetividad expresado en la evidencia del *cogito* se mantiene incólume frente a los ataques escépticos. Mientras esté pensando, sé que existo, nos dice Descartes: existencia y pensamiento mantienen una relación de necesidad. Con esta tesis Descartes presenta por primera vez un argumento que con variantes será asumido a lo largo de la historia intelectual de Occidente: la reflexión que se realiza desde la perspectiva de la primera persona posee un estatuto de verdad incuestionable. Así, señala en su *Discurso del método*: “Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverta, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando” (Descartes, 1939, 61). Es lo que Sydney Shoemaker (1968) ha llamado “inmunidad al error debido a identificación equivocada”. Cuando se hace un juicio en primera persona difícilmente se equivoca quien lo enuncia con respecto a lo que se atribuye con ese juicio. Descartes indica este argumento decisivo al plantear la naturaleza clara y distinta del pensamiento que para él siempre es desde la perspectiva de la primera persona. El pensamiento significa para Descartes la manera en que aprehendemos el mundo como una totalidad significativa, es decir, no basta con percibir las cosas, pues en la medida en que en ellas no se dé la reflexión no podrán constituirse como parte de una experiencia. El pensamiento no sólo se refiere a la reflexión en sentido propio, sino a todas las otras formas con las que de hecho experimentamos el mundo y que remiten a una forma del *cogitare*. Por eso sostiene que el conocimiento de las cosas no se da por medio de los sentidos

sino a través del pensamiento (Descartes, 1977, 30). Podríamos sostener que, efectivamente, encontramos en Descartes por primera vez formulada de manera clara una metafísica del yo (*ego cogito*) como fundamento del conocimiento del mundo. Hegel consideraba a Descartes como el pensador que había inaugurado la modernidad al introducir el principio de la conciencia como base de todo ser. “Descartes arranca, como hará más tarde Fichte, del Yo como lo sencillamente cierto; yo sé que algo se representa en mí. Con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista completamente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad” (Hegel, 1977, 260). La filosofía anterior a Descartes se había movido desde presupuestos que no habían atinado a mostrar que la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) constituye la base de todo saber. “El pensar como ser y el ser como pensar es mi certeza, mi yo; en el famoso *cogito, ergo sum* se contienen, pues, inseparablemente unidos, el pensamiento y el ser” (Hegel, 1977, 261). La metafísica del yo apunta, en este sentido, a la afirmación de la prioridad tanto epistémica como ontológica de la estructura de la autoconciencia con respecto a toda otra verdad. “La investigación de la naturaleza del *ego*, como de la existencia del *ego*, se presenta como una investigación de algo indubitable [...] El sujeto en tanto que cosa pensante será la ‘cosa cierta e indubitable’ sobre la que se podrá fundar la certitud de la ciencia” (Scribano, 1999, 50-51).

Sin embargo, hay que precisar que el descubrimiento de la conciencia de sí como fuente de toda certeza se plantea desde una problemática en la que Descartes no logró ofrecer criterios para definir la identidad de este *ego*. Pues aun con la evidencia aparentemente irrefutable que se sostiene con la asimilación entre pensamiento y existencia no se logra plantear el problema

---

de la identidad del sujeto, pues como el mismo Descartes señala: “ya sé con certeza que soy pero aún no sé con claridad quién soy” (Descartes, 1977, 24). La pregunta por la *identidad* de la sustancia pensante no es abordada por la filosofía cartesiana.

## § 2. Identidad sin ipseidad

La postura cartesiana sobre la naturaleza humana encontró eco en la tradición del pensamiento inglés, concretamente en Thomas Hobbes y en John Locke. Para Hobbes, uno de los autores que polemizaron con Descartes en su momento sobre las tesis sostenidas en las *Meditaciones metafísicas*, la idea de persona tenía que definirse desde una postura diferente a la metafísica de la sustancia que suponía el planteamiento cartesiano, rechazando el dualismo que se deriva de ella. Esto lo deja en evidencia Hobbes a lo largo de su obra, especialmente en el *Leviatán* y en el *Tratado sobre el cuerpo*, pero ante todo, dada la temática que nos ocupa, en sus objeciones a las *Meditaciones metafísicas*. Según este autor, el ser humano debe ser considerado desde una perspectiva materialista; el hombre es una entidad física que bien podría ser comparada con un “autómata” (Hobbes, 1979, 117). Con ello, Hobbes pretende mostrar que la vida puede ser explicada totalmente en términos mecanicistas, incluida la vida consciente. Todo ser posee un cuerpo y éste es una sustancia (cf. Goldsmith, 1988, 30-58). La filosofía natural hobbesiana, que define su antropología y su teoría moral, parte de la constatación de que los seres humanos son seres corporales que se encuentran sometidos a las leyes físicas del movimiento, y que sus acciones son producto de los deseos y la afcción de los sentidos, no le permite aceptar las conclusiones fundamentales del

cartesianismo; en concreto, las relativas a la naturaleza no corpórea del pensamiento. La única diferencia que existe entre los seres humanos y los animales consistiría en que los primeros poseen lenguaje e imaginación, siendo ambos productos de la naturaleza. El poder hablar, el poseer lo que los griegos llamaban λογος αποφαντικος, el emitir sonidos articulados que expresan pensamientos, permitió la instauración del orden social.

Pero la más noble y beneficiosa invención de todas fue el lenguaje, que consiste en nombres o apelaciones y su conexión, mediante las cuales los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado y se los declaran también unos a otros para utilidad mutua y conversación, sin lo cual no habría existido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz ni ninguna otra cosa que no esté presente entre los leones, osos y lobos (Hobbes, 1979, 139).

La cuestión de la identidad es para Hobbes relativa a la identidad de la materia, la sustancia o el cuerpo. Así, preguntarse por la identidad de Sócrates es, en realidad, preguntarse si el cuerpo de éste es el mismo en  $t_n$  que en  $t_1$ . La identidad de Sócrates y la identidad del cuerpo de Sócrates son cuestiones equivalentes, pues la identidad del hombre es la misma cuestión que la identidad del cuerpo (cf. Hobbes, 2000, capítulo XI). Quizá el lugar donde se pone en evidencia esta concepción materialista de la identidad, o mejor dicho, esta concepción de la identidad en la que se encuentra ausente la dimensión personal, sea en las terceras objeciones a las *Meditaciones metafísicas*. Ahí encontramos que Hobbes sostiene frente a Descartes que “parece seguirse que una cosa pensante es algo corpóreo; pues parece que los sujetos de cualquier acción sólo pueden entenderse considerándolos como corpóreos o materiales” (Hobbes, 1977, 141). Para Hobbes el pensamiento no puede ser una *res cogitans* diferente a la materia, pues ello implicaría atribuir la conciencia a algo no

físico pero todo acto supone un sujeto sin que se trate de un sujeto en tanto *cogito*. El pensamiento no es algo que ontológicamente dependa de una sustancia inmaterial, sino de que, contrariamente a la perspectiva cartesiana, es sólo posible por la existencia de una sustancia material: “Por lo tanto, puesto que el conocimiento de la proposición *yo existo* depende del conocimiento de la proposición *yo pienso*, y el de esta última, de que no podemos separar el pensamiento de una materia que piense, parece que debe inferirse que una cosa que piensa es más bien material que inmaterial (1977, 141).

Evidentemente, esta cuestión se encuentra presente en el análisis lockeano sobre la identidad personal. Yves Charles Zarka ha señalado que en un posible diálogo con la teoría de la identidad de Hobbes desarrollada en el *Tratado sobre el cuerpo* y en otras partes de su obra, Locke elabora su concepción de la identidad personal, pues en Hobbes se despoja a ésta de una dimensión que Locke considera fundamental: la ipseidad o el carácter de sí mismo de la conciencia. La persona, como veremos en enseguida, es un *self*, un sí mismo que posee una conciencia de sí a través del tiempo. Locke logra alcanzar esta definición por medio de una separación entre dos criterios de identidad: el de la sustancia y el de la identidad personal (cf. Zarka, 2006, 68) que Hobbes mantuvo unidos, teniendo como consecuencia que la identidad no poseyera una dimensión de ipseidad. Lo atractivo de la interpretación que realiza Zarka sobre el problema de la identidad en Hobbes y Locke es que pone de manifiesto que únicamente con la atribución de un carácter personal al problema de la identidad se puede ganar una definición de persona más sustantiva en lo que toca a sus implicaciones morales (cf. Mattern, 1980, 24). En el *Leviatán* Hobbes considera a la persona como aquello que se encuentra

---



en representación de alguien o de sí misma; en el primer caso se trata de una persona “artificial”, en el segundo de una persona “natural”. ¿Qué es lo propio de la persona según Hobbes? “Persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente o por ficción” (1979, 255). La persona, nos recuerda Hobbes, remite a la noción griega de *προσωπον*, que significa “cara”; asimismo, el término latino *persona* remite a la idea de disfraz o apariencia externa (1979, 255). De manera que para Hobbes, la persona define, ante todo, a un actor, a alguien que actúa o representa un papel en una conversación, pero también es autor cuando se es propietario de lo que se dice. El carácter eminentemente jurídico de la persona es aquí puesto de relieve por Hobbes. La persona representa, siempre con el respaldo de un estado de gobierno civil, a alguien más. “De forma semejante, los niños, los idiotas y los locos que no tienen uso de razón pueden ser personificados por guardianes o curadores, pero no pueden ser autores (durante ese tiempo) de cualquier acción hecha por ellos más que en la medida en que (cuando recobren el uso de razón) la juzguen razonable” (1979, 257). Es importante notar que para Hobbes el concepto de persona no involucra, como en Locke, una dimensión de identidad personal; ello se debe a su rechazo del pensamiento (*res cogitans*) como criterio definitorio de las personas, esto es, la conciencia de sí: “nosotros no inferimos de que pensamos, valiéndonos para ello de un pensamiento” (1977, 141). La identidad no es concebida por Hobbes en términos de una relación consigo mismo —eso que llamamos ipseidad— pues su postura en lo que toca a la naturaleza humana se decanta por dar prioridad a las inclinaciones y deseos frente a lo que podríamos llamar una conciencia reflexiva. El ser humano es

para Hobbes un ser corpóreo que actúa guiado por deseos, tanto así que si el deseo cambia, la conciencia también; la identidad del hombre se reduce así a la fisiología. Esto queda claramente expresado en la sección XV del *Leviatán*; ahí Hobbes indica en relación a lo que denomina “filosofía moral”, la ciencia de lo que es bueno y malo “en la conversación y sociedad humana”, que “bueno” y “malo” son los nombres que ponemos a aquellas cosas y acciones que nos parecen útiles o agradables, o dañinas o perjudiciales. No hay un sentido único para estos conceptos pues varían según las costumbres, creencias y caracteres de los individuos. “Y los hombres diversos no difieren únicamente en su juicio acerca de la sensación de lo que es agradable y desagradable al gusto, olfato, oído tacto y vista, sino también acerca de aquello que es conforme o disconforme a razón en los actos de la vida común. *No, el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo*” (1979, 253). La conciencia no es otra cosa más que opinión. “Si el discurso es meramente mental, consiste en pensamientos de que la cosa será y no será, o de que ha sido y no ha sido, alternativamente. Así que allí donde se rompa la cadena del discurso de un hombre se le deja en una presunción de que algo será, o no será; o ha sido o no ha sido. Todo lo cual es *opinión*” (1979, 168-169). La ausencia de la identidad como una relación reflexiva consigo mismo parece señalar un defecto central en el planteamiento hobbesiano: si la noción de identidad personal no adquiere relevancia desde una perspectiva epistémica y ontológica, en el plano de la ética sí que es necesario suponer que la identidad personal debe poseer una relevancia clara. Así lo deja ver Hobbes en el importante capítulo XVI del *Leviatán* y del que ya hemos mencionado algunos pasajes. En efecto, Hobbes señala que una persona es una entidad que habla y actúa, en representación de sí misma o de otros. Gracias a ello se pueden

realizar pactos, convenciones, llegar a acuerdos, en suma, establecer un orden social basado en una perspectiva contractual (cf. Zarka, 1985). La teoría de la identidad en Hobbes, sin embargo, no desarrolla la cuestión de la identidad personal más allá de la referencia a la “persona artificial”, sin profundizar en la “persona natural”, la que actúa y piensa según sus deseos y voluntad. Pues es claro que en Hobbes no hay, rigurosamente hablando, una distinción entre el individuo físico, el hombre en tanto ejemplar biológico, y el que realiza contratos y actos jurídicos. Esto no es de extrañarse puesto que rechaza el modelo de la conciencia reflexiva como algo que permanece pese a los cambios para dar cuenta de la moralidad de las elecciones, Hobbes no tiene otro remedio que asumir que la identidad moral sólo puede ser atribuida a una persona artificial y no a una natural. Por eso afirma: “una persona es lo mismo que un actor, tanto en el estrado como en la conversación común, y personificar es actuar o representarse a sí mismo, o a otro” (1979, 255).

### § 3. Conciencia de sí e identidad personal

El problema de la identidad es tratado desde tres puntos de vista distintos por Locke: la identidad de los cuerpos, la identidad del ser humano y la identidad de la persona (cf. Locke, 1992, 310-318). La asimilación del primer punto con el tercero constituye lo propio de la postura de Hobbes; mientras que para Locke el *self* es el punto central de su noción de persona. La identidad de los cuerpos se sitúa a otro nivel ontológico, pues la identidad corporal o física plantea la posibilidad de una existencia en la que se puede relacionar causalmente entre un tiempo y un espacio diferentes una cosa como siendo la misma; se trata de la relación entre identidad y diversidad, y del poder identificar una cosa en

distintos tiempos y lugares como la misma y no como otra (cf. Borowski, 1976). “Por eso, cuando preguntamos si alguna cosa es la misma o no, siempre nos referimos a algo que existió en un tiempo y lugar dados, y que, en ese instante, es seguramente lo mismo consigo mismo, y no algo diverso” (Locke, 1992, 311). Es lo que Harold W. Noonan ha llamado el “criterio corporal”: “ $P_2$  en el tiempo  $T_2$  es la misma persona que  $P_1$  en el tiempo  $T_1$  si y sólo si  $P_2$  tiene el mismo cuerpo que  $P_1$ ” (Noonan, 2003, 2). Y como indica enseguida: “de acuerdo con este punto de vista la identidad personal no es diferente, en lo esencial, de la identidad material de un objeto en general” (Noonan, 2003, 2).

Para Locke el problema de la identidad debe ser planteado en una doble perspectiva que permita la introducción de la identidad personal sin que dependa de la cuestión de la identidad de la sustancia. Busca así rechazar la reducción que Hobbes operó en su tratamiento de la identidad al definirla con criterios puramente físicos, pero, a la vez, sin asumir los marcos explicativos de la filosofía cartesiana. Locke introduce, como dijimos más arriba, un triple tratamiento de la identidad que esboza a lo largo del capítulo XXVII del libro segundo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*. La identidad del hombre consiste en la permanencia de materia en el mismo cuerpo organizado (Locke, 1992, 314). La continuidad de “partículas” que se encuentran en constante flujo, no impide que se hable del mismo (*same*) hombre, pues la identidad en este caso consiste en la permanencia de una misma organización y no tanto en el aumento o disminución de materia. Por ejemplo, podemos, desde esta perspectiva, asumir que la persona  $X$  que conocí hace 10 años es la misma que ahora contemplo frente a mí aunque tenga 30 kilos más y esté calva. Pero para Locke este ejemplo lo único que mostraría es que en todo caso la persona  $X$  mantiene una identidad *física* pero no personal.

La continuidad espacio-temporal no es condición suficiente de la identidad personal. La razón es que, según Locke, no se ha logrado distinguir adecuadamente entre una sustancia, un hombre y una persona. La claridad conceptual que se requiere en este punto evitaría confundir estas ideas (cf. 1992, 315). “Al distinguir la persona del hombre, y por tanto *la misma persona* del *mismo hombre*, [Locke] niega que la continuidad corporal, la persistencia del organismo humano, constituya la identidad personal” (Mackie, 1988, 214). No obstante, cuando pensamos en la identidad de *alguien* indudablemente lo hacemos desde los criterios de la identidad física: por una continuidad espacio-temporal que nos permite identificar que alguien es el mismo en tiempos diferentes; y con “el mismo” nos referimos básicamente a “el mismo cuerpo”. Pero estas intuiciones son precisamente las que Locke y los neolockeanos van a cuestionar (cf. Stanley, 1998). Los casos que ya Locke planteaba sobre la existencia de muchas conciencias en un solo cuerpo y, viceversa, de distintos cuerpos con una sola conciencia, anuncian el recurso de casos fantásticos como trasplantes cerebrales, fusiones, teletransportaciones, entre otros ejemplos, para mostrar lo problemático de situar de manera exclusiva la identidad personal en el criterio corporal. Sin embargo, esta postura ha acarreado una serie de tesis extremadamente polémicas en torno a la naturaleza de la identidad personal, especialmente en la obra del que quizá es el autor más representativo de la temática en la filosofía contemporánea: Derek Parfit. Su postura será abordada más adelante, pero desde ahora hay que considerar que las derivaciones contemporáneas de la tesis de Locke en torno a la identidad personal han llevado, en la mayoría de los casos, a escamotear la relevancia del cuerpo como un criterio de identidad (cf. Williams, 1986, 23). Más que afirmar que la identidad personal

consiste o bien en la criterio corporal, o bien en el criterio psicológico (o la memoria), me inclino a pensar que ambos criterios son necesarios para definir correctamente la identidad de las personas (cf. Ayer, 1964, 9-11).

La noción de persona como un ser consciente de sí mismo y, por ende, capaz de responder de sus actos, tiene claras implicaciones morales y jurídicas para Locke: es la base del contrato social para que éste no sólo posea un cimiento sólido, sino también coherencia y significado, pero también es lo que posibilita la existencia de la ética en cuanto tal. La intención de Locke al considerar a la persona como un *self* al que se le pueden atribuir acciones y responsabilidades es, ante todo, moral. Sin ipseidad no hay sentido de la ética y del derecho, pues no hay un sujeto al cual atribuírselo.

[Persona es] un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo [*and can consider it self as it self*], como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia [*consciousness*], que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe (Locke, 1992, 318).

La visión de Locke del problema de la identidad de las personas ha predominado hasta nuestros días en sus aspectos fundamentales; continúa siendo aceptado su argumento en el ámbito de la filosofía y el derecho en cuanto que define a la conciencia de sí como el aspecto básico de la personalidad, lo cual no quiere decir que el problema se haya dilucidado del todo, pues aún sigue siendo una cuestión abierta, simplemente se presenta desde un marco conceptual más firme por no ser tan ambiguo como el dualista. Locke reconfigura la noción de identidad personal a partir del ser consciente de sí mismo a través de cierta continuidad psicológica. De esta

---

manera se introduce la “conciencia de sí” como criterio básico de identidad, inaugurando así el un nuevo paradigma de persona. Esta conciencia de sí, *consciousness*, constituye el punto en que decididamente Locke se separa del cartesianismo y, en general, de las posturas dualistas que atribuían la identidad a un tipo de sustancia. Según Étienne Balibar, Locke logra con su criterio de identidad personal “revolucionar la concepción misma de subjetividad” (Balibar, 1998, 10). La razón es que por primera vez en la historia de Occidente, se define la identidad al margen de una metafísica de la sustancia. La palabra “conciencia”, deriva del latín *conscientia* que, a su vez, remite al griego *συνειδησις*; la afinidad de este término con el utilizado por Pablo en su Carta a los Romanos, 2, 15-16, es indicación de que la conciencia tiene una peculiar connotación moral y no solamente epistémica (cf. Balibar, 1998, 16-17). Esto lo deja entrever Locke cuando afirma que “el castigo va anejo a la personalidad” (Locke, 1992, 328). La conciencia es así la percepción que se tiene de lo que pasa en la mente (cf. 1992, 94); y este percibir constituye la estructura autorreflexiva de la identidad personal pero, a su vez, es lo que posibilita el que exista un ser imputable.

Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos, o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas. Así acontece siempre con respecto a nuestras sensaciones o percepciones actuales, y es precisamente 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 sustancias (Locke, 1992, 318).

Locke se opone a la metafísica de la sustancia que Descartes atribuye al pensamiento, pues la conciencia de sí no se predica de una sola sustancia. Esto quiere decir que la conciencia no posee un estatuto sustancial en tanto

---

propiedad de un supuesto *ego*. La identidad más que una propiedad es un tipo de relación muy específica: una continuidad temporal definida por una conexión psicológica entre estados  $t_1...t_n$ . Este tener conciencia de uno mismo es posible porque la persona es un ser racional que sabe a sí mismo como el mismo; la identidad personal es posible únicamente en un ser que es capaz de tener una representación objetiva de sí. Esta conciencia de sí que Locke identifica con la memoria es una forma reflexiva de introspección, de manera que este tipo de conciencia de sí estaría apuntando al acceso que tiene cada persona al conjunto de experiencias pasadas que ha vivido y la manera en que logra conectarlas con el presente (cf. Noonan, 2003, 10). La conciencia de sí mostraría la persistencia de una identidad a través del tiempo tomando como criterio básico este poder recordar y conectar acciones y recuerdos con el presente. “Porque el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que se llama sí mismo (*self*), y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, es eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional [*in this alone consists personal identity, i. e. the sameness of rational being*]” (Locke, 1992, 318).

Locke entiende a la memoria como el enlace entre una acción pasada y su consecuente reflexión en el tiempo presente; sin este enlace la identidad personal no prevalece. La identidad personal no depende de la existencia permanente de una cosa pensante (*ego cogito*), sino de la capacidad de poder volcarse sobre los pensamientos y poder encadenarlos en un solo horizonte de experiencias a través de la memoria.

Porque en la medida en que cualquier ser inteligente pueda repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de

---



ella en un principio, y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, en esa misma medida ese ser es el mismo sí mismo personal. 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 será el mismo sí mismo hasta donde la misma conciencia alcance respecto a las acciones pasadas o venideras; y no más sería dos personas, por efecto de la distancia en el tiempo o de cambio de substancia, que un hombre sería dos hombres por el hecho de usar distintos vestidos hoy de los que usó ayer, con un largo o breve sueño de intermedio, puesto que un mismo tener conciencia une en la misma persona esas dos acciones separadas, sean cuales fueren las substancias que contribuyeran a producirlas (Locke, 1992, 319).

A través de la memoria se constituye la conciencia de sí, o la personalidad. Ser persona para Locke es ser consciente, y ser consciente es posible gracias a la memoria. Esta es la tesis principal de Locke sobre la identidad personal, y de ella surgen múltiples cuestiones que hasta ahora siguen planteando diversos problemas. Uno de ellos señala que la memoria no constituye el criterio exclusivo de identidad personal, pues si bien resulta ser una condición necesaria para la estructuración de la conciencia de sí, no es una condición suficiente que provea por sí sola personalidad a un individuo. Tenemos el caso de las computadoras, cuya memoria y capacidades de razonamiento lógico superan en alto grado a las de cualquier persona, y ni este hecho habilita facultad alguna que genere conciencia ni personalidad en ellas, aunque algunos defensores de la inteligencia en su versión fuerte piensen lo contrario. Ahora bien, en el caso de que así fuere, es decir, que la conciencia de sí, gestada por la memoria, fuera criterio suficiente para la conformación de la personalidad, podrían resultar algunos problemas que Locke ya había identifica al respecto. La conciencia de sí dada a través de la memoria es lo que nos hace personas, y desconocemos de qué está hecha esta conciencia y

dónde se encuentra pero suele suponerse que su naturaleza es inmaterial. Locke no defiende la inmaterialidad de la conciencia ni tampoco es materialista, simplemente no le presta gran importancia a su condición ya que no altera en absoluto su tesis sobre la constitución de la personalidad (cf. Behan, 1979). Ya fuere la conciencia material o inmaterial, o se encontrara en el cerebro o en el dedo meñique del pie, no es relevante para su argumento, lo que vale en primera instancia es el hecho de que la conciencia de sí define a la identidad personal y nada más.

El sí mismo es esa cosa pensante y consciente (sin que importe de qué sustancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta) que es sensible o consciente del placer o del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de sí misma, hasta los límites a que alcanza ese su tener conciencia. Por esa razón todo el mundo advierte que, mientras caiga bajo esa toma de conciencia, su dedo meñique forma parte de su sí mismo en igual grado que aquello que más sea ese sí mismo. Pero si ese dedo queda separado del cuerpo, suponiendo que la conciencia del sí mismo acompañe al dedo y abandone al resto del cuerpo, entonces es evidente que ese dedo meñique sería la persona; sería la misma persona, y el sí mismo ya nada tendría que ver con el resto del cuerpo (Locke, 1992, 325).

Lo esencial es la conciencia de sí que perdura en el tiempo. Si la misma memoria es intrínseca a un cuerpo o a varios, o a una parte del cuerpo o a varias, no importa, pues se está hablando de la misma persona. La identidad personal no se altera ni por permuta de cuerpos (sustancias), ni por su transformación, y es por esto que se presta a especulaciones teológicas como la reencarnación, o a la posibilidad de que dos o más personas coexistan en un mismo cuerpo. Para comprender estos problemas es necesario considerar la

distinción que Locke elabora entre lo que llama *persona*, *hombre* y *sustancia*: “porque una cosa es ser la misma sustancia, otra cosa es ser el mismo hombre, y otra cosa ser la misma persona, si es que *persona*, *hombre* y *sustancia* son tres nombres que significan tres ideas diferentes, puesto que, según como sea la idea perteneciente al hombre, así tendrá que ser la identidad” (1992, 315). La estructura de un cuerpo biológicamente humano, sugiere la posesión de racionalidad, debido a que sólo en casos excepcionales tales cuerpos no la poseen. La especie humana consiste no sólo en la disposición de un determinado cuerpo, sino que aunado a esto goza de razón, pero como condición necesaria, más no suficiente. Un hombre, según Locke, puede serlo sin tener que ser persona, es decir, sin tener razón o conciencia de sí, o memoria, tan sólo con que su condición corporal sea la de un hombre. En este sentido, la identidad del hombre es análoga a la identidad de cualquier animal, ya que en ambos casos la permanencia de su organización estructural es lo que hace del hombre un hombre y del animal un animal. “Porque me parece que puedo estar seguro de que cualquier hombre que vea a una criatura hecha y formada como él, aun cuando no hubiere dado muestras en su vida de tener más razón que un gato o un loro, no dejaría de llamarla hombre; o de que, cualquiera que escuchare razonar, discurrir y filosofar a un gato o a un loro, no lo llamaría sino gato o loro, ni lo tomaría por otra cosa, y diría, del primero, que era un hombre irracional y embotado, y del último, que era un loro muy inteligente y racional” (1992, 316).

Ahora bien, si la unidad de la conciencia es la base de la identidad personal, la problemática a la que se enfrenta la concepción lockeana es la de saber hasta qué punto los casos de pérdida de memoria o personalidad múltiple podrían ser considerados como excepciones a su tesis (cf. Lizza, 1993;

Sprigge, 1988). Ya de manera temprana autores como Joseph Butler y Thomas Reid, como veremos enseguida, plantearon críticas al criterio de identidad personal de Locke por considerar que no daba respuestas sustantivas en torno a la identidad personal en estos casos problemáticos. La memoria, por sí sola, parece no ofrecer la contundencia que parece ostentar sobre todo si consideramos que en el plano ético la asunción del criterio psicológico lleva a claras aporías normativas. Esto se debe a la lucha que Locke mantiene con la metafísica cartesiana de la sustancia y contra la cual busca establecer que la identidad de las personas no radica en ser un ego sustancial. ¿Sólo podemos plantear coherentemente la naturaleza moral de las personas desde dicha metafísica? Locke piensa que no.

#### § 4. La ipseidad y las aporías de la identidad

Para Locke la idea de sustancia pura en general es ininteligible. Pero al referirse a los modos de comportamiento de la sustancia, que se muestran como “sustancias individuales”, el tema se aclara aunque no del todo, pues la sustancia sigue quedando como un concepto vacío, una especie de presuposición, indispensable eso sí, ya que es insostenible comprender fenómenos sin soporte o en el espacio sin que ocupen una sustancia. La sustancia individual figura como el soporte de una idea, representa una idea determinada. Dependiendo de la idea es la sustancia. La sustancia es el sentido por el que se encauza la idea.

Al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos

sustancia. De manera que si alguien se propone examinarse a sí mismo respecto a su noción de la pura sustancia en general verá que no tiene acerca de ella ninguna otra idea, sino una mera suposición de no se sabe qué soporte de aquellas cualidades que sean capaces de producir ideas en nosotros; cualidades que comúnmente se llaman accidentes (Locke, 1992, 276).

Pese a que no sabemos qué es ese “no sabemos qué”, de algún modo partimos de él y desembocamos en las ideas de “clases particulares de sustancias” recogiendo las combinaciones de ideas simples que se nos manifiestan en la experiencia (1992, 278-279). La sustancia, como soporte de una idea determinada, no es ella misma una idea, sino el cuerpo de ésta. Locke supone que la sustancia se muestra como una especie de sustrato material del que no sabemos nada, pero que le da forma y sentido a todo, y en tanto que la idea permanece, la sustancia también; y si la idea cambia, la sustancia cambia con ella. Es debido a la contingencia de la sustancia que Locke considera extraños casos sobre la naturaleza de la persona. La sustancia que entraña la idea de una persona, sin importar en qué otra sustancia se encuentre, ya sea en un solo cuerpo humano, en varios, en un cuerpo animal o en un ente inmaterial, puede justificar creencias como la reencarnación, la existencia de entes sobrenaturales, la posibilidad de que bien un hombre pueda no ser persona (consciente de sí mismo), o como el de que un animal pueda tener personalidad, etc. “Y así vemos que la sustancia en que consistió en un momento el *sí mismo personal*, puede cambiarse en otro momento, sin que ocurra cambio de la identidad personal, ya que no hay duda alguna acerca de que sea la misma persona, aun cuando se le corten los miembros que fueron poco antes una parte de ella” (1992, 320). Con estas tesis, como acertadamente señala Mackie, Locke es el introductor en la filosofía moderna de los llamados

---

casos problemáticos (*puzzle cases*) para aclarar la identidad personal. “Locke imaginó una serie de casos en los cuales la identidad y la diversidad de estos tres elementos, cuerpo, conciencia y alma, no siempre van juntos, sino que separan y combinan de formas distintas” (1988, 216).

Locke tiene presente las tesis platónicas sobre la transmigración de las almas, o la cuestión, central para la teología cristiana, de la reencarnación, que Descartes reconsideró con sus respectivas modificaciones, pero cuya expresión más elaborada y cercana a Locke fue planteada por los platónicos de Cambridge (McCann, 1999, 75). Aunque cabe aclarar que Locke no admite como verdadero esto, solamente lo considera como un supuesto, como algo posible debido a su concepción sobre la identidad personal: la conciencia de sí mismo, pese a la naturaleza de la sustancia que la contiene, en un tiempo y en un espacio cualquiera. La identidad personal es, pues, una identidad subsistente en el cambio de sustancias, lo que plantea el problema de la reencarnación, la resurrección y la inmortalidad del alma (cf. Carruthers, 1989, 189-204). Ser consciente equivale a ser capaz de interiorizar las vivencias y hacerlas manifiestas en cualquier momento a través de la memoria. “Porque si la identidad del alma por sí sola hace que un hombre sea el mismo, y nada hay en la naturaleza de la materia que impida que un mismo espíritu individual pueda estar unido a cuerpos diferentes, será posible que esos hombres que vivieron en diferentes épocas, y que fueron de carácter distinto, hayan sido el mismo hombre” (Locke, 1992, 315). En la medida en que la sensibilidad de un ser consciente le permite percatarse del placer, dolor, o demás sentimientos y sensaciones, es que la conciencia se preocupa de sí misma, y este hecho demarca sus límites. Pero ¿qué pasa cuando una persona (en el cuerpo de un mismo hombre) pierde la memoria, o la conciencia de sí? “Pero si el mismo

Sócrates, despierto y dormido, *no participa* en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates despierto y dormido no es la misma persona” (1992, 326. Énfasis mío).

La pérdida de conciencia o memoria de una persona es algo que no sucede frecuentemente pero tenemos suficiente información de ello en el campo de la neurobiología y la psicología clínica (cf. Wilkes, 2003). No estamos hablando de reencarnación ni de algún suceso paranormal, sino de enfermedades como el alzheimer en fase avanzada, de trastornos mentales como demencia, paranoia, esquizofrenia, psicosis, o bien de estados producidos por la ingesta abundante de drogas o alcohol que provocan un inusual “salirse de sí”, o pérdida de memoria, selectiva o aleatoria que también pueden ser causados por lesiones cerebrales o deterioro de las redes neuronales. En estos casos *una misma persona* traspasa distintos estados mentales con respecto a su estado normal consciente; no hay conciencia de sí (cf. Damasio, 1996, 62-84). Según Locke, puesto que en cada caso se suscitaron distintas e incomunicables conciencias “no hay duda alguna de que un mismo hombre sería diferentes personas en distintos momentos” (1992, 326). La justicia actual, en las estrategias punitivas, concede, de cierta manera razón a nuestro autor al considerar en el acto delictivo de una persona con un estado mental alterado por alguna circunstancia dictaminada por expertos psiquiatras, psicólogos, y médicos, una sentencia menos severa, pero sin dar motivo por ello a absolución alguna. Esto se manifiesta en el hecho, ya señalado por Locke, de que no se castiga de igual manera al hombre loco que al cuerdo. Según Michel Foucault, los tribunales “han admitido que se podía ser culpable y loco; tanto menos culpable cuanto un poco más loco; culpable indudablemente, pero para encerrarlo y cuidarlo más que para castigarlo;

culpable peligroso ya que se hallaba manifiestamente enfermo” (1995, 25). El criterio de la continuidad psicológica, el vínculo entre el recuerdo de una acción y otra, y la conciencia que se tiene de ello, es lo que constituye la fuente de nuestro sentido de justicia y castigo. Si no hay memoria de los actos, no hay responsabilidad respecto a ellos. “Tal, en efecto, vemos que es el sentir de la humanidad, según se ha expresado en las más solemnes declaraciones, puesto que las leyes humanas no castigan al loco por las acciones del hombre cuerdo, ni al cuerdo por las acciones del loco, de donde se ve que se hacen de ellos dos personas; lo que en cierta forma se ratifica en algunos modos de hablar que usamos, cuando decimos de alguien que *no es sí mismo*, o que está *fuera de sí mismo*” (Locke, 1992, 326). Son indiscutibles las repercusiones éticas, jurídicas y políticas del significado de persona. Pero por otro lado, si la autoconciencia o conciencia de sí, reafirmada constantemente por la memoria, abarca por completo en Locke la noción de persona, se evidencia un problema importante: la omisión de la voluntad, del lenguaje, de las emociones, y de la forma que cada individuo interpreta sus experiencias. Nuestra identidad personal es algo valioso para nosotros mismos y para los demás (Noonan, 2003, 20). Ya David Wiggins advierte esto: “La identidad personal no debe restringirse al plano de la continuidad de la memoria, sino de una continuidad y conexión psicológica más general de la cual la continuidad de la memoria es un caso especial” (1986, 33-34). Y más adelante afirma:

*X* es una persona si *x* es un animal que cae bajo la extensión de alguna clase natural cuyos miembros perciben, sienten, recuerdan, imaginan, desean, hacen proyectos, adquieren un carácter cuando envejecen, son susceptibles de interesarse por miembros de su especie y de otras parecidas [...], tienen, y se conciben a sí mismos como teniendo un



pasado accesible de recuerdos de experiencias y de un futuro accesible de intención, etc. (1986, 41).

Sin embargo, aún considerando tales facultades (voluntad, emoción, lenguaje, moralidad, inclusive genotipo y fenotipo, etc.) además de la memoria — apegándonos a un reduccionismo íntegro— la cuestión de a quién pertenecen tales facultades, sigue quedando fuera de nuestro alcance. Por ejemplo: al preguntarnos ¿quién es Juana?, podemos responder de distintas maneras: Juana es una vecina, o es costurera, o es una mujer divorciada con dos hijos, o es una atractiva y emprendedora mujer que tiene planes de poner un taller de costura, o es la mujer que está sentada en una banca cuidando a sus hijos que juegan en el parque, o es esa mujer que viste pantalón negro y camisa blanca, o es un individuo de sexo femenino cuyo conjunto de células interrelacionadas y espacio-temporalmente distinguibles de otro conjunto de células de estructura similar que posee un cerebro. ¿Todo esto es Juana? Lo cual sugiere que una persona es un conjunto de diversas características, o una entidad determinada por ellas y de las cuales se puede predicar ciertas propiedades. Pero si buscamos la identidad personal en cada uno de estos elementos no podremos encontrarla, pues ni su profesión (costurera), ni su estado civil (divorciada), ni su forma de vestir (apariencia) agotan el problema de la identidad de Juana. La razón radica en que la cuestión no consiste en ofrecer criterios meramente físicos, sino en la conciencia que tiene Juana de sí como siendo ella misma pese a que las anteriores características puedan cambiar. Por ello afirma Bernard Williams: “El problema de la identidad personal existe por dos razones. La primera es la *autoconciencia*: el hecho de que parece que existe un sentido peculiar en que una persona es consciente de su propia identidad. La segunda razón es que, evidentemente, el simple hecho

de decidir la identidad de cierto cuerpo físico no responde al problema de la identidad personal” (1986, 11). Entonces ¿cómo podemos suponer la identidad personal como una entidad determinada? Hume propone una alternativa frente a la respuesta del dualismo sustancialista de que sería un ego dicha entidad. “Por mi parte, cuando entro más íntimamente dentro de lo que llamo mí mismo [*my self*], siempre tropiezo sobre algunas percepciones particulares u otras, de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer, nunca capto mi yo en cualquier momento sin una percepción, y nunca puedo observar nada excepto la percepción” (Hume, 1826, 821). Esta es una de las posturas clásicas y predominantes, sobre todo en el ámbito de la filosofía analítica contemporánea: el yo o *self* es un “haz” (*Bundle*) de percepciones, postura que evidentemente se encuentra comprometida a un nivel ontológico con una concepción atomista de la identidad personal donde la conexión entre estados psicológicos constituye el sentido único de identidad. Lo problemático de esta concepción es que parece no ofrecer ningún sostén seguro para defender que haya una identidad personal que subyazca a la mera concatenación de eventos psicológicamente conectados. Este empirismo radical es el que ha llevado a Derek Parfit a sostener que la identidad personal “no es lo que importa” (Parfit, 2004a, 441-496). Si la identidad personal se capta siempre a expensas de alguna percepción sensible o emotiva, entonces por sí sola la identidad personal no tiene existencia. ¿Será que en realidad no hay tal identidad? Y si es así ¿qué consecuencias habría en el plano ético? Si bien el problema de la identidad personal tuvo sus inicios en el dualismo sustancialista cartesiano y en contrapartida el empirismo respondió reduciendo la identidad personal al ámbito de la experiencia, todavía persisten respuestas contemporáneas a estos últimos que retoman algunos de los argumentos clásicos de Descartes, Kant,

Butler y Reid, e insisten en que la identidad personal se refiere a una entidad independiente del cuerpo.<sup>1</sup>

### § 5. Sustancialismo y neosustancialismo

La figura de Karl R. Popper es, sin duda, paradigmática en el ámbito del tratamiento sustancialista contemporáneo de la naturaleza humana.<sup>2</sup> No sólo defiende el dualismo cartesiano al sostener que hay cuerpos y mentes —los cuerpos, dice, pertenecen al *mundo 1* de los objetos físicos, las mentes al *mundo 2*— sino que también afirma que supera a Descartes cuando agrega a estos dos ámbitos un tercero que denomina el mundo de los productos de la mente: “Así, puedo describirme a mí mismo como *dualista* cartesiano. De hecho, supero incluso a Descartes: soy *pluralista*, ya que también acepto la realidad de un *tercer mundo*, que denominaré *mundo 3*” (1997, 36). Este tercer mundo representa su solución al problema de la interacción mente-cuerpo. Para Popper el conocimiento objetivo pertenece al mundo 3, pues es un producto de la mente que comprende tanto problemas hipotéticos, teorías, conjeturas, argumentos, como el arte, la literatura, y la ciencia —la cultura—, todo lo cual pertenece al lenguaje humano. El mundo 3 es biológicamente sustentado sobre ideas darwinianas: el conocimiento objetivo avanza evolutivamente. “La especie ha adquirido todas las disposiciones innatas, por

---

<sup>1</sup> Las posturas sustancialistas sostienen que el correlato de nuestras experiencias es un “yo” o un “ego” que subsiste por encima del transcurrir temporal. Así, la cuestión de la identidad personal se encuentra polarizada por estas posturas: las empiristas o materialistas (reductivistas), y las metafísicas o dualistas (no reductivistas). Sobre la primera cf. Madell, 1981; Campbell, 2006. Sobre la segunda cf. Chisholm, 1976; Lowe, 1996.

<sup>2</sup> Junto con el Premio Nobel de Medicina, John Eccles, Popper escribió un libro en el que expone de manera amplia sus tesis neocartesianas. Eccles, también defensor de la teoría del ego, plantea que la vida consciente no puede ser explicada en términos materialistas, sólo el recurso a una naturaleza inmaterial puede dar cuenta de ello. Cf. Eccles & Popper, 1993.

lo que sabemos, a través de la selección natural, la cual es en esencia un método de ensayo y supresión de error” (1997, 46). La imaginación incluso, como dotación interpretativa, también es un producto evolutivo y rudimentariamente instintivo que selecciona de manera natural permitiendo la supervivencia del más apto.

    Mi conjetura es que, merced a la evolución emergente, surgen unos primeros y vagos sentimientos que reflejan las expectativas que el animal tiene de sucesos negativos o positivos que van a ocurrir, o de una retirada o un avance incipientes, y que, por medio de ulteriores pasos en la evolución emergente, estos sentimientos se convierten en sentimientos de dolor y placer. Éstos poseen, en general, carácter de anticipación y se convierten, a su vez, en la base de un sistema de interpretación o descodificación ulterior o de más alto nivel de las señales que recibe el animal, esto es, de un sistema de interpretación o descodificación que va más allá del sistema que los mismos órganos sensoriales proporcionan (Popper, 1997, 166).

La imaginación, que pertenece al mundo 3, se configura a partir del mundo 2 que incumbe a la mente, y la mente al mismo tiempo se articula a través del mundo 3, del cual la imaginación es parte fundamental, mientras que el mundo 1, de los objetos físicos, constituye la materia prima de los mundos 2 y 3 respectivamente. El yo, ego, mente, identidad personal, o mundo 2 —que es lo mismo para Popper— deriva de su reflexión con el mundo 3 de los productos mentales, es decir, el yo es reflejándose al tiempo en sus producciones, objetivándose mediante el lenguaje que a la vez es una disposición innata propia de la conciencia humana. En este sentido, Popper recupera cierta vena lockeana al considerar la reflexión autoconsciente y la memoria.

La conciencia del yo contiene como uno de sus componentes el conocimiento que tenemos de nosotros mismos como entidades que se extienden a lo largo del tiempo, al menos durante un pequeño lapso. Nuestro sentido de localización en el espacio contiene al menos una historia básica de cómo hemos llegado al lugar en el que nos encontramos. Si nos despertamos en un lugar extraño, tenderemos a preguntarnos a nosotros mismos “¿Dónde estoy? ¿He tenido un accidente? ¿Cómo he llegado aquí?” (Popper, 1997, 186).

Es principalmente el lenguaje lo que nos distingue de los animales. “Para ser más específico, niego que los animales tengan estados de plena conciencia o que posean un yo consciente. El yo evoluciona junto con las funciones superiores del lenguaje, con las funciones descriptiva y argumentadora” (1997, 185). Los animales anticipan movimientos, es decir, poseen imaginación y son conscientes porque realizan deliberaciones prácticas, evidentemente premeditadas —eligen una de entre varias opciones, seleccionan, deliberan, toman decisiones pero a nivel instintivo o por supervivencia de la especie— pero carecen de la capacidad argumentativa propia de las funciones superiores del lenguaje.<sup>3</sup>

Otro aspecto que Popper considera dentro del marco evolutivo de la configuración del yo concierne al desarrollo individual de cada persona. El yo (mundo 2 de lo mental), se estructura a medida que un individuo (el yo sólo emerge en el nivel humano) va adquiriendo capacidad argumentativa a lo largo de su desarrollo, lo que sugiere que empezamos a ser personas en el momento en que conseguimos articular un argumento: “El ego, el yo o la

---

<sup>3</sup> Actualmente esta postura ha sido rechazada por investigaciones empíricas en el campo de la etología y la filosofía de la mente enfocada a la inteligencia animal. Los animales poseen estructuras de pensamiento con contenidos no conceptuales, es decir, desarrollan modos de autoconciencia que no requieren el uso del lenguaje. Sobre esta interesante cuestión cf. Bermúdez, 2003.

conciencia de la propia identidad evoluciona en el desarrollo del *niño* junto a las funciones superiores del lenguaje y, por tanto, después de que el niño ha aprendido a expresarse y a comunicarse con otras personas, a comprender sus relaciones con otras personas y a ajustarse a su entorno físico” (1997, 188). En este punto surge una problemática que contradice la independencia de la identidad personal, pues ésta ahora es inherente al aprendizaje del lenguaje, aunque sea producto de una disposición innata. Si la identidad personal es evolutiva, progresiva, ¿cómo puede entonces ser sustancial o independiente? Tal vez la respuesta radica en que para Popper, como para otros teóricos simpatizantes del innatismo como Noam Chomsky (1969), la evolución no contradice el esencialismo; muestra que en el caso de la especie humana se poseen ciertos atributos inherentes a nuestra condición biológica; por ello el ego es algo sustancial pese a ser producto de la evolución. La conciencia no sólo consiste en la autorreflexión a través del mundo 3 o de los productos de la mente que se manifiestan en un lenguaje temporal, sino que también alude a la preocupación que se inscribe dentro de las disposiciones innatas de la especie humana. “Pero no vivimos únicamente con una conciencia rudimentaria de nuestra historia anterior, sino también con una conciencia rudimentaria de nuestras expectativas, que normalmente suponen los objetivos y propósitos, los intereses inmediatos y más remotos que tenemos en la vida (1997, 186). Si bien Popper retoma los aspectos fundamentales de la teoría de la identidad personal de Locke como la autoconciencia y la memoria, dándole un giro sustancialista y paradójicamente evolucionista que incorpora elementos tales como la preocupación por el futuro, los proyectos personales y, por supuesto el mundo 3 de los productos de la mente, no deja claro el

estatuto de la identidad personal o mundo 2 de lo mental, ni su interacción con el mundo 1 de los objetos físicos, ni con el mundo 3.

El problema medular que descartaba a la teoría dualista cartesiana del cuerpo y la mente como viable, era precisamente la interacción entre ambas instancias al que Gilbert Ryle denomina el “error categorial”: se han confundido dos tipos de categorías (mente y cuerpo) y se ha intentado explicar una y otra como si pertenecieran al mismo orden lógico. Si es que la mente es inmaterial, no es posible aludirla en términos mecánicos de causación, como si fuese un cuerpo que ocupa un lugar en el espacio. Según Ryle, Descartes ha cometido un error categorial, pues intenta demostrar que lo mental es viable mediante una lógica semejante a la que utiliza la física, claro, sin reducirla a ella. Trata la mente como si fuera de la misma condición estructural que el cuerpo, y esto es un error lógico, pues la mente se supone inmaterial, carente de estructura física, por lo que no puede involucrarse en cuestiones dinámicas o espaciales. “Las mentes no son trozos de un mecanismo de relojería. Son, simplemente, trozos de un no mecanismo” (Ryle, 2005, 33). Si el error categorial consiste en el uso inadecuado de la lógica causal que se le atribuye a la mente, la solución para Ryle es corregir dicha lógica mediante un “conductismo” inspirado en Wittgenstein, pues como sostuvo éste, “un ‘proceso interno’ necesita criterios externos” (1988, § 580). Ryle no niega la existencia de la mente para resolver el problema categorial, sino que la sitúa en el proceder conductual: la mente corresponde a un conjunto de disposiciones que se expresan en nuestra conducta. “Las maneras mediante las que Fulano descubre cosas acerca de sí mismo son las mismas que emplea para descubrir cosas acerca de Mengano” (2005, 179). Ryle considera que el problema mente-cuerpo es producto de un mal uso del

lenguaje y la “doctrina oficial” cartesiana no hizo más que “formular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época” (2005, 37). Frente a estas posturas de Ryle y Wittgenstein hay que considerar la manera en que Popper se coloca ante el conductismo para explicar el problema de lo mental. Nuestro autor considera como irrefutable el conductismo y, sin embargo, se refiere a éste como una teoría errónea. “La irrefutabilidad no es una virtud, sino un vicio” (1997, 160).

Es evidente que tanto el solipsismo como la teoría de Berkeley, llamada “idealismo”, resuelven el problema cuerpo-mente, ya que ambas dicen que los cuerpos no existen. Ahora bien, el materialismo, el fisicalismo o el conductismo radical también solucionan el problema mente cuerpo, pero lo hacen empleando la estratagema opuesta. Dicen que no existe la mente, que no hay ni estados mentales ni estados de conciencia, y dicen asimismo que no existe la inteligencia, sino que sólo existen cuerpos que se comportan como si fueran inteligentes al pronunciar, por ejemplo emisiones verbales más o menos inteligentes o, de forma más exacta, sonidos verbales (Popper, 1997, 160-161).

El argumento popperiano sigue manteniendo cierta circularidad porque nuevamente no especifica una lógica viable para la interacción del cuerpo con la mente y las producciones mentales que no son ni físicas ni mentales. Otra inconsistencia de Popper radica en sustituir la ubicación de la interacción de la conciencia o el yo cartesiano con el cerebro, que Descartes colocaba en la glándula pineal, por una localización también anatómica que sitúa en el centro del habla del cerebro. “El yo o el ego está vinculado a la función central de control del cerebro, por una parte, e interactúa con los objetos del mundo 3 por otra. En la medida en que interactúa con el cerebro, la ubicación de la interacción se puede localizar anatómicamente. Yo sugiero que la interacción



se centra en el centro del habla del cerebro” (1997, 188). Pero otra vez, como en el dualismo cartesiano, el argumento se torna circular e insoluble, debido nuevamente a un error categorial. El yo es un ente inmaterial, el cerebro es material, y el mundo 3 no es ni material ni inmaterial y sin embargo es ambas cosas, ¿cómo puede entonces interactuar algo inmaterial con algo material y con algo que ya pertenece a otra categoría que no es ni material ni inmaterial? Al menos desde una perspectiva lógica, esto no es posible.

Joseph Butler, en su obra *The Analogy of Religion* de 1736, intentó defender la identidad personal como algo que se sostiene en una entidad sustancial e independiente del cuerpo —el alma— rechazando el argumento de Locke que la muestra de naturaleza inestable, es decir, no vinculada a una sustancia sino únicamente a la memoria.

Esa personalidad no es permanente, sino una cosa transitoria: que vive y muere, comienza y termina continuamente: que nadie puede más permanecer como una y la misma persona en dos momentos próximos, ni que dos momentos sucesivos pueden ser uno y el mismo momento: que nuestra substancia es verdaderamente un continuo cambio; pero si esto es así o no, parece ser trivial para el propósito; desde que esto no es sustancia, sino sólo conciencia, la cual constituye personalidad; dicha conciencia, siendo sucesiva, no puede ser la misma en dos momentos cualquiera, ni consecuentemente la personalidad constituida por esta (Butler, 1975, 102).

Resulta una paradoja el que la conciencia de sí mismo inserta en la memoria y constituyente de la personalidad no pueda persistir como pretendía Locke por dos cuestiones: 1) sólo podríamos tener esa identidad que Locke pretende, o bien, sólo podríamos ser una persona, en el caso de que poseyéramos la capacidad de introducir todos y cada uno de los recuerdos de nuestra vida día por día e instante tras instante, inclusive cuando uno duerme, hasta el

momento de hoy en nuestra memoria, pues de lo contrario ya seríamos otra persona. Y es claro que no poseemos esa capacidad y por lo tanto cada día, sino es que cada instante, somos personas nuevas. “Pero aunque la conciencia de lo que es pasado confirma de este modo nuestra identidad personal para nosotros mismos, no obstante decir que ella hace nuestra identidad personal o que es necesaria para que podamos ser las mismas personas, significa que uno pueda recordar; en verdad, nada excepto aquello sobre lo que reflexiona. Y uno debería pensar realmente como evidente” (Butler citado en Wiggins, 1986, 8). El problema que señala Butler es muy importante pues indica la naturaleza circular del criterio de la memoria para definir la identidad de las personas. Si los recuerdos tienen que ser míos para formar parte de mi identidad, ¿no estoy suponiendo siempre ya esa calidad de mío? Es decir, toda memoria supone una identidad previa que permite distinguir los recuerdos propios de los que no lo son, o en otros términos: “la identidad personal es un hecho irreductible” (Engel, 1994, 39). La circularidad del criterio de memoria es el aspecto más vulnerable de la teoría de la identidad personal de Locke. “La continuidad psicológica no ofrece el tipo del criterio de identidad personal que los teóricos de la identidad desean proporcionar [...] Tales criterios son intrínsecamente circulares, y no pueden contestar a la objeción de circularidad suele ser levantada contra ellos, y de ahí que no puedan proporcionar un análisis de nuestro concepto de la persistencia de una persona” (Schechtman, 1990, 71).

2) La otra cuestión por la cual Butler rechaza el argumento lockeano sobre la identidad personal se refiere a su naturaleza insustancial. La sustancia y la identidad para Butler son dependientes una de la otra, es decir, si algo es, debe ser una sustancia, y si se habla de sustancia se habla de algo; mientras

que para Locke la sustancia se encuentra muy alejada de lo que entiende por identidad, pues relaciona la sustancia con la noción de idea. La sustancia es el soporte de una idea, dependiendo de la idea es la sustancia. Para Butler si se habla de identidad entonces se habla de permanencia y la permanencia es inherente al *ser*.

Y este él, persona, o sí mismo, deben o ser una sustancia, o la propiedad de alguna sustancia. Si él, si persona, es una sustancia; entonces la conciencia de que el es la misma persona, es conciencia de que él es la misma sustancia. Si la persona, o él, es la propiedad de una sustancia; aún, la conciencia de que él es la misma propiedad, es con certeza una prueba de que su sustancia permanece siendo la misma, como conciencia de que él seguiría siendo la misma sustancia; desde que la misma propiedad no puede ser transferida de una sustancia a otra (Butler, 1975, 104).

Pese a reconocer nuestra incapacidad para conservar de manera vívida todos y cada uno de nuestros recuerdos y cada uno de los sucesos ocurridos en nuestra vida hasta el momento presente, Locke se mantuvo fiel al argumento no sólo de la memoria como criterio fuerte para la construcción de la identidad personal, sino también de su insustancialidad.

Pero lo que parece suscitar la dificultad es esto: que ese tener conciencia se ve constantemente interrumpido por el olvido, ya que en ningún momento de nuestra vida tenemos ante los ojos en una sola visión todo el curso de nuestras acciones pasadas, sino que hasta los dotados de mejor memoria pierden de vista una parte de ese curso al mirar a otra, ya que nosotros algunas veces, y eso durante la mayor parte de nuestra vida, no reflexionamos sobre nuestro sí mismo pasado, por estar ocupados en nuestros pensamientos actuales, y ya que, por último, cuando dormimos profundamente no tenemos ningunos pensamientos, o por lo menos, ningunos que vayan

acompañados de esa conciencia que advierte nuestros pensamientos en estado de vigilia (Locke, 1992, 318).

Locke concede este desacierto a una fragmentación de la sustancia o de la cosa pensante muy alejada de lo que entiende por identidad personal (la autoconciencia —*ipseidad*— configurada por la memoria). Esta fragmentación indica que en todo momento somos alguien distinto, pero nunca al punto de considerar que a cada instante nos convertimos en una persona distinta. Podemos decir que para Locke en la vida de un ser humano pueden existir distintas personas, entendiendo con ello etapas de memoria unidas por conexiones psicológicas. La vida de alguien como Matusalén tendría varias personas en tanto que los recuerdos de sus 10 a sus 20 años ya no estarían presentes en la memoria cuando tuviera 350 o 400 años. Tal vez este argumento suene un tanto inverosímil pero la cuestión de la identidad personal ceñida exclusivamente al criterio psicológico permite introducir este tipo de ejemplos sin ningún problema.

Thomas Reid también defendió en su momento el carácter sustancial de la identidad personal. El criterio de la memoria para definir la identidad personal parece no superar los obvios problemas que plantea en el caso de que alguien pierda una parte significativa de ella o incluso toda. Pues si esto fuera correcto, si he perdido la memoria de lo que hice entre mis 12 y 17 años, entonces esa es una persona distinta a la de ahora. El ejemplo de Reid es conocido: si un oficial del ejército hubiese cometido en su infancia un hurto del cual ya no tiene recuerdo, en su vejez tendría que ser considerado como otra persona. Reid entiende la identidad en términos de permanencia. “Veo evidentemente que la identidad supone una continuación ininterrumpida de la existencia. Aquélla que ha cesado de existir no puede ser la misma que la

---

que comienza a existir después; puesto que esto sería suponer un ser que existe después de que ha dejado de existir, y haber tenido existencia antes de que fuera producido, las cuales son manifiestas contradicciones. La existencia continua e ininterrumpida está, por lo tanto, necesariamente implicada en la identidad” (Reid, 1975a, 108-109). La identidad para Reid también es sustancial e indivisible: “Una persona es algo indivisible, y es lo que Leibniz llamó una *mónada*” (1975a, 109). Esto muestra claramente su desacuerdo con Locke, pues la identidad personal reducida a la memoria no permite su continuidad que es un factor inherente a la existencia.

    Mi identidad personal, por consiguiente, implica la existencia continua de esa indivisible cosa que yo llamo mí mismo. Cualquiera que esto sea, es algo que piensa, delibera, resuelve, actúa, y sufre. Yo no soy pensamiento, yo no soy acción, yo no soy sentimiento. Yo soy algo que piensa, actúa y sufre. Mis pensamientos, acciones, y sentimientos, cambian cada momento; éstos no tienen continuidad, sino una existencia sucesiva; pero esa persona, o yo, a la cual ellos pertenecen, es permanente, y tiene la misma relación con todos los sucesivos pensamientos, acciones, y sentimientos a los que puedo llamar míos (Reid, 1975a, 109).

Locke ubica a la conciencia o identidad personal en el plano de la memoria, en tiempo pasado; Reid ubica a la conciencia o identidad personal en tiempo presente. Para Locke la conciencia y la memoria son prácticamente la misma facultad; en cambio para Reid la conciencia es una facultad o categoría distinta de la memoria. “Si un hombre puede ser consciente de lo que hizo veinte años o veinte minutos atrás, no fue por la memoria, ni debemos permitir que ésta sea tal facultad. La facultad de la conciencia y de la memoria son perfectamente distintas una de la otra, la primera es un conocimiento inmediato del presente, la segunda es un conocimiento inmediato del pasado”

(Reid, 1975b, 115). Por otro lado, Locke, aunque nota que no es posible mantener a un tiempo todos y cada uno de los recuerdos en el momento presente (y aún así no corrige su opinión), ignora una paradoja importante. Insinúa: si recuerdo algo es porque lo hice, y si lo hice lo recordaré, lo cual no representa una necesidad. Es un hecho bastante probable que haya hecho algo que no recuerde, como que crea que hice algo sin haberlo hecho. Sidney Shoemaker ha intentado corregir esta situación introduciendo la noción de “cuasi-recuerdo” en la que el cuerpo juega un papel fundamental en la atribución de recuerdos y conexiones psicológicas (cf. Shoemaker, 1975, pp. 119-134; Reid, 1975a, 110).

Sin embargo, la fragmentación de la sustancia, hecho inherente al argumento de Locke, sí hace posible que en cualquier momento se pueda dejar de lado la carga de responsabilidad de un determinado acto, o hacerse responsable de otro por el hecho de que a cada instante somos distintas personas. La condición para esto es sólo recordarlo o no. Esto anula tanto los derechos como las obligaciones pues si deseo no acordarme o finjo no acordarme de que robé una tienda, tú no sabrás si lo recuerdo o no, y por lo tanto no soy responsable tanto si realmente lo recuerdo o no; y puedo no ser castigada aunque lo merezca. O si bien (como en un ejemplo que propone Reid), si un caballo que fue robado, es encontrado, el único testimonio que el dueño y el testigo poseen de que en efecto tal caballo es el que fue robado es lo que ellos recuerdan de las características del animal. Y si por mero azar tal caballo no es el caballo robado, sino otro que se le parece, entonces no importa, según Locke, si es el original o no, lo que importa es que ese caballo, sea el caballo robado u otro, como el dueño recuerda que era así, entonces le pertenece, y esto claramente es un absurdo para Reid. Dado esto, me

---

convendría recordar que soy la primera mujer presidente de México, y sería un hecho que lo soy, al fin soy la única que puedo saber si lo recuerdo o no, y si efectivamente lo recuerdo porque lo soñé y no recuerdo si fue un sueño o realidad no importa, lo recuerdo y con eso basta. El argumento de Locke sobre la memoria como criterio fuerte de identidad personal da pauta para que podamos tener los derechos, obligaciones y bienes que deseemos: “La conciencia, y todo tipo de pensamiento, son pasajeros y momentáneos, y no tienen existencia continua; y, por lo tanto, si la identidad personal consiste en conciencia, seguiría ciertamente, que ningún hombre es la misma persona en dos momentos de su vida; y como el derecho y la justicia de recompensa y castigo están fundados sobre la identidad personal, ningún hombre podría ser responsable de sus acciones” (Reid, 1975b, 116-117). Es por esto que Reid defiende la sustancialidad de la identidad personal; pero en el caso de los objetos físicos niega que tengan identidad puesto que se encuentran en constante cambio. Dice pues que la identidad de los cuerpos no es identidad perfecta porque no es permanente, y sólo se habla de ésta por conveniencia del discurso (cf. 1975a, 112).

### **§ 6. La identidad como ilusión**

La memoria sería un criterio, entre otros posibles, para definir la identidad personal. Sin embargo, no debemos reducirla al único criterio o al más fuerte, al menos en un sentido práctico. Otra razón para ello, con una carga tanto temporal como lógica, sería el contraejemplo que ofrece Reid sobre el oficial flagelado: un chico robó un huerto y fue azotado por ese acto, después en su edad adulta adquiere el nivel de oficial por una hazaña realizada en la guerra,

y posteriormente en una edad avanzada se vuelve general. Siendo oficial recuerda haber sido azotado de chico; y siendo general recuerda su hazaña por la que adquirió su cargo de oficial, pero olvida por completo haber sido azotado de chico. Entonces, la paradoja aquí es: si el general es la misma persona que el oficial y el oficial es la misma persona que el chico azotado, ¿es posible que el general sea la misma persona que el chico azotado, si ha olvidado por completo ese suceso? Según el argumento de Locke no, y esto es totalmente contrario a nuestras intuiciones lógicas. ¿Acaso podemos decir que si A es B y B es C, A no es C?, en lugar de ¿A es B y B es C, por lo tanto A es C?

Shoemaker y Wiggins intentan reivindicar de algún modo la memoria como un criterio necesario para la identidad personal, pero no suficiente. Parfit introduce la conexividad psicológica como una relación transitiva de los recuerdos en el supuesto de una defensa al criterio psicológico de identidad. La conexividad psicológica consiste en el poseer conexiones psicológicas directas y concretas, mínimas necesarias, que valgan como punto de referencia para asentar una personalidad determinada. “Una relación F es *transitiva* si se cumple que, si X está F relacionado con Y, e Y está F relacionado con Z, X y Z *tienen* que estar F relacionadas. La identidad personal es una relación transitiva. Si Bertie fue la misma persona que el filósofo Russell, y Russell fue la misma persona que el autor de *Por qué no soy cristiano*, este autor y Bertie tienen que ser la misma persona”. (Parfit, 2004a, 382). Sin embargo, es imposible tener bastantes conexiones directas, o lo que Parfit llama “conexividad fuerte”, pues deja de ser una relación transitiva.

Ahora yo estoy fuertemente conectado a mí mismo ayer, cuando estaba fuertemente conectado a mí mismo hace dos días, cuando estaba fuertemente conectado a mí mismo hace tres días, y así



sucesivamente. Pero no se sigue que esté ahora fuertemente conectado a mí mismo hace veinte años, cosa que desde luego no ocurre [...] Por ejemplo, mientras que la mayor parte de los adultos tienen muchos recuerdos de experiencias que tuvieron el día anterior, yo tengo pocos recuerdos de experiencias que tuve cualquier día de hace veinte años (Parfit, 2004a, 382).

En este sentido Parfit radicaliza la teoría lockeana que pone como criterio la memoria para la identidad, pero por el mismo hecho de que manifiesta la relación de transitividad como elemento especial para la identidad personal; Locke no distingue este elemento clave: “transitividad”. Entonces, la conexividad fuerte no puede ser transitiva y menos criterio de identidad. “Soy la misma persona que yo mismo hace veinte años, aunque ahora no esté fuertemente conectado a mí mismo entonces” (2004a, 383).

Pero lo rescatable de este argumento es la “continuidad psicológica” cuya transitividad no se afecta, al consistir en la posesión de cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte: “X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado si y sólo si X es psicológicamente continuo con Y, esta continuidad tiene la clase correcta de causa, y no ha tomado una forma ramificada. La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en esto” (2004a, 383). Según el criterio psicológico de identidad, esto es suficiente para estructurar la personalidad, lo que insinúa la despersonalización total en momentos de lagunas mentales, por ejemplo con las personas amnésicas, o personas que sufren anestesia general por un lapso de tiempo, o pérdida del conocimiento por exceso de alcohol u otros estupefacientes. No obstante, concuerdo con Parfit al rechazar que una persona deje de serlo en estos lapsos de tiempo. Parfit propone tres rangos en el sentido causal de la memoria que permiten aclarar el sentido en que se

puede establecer el criterio psicológico: el restringido, y dos criterios que apelan a un sentido amplio de recuerdo, que consienten una causa fiable o cualquier causa. El criterio restringido propone en palabras simples: si me pasó X suceso, entonces yo debo recordar tal suceso y dicho suceso X constituye parte de mi identidad. Si no recuerdo tal suceso, entonces no me pasó y no puede ser parte de mi “yo”. Yo no pude haber sido partícipe de tal suceso. Si cometí un crimen y no lo recuerdo entonces no lo cometí y no puedo ser juzgada por eso. Esto es precisamente lo que defiende Locke. El sentido amplio de continuidad psicológica acepta multiplicidad de causas, incluso inusuales para hacer persistir la identidad personal, y es sólo en este sentido en que Parfit converge con el criterio psicológico de identidad, pero no absolutamente.

Evidentemente, la postura de Parfit encuentra sus raíces en las tesis de Hume y Locke sobre la identidad personal y comparte muchos de sus supuestos tanto epistémicos como ontológicos. La identidad personal es reducible a la pura concatenación de hechos psicológicos y por ello mismo debemos de desechar aquellas posturas, como las de Butler, Descartes, Kant y Reid, entre otros, que consideran la identidad como algo que se refiere a la existencia de un núcleo inalterable de existencia que suele llamarse ego o yo. El reduccionismo de Parfit intenta revisar nuestro concepto ordinario de identidad personal para mostrar que es incorrecto. Pues dada la preponderancia de la tradición cartesiana y kantiana en nuestro sentido común, solemos atribuir la identidad personal a la posesión de un yo que se sostiene frente al transcurrir temporal. Los hechos sobre los que descansa la identidad personal pueden ser descritos de manera impersonal, esto es, pueden ser estudiados sin referirse a un punto de vista subjetivo que suponga

la existencia de un yo. Pues como ya había señalado Hume, no tenemos ninguna experiencia de egos en nuestra vida, sino sólo la simple presencia de percepciones que nos ofrecen nuestros sentidos. “Nuestras experiencias no nos dan razón alguna para creer en la existencia de esas entidades. A no ser que tengamos otras razones para creer en ella, deberíamos rechazar esa creencia” (2004a, 410). Para Parfit no es necesario asumir el punto de vista cartesiano para explicar la identidad personal, es decir, no se requiere aceptar que el punto de vista que describe las experiencias tenga que ser en primera persona o subjetivo. Podemos describir nuestra vida de manera *impersonal*. Esto nos muestra que el problema de la identidad personal es, en realidad, una ilusión, pues según Parfit, podríamos asumir que la respuesta a la pregunta por la identidad de las personas es similar a la de la identidad de las naciones o máquinas. “Nadie piensa que en estos casos las preguntas ‘¿Es la misma nación?’ o ‘¿Es la misma máquina? *Tengan que tener respuesta*” (Parfit, 1983, 5). La perspectiva impersonal para dar cuenta de la identidad de las personas nos lleva a la paradójica tesis de que la identidad no es lo que importa, sino únicamente la supervivencia de la memoria o conexión psicológica con independencia de dónde acontezca: en un cuerpo artificial, el cuerpo de otra persona, un recipiente de laboratorio, etc. (cf. Stanley, 1998, 159-175). La disolución de la identidad personal es posible porque el cuerpo ha sido eliminado como elemento relevante de la identidad; de ahí que Parfit tenga preferencia por argumentaciones que se inspiran en situaciones extraídas de la literatura de ciencia ficción que nos llevan a interesantes *puzzles cases* sobre la identidad personal. Esta estrategia se encuentra sostenida en una ontología atomista de los fenómenos psicológicos. “La ontología de la teoría de Parfit, como la de Hume, es una ontología de átomos

psicológicos y, por tanto, a pesar de que es cierto que Parfit menciona en la definición de cuasi-memoria, al requisito causal, toda la mención de este elemento ha de considerarse como algo *extrínseco* también a la continuidad psicológica que él propone: una cadena de relaciones psicológicas que se traslapan intersectadas concebidas *à la Hume*” (Rodríguez Tirado, 1987, 228). Para Parfit la ciencia ficción ofrece la posibilidad de plantear experimentos mentales que nos señalan los límites de nuestras concepciones comunes y corrientes sobre la identidad personal; gracias a ella podemos realizar una crítica de nuestras creencias. “Al considerar esos casos [los de la ciencia ficción], descubrimos lo que pensamos que está implicado en nuestra propia existencia continua, o qué es lo que nos hace a nosotros ahora y a nosotros el año que viene la misma persona. Descubrimos nuestras creencias acerca de la naturaleza de la identidad personal a través del tiempo” (Parfit, 2004a, 373). Apelando a la autoridad de Locke, Wittgenstein y Buda,<sup>4</sup> Parfit plantea que debemos liberarnos del “yo” (*self*), esto es, de la necesidad de tener una determinada identidad permanente para que valga vivir nuestras vidas.

Cuando yo creía que mi existencia era tal hecho adicional, me daba la impresión de estar prisionero dentro de mí mismo. Mi vida parecía un túnel de cristal por el que me movía más rápido cada año y al final del cual no había sino oscuridad. Cuando cambié de manera de pensar, las paredes de mi túnel de cristal desaparecieron. Ahora vivo al aire libre. Hay todavía una diferencia entre mi vida y la vida de las otras personas. Pero la diferencia es menor. Las otras personas están más próximas. Y yo estoy menos preocupado por el resto de mi propia vida, y más preocupado por la vida de los demás (Parfit, 2004a, 497).

---

<sup>4</sup> “Buda ha hablado así: ‘¡Oh hermanos!, las acciones sí que existen, y también sus consecuencias, pero la persona que actúa no. No hay nadie que tire esta colección de elementos, y nadie que asuma una colección nueva de ellos. No existe ningún Individuo, es sólo un nombre convencional dado a una colección de elementos”. Buda citado en Parfit, 2004a, 846. Sobre la interpretación de Parfit del budismo cf. Stone, 1988.

---

La idea de identidad personal está ligada a una concepción sustancial de la persona. Pese a ello, podemos aceptar que existan estados psicológicos que no impliquen el recurso a un supuesto “yo”. “Las que se llaman verdades subjetivas no hace falta que impliquen a ningún sujeto de experiencias. Un pensamiento concreto puede referirse a sí mismo. Puede ser el pensamiento de que este pensamiento concreto, aunque exactamente igual que otros pensamientos que son pensados, es todavía este pensamiento concreto —o este pensar concreto de este pensamiento—. Este pensamiento es una verdad impersonal, pero subjetiva” (2004a, 453). La continuidad psicológica es así el único criterio para definir la identidad de las personas, y, aparentemente, Parfit no ha ido más allá de Locke. La postura reduccionista que defiende Parfit afirma que “la existencia de cada persona no implica otra cosa que la existencia de un cerebro y un cuerpo, la realización de determinados actos, el pensar ciertos pensamientos, la ocurrencia de determinadas experiencias, y así sucesivamente” (2004a, 389). Según esto, “que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal” (2004a, 399). Si no lo hiciéramos así tendríamos que aceptar que el referente de todas nuestras experiencias es un ego como llegaron a sostener Descartes o Kant.

Lichtenberg afirmó que Descartes se equivocó justo en lo que pensaba era lo más cierto. No debería haber afirmado que un pensador tiene que ser una entidad que existe separadamente. Su famoso *cogito* no justifica esta creencia. No debería haber afirmado, “Pienso, luego existo”. Aunque esto es verdadero, resulta engañoso. Descartes podría haber dicho en vez de eso, “Se piensa: el pensamiento tiene lugar”. O también, “Esto es un pensamiento, por tanto, como mínimo, se piensa un pensamiento” (Parfit, 1984, 411).

Los *puzzle cases* que plantea Parfit están dirigidos contra la percepción ordinaria sobre la identidad personal. En ellos se cuestiona la creencia de que la identidad de las personal consiste en un núcleo permanente que las hace ser lo que son. Únicamente la continuidad psicológica ofrece una respuesta sobre la permanencia de la identidad de alguien a través del tiempo.

Entro en el teletransportador. Ya he estado en Marte, pero nada más por el viejo método, un viaje en una nave espacial que dura varias semanas. Esta máquina me enviará a la velocidad de la luz. Sólo tengo que apretar el botón verde. Como otros en mi situación, estoy nervioso. ¿Funcionará? Repaso lo que me han dicho que va a pasar. Cuando apriete el botón, perderé la conciencia y luego despertaré con la impresión de que sólo ha transcurrido un momento. En realidad habré estado inconsciente durante casi una hora. El escáner aquí en la Tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados exactos de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como los míos. Será el cuerpo donde me despertaré. Aunque creo que esto es lo que va a ocurrir, todavía vacilo. Pero entonces recuerdo cómo se reía mi mujer cuando, hoy al desayuno, le manifesté mi nerviosismo. Como me recordó, ella ha sido teletransportada a menudo, y nada va mal con ella. Aprieto el botón. Como se me pronosticó, pierdo la conciencia y aparentemente la recobro enseguida, pero en un cubículo diferente. Examinando mi nuevo cuerpo, no encuentro ningún cambio en absoluto. Hasta está todavía en su sitio el corte que me hice en el labio superior esta mañana al afeitarme (Parfit, 2004a, 371-372).

El viajero es informado de un nuevo método para teletransportarse en el que no es necesario destruir su cuerpo. En Marte se creará un doble con la información enviada desde la Tierra. De manera que el viajero podrá hablar con su copia en unos momentos, pero se pregunta: “un momento, si estoy aquí, no puedo estar *también* en Marte” (Parfit, 2004a, 372). Es informado que

por un defecto del procedimiento morirá de un ataque cardiaco. Él morirá en la Tierra pero su copia en Marte no. ¿Puede significar esto un consuelo? Esta situación ficticia intenta mostrar que la preocupación por el yo, por ser uno mismo, no permite entender que la identidad personal es algo que, en el fondo, no importa tanto como el hecho de poder afirmar una existencia despojada de identidad. “Si dejamos de creer que nuestra identidad es lo que importa, esto puede afectar a algunas de nuestras emociones, especialmente las que están relacionadas con nuestra actitud ante el envejecimiento y la muerte. Y, como defenderé, puede que cambiemos nuestras ideas sobre la racionalidad y la moralidad” (Parfit, 2004a, 397).

**CAPÍTULO II**  
**LA PERSONALITAS MORALIS**  
**LIBERTAD Y AUTONOMÍA**

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho. Y es así, incluso cuando no es capaz todavía de expresar el yo, porque, sin embargo, lo piensa; como tienen que *pensarlo*, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen este yo por medio de una palabra especial. Pues esta facultad (es, a saber, la de pensar) es el *entendimiento*.

I. Kant  
*Antropología en sentido pragmático*

**§ 1. Autoconciencia es dignidad**

**D**esde el horizonte de problemas establecidos por la tradición del empirismo, de Locke a Parfit, la identidad personal se sitúa bajo la égida de una concatenación de estados psicológicos. La persona es, en este sentido, una ficción producto de nuestra incapacidad de distinguir adecuadamente percepciones y relacionarlas unas con otras. Aceptar la ilusión de la identidad personal tiene, sin embargo, inquietantes implicaciones en el



ámbito de la ética. Al final del primer capítulo, veíamos que Derek Parfit nos invitaba a transformar nuestras concepciones de la vida, la muerte, la moralidad, en su suma, nuestro sentido de la existencia, a partir del rechazo de la idea de que somos seres que poseen una identidad sustancial. Negar que las emociones, valoraciones, estimaciones, imputaciones, creencias, etc., refieran a una realidad determinada —la subjetividad— llevó a Parfit a plantear la exigencia de transformar la ética tradicional, centrada en el sujeto de la moral, en una concepción más cercana a las tesis del utilitarismo, concretamente el defendido por Henry Sidgwick. El problema planteado por Parfit es muy importante. ¿Únicamente se puede entender la ética desde el supuesto de que exista un sujeto al cual se le atribuyen ciertas prerrogativas tanto ontológicas como normativas que confieren sentido a la racionalidad práctica? Es decir, ¿podemos pensar lo ético sin la existencia de seres que posean una identidad, o sea, una conciencia de sí mismos como siendo los mismos? La cuestión no podrá zanjarse si nos limitamos a aceptar el marco conceptual desde el cual Parfit plantea el problema. Su concepción de la naturaleza humana, concretamente, de lo que constituye la identidad de las personas, se halla anclada en la visión empirista de Hume y Locke. Si la conciencia existe, nos dicen, no puede ser otra cosa que percepciones enlazadas según ciertos principios de asociación mental, de manera que las expresiones que utilizan la palabra “yo” para atribuir acciones, creencias, deseos, etc., a un individuo son carentes de referente aunque, no de significado. Al decir: “yo creo que *x*”, o “yo deseo *y*”, “yo” no designa nada en realidad pero nos permite comprender el sentido de la proposición (cf. Rodríguez Tirado, 1987, 67-128). Esta es una consecuencia obvia de comprometerse con una ontología atomista de la identidad personal que

encontramos, como he dicho, esbozada desde Locke hasta Parfit. Y en efecto, la teoría de la identidad de Parfit, no sólo se encuentra comprometida con la postura lockeana (la identidad como memoria) y humeana (la identidad como haz de percepciones), sino también con la teoría del atomismo lógico de Bertrand Russell (cf. Cuypers, 1993, 226). Pues para Parfit la identidad no es más que una construcción de estados psicológicos según una cadena de causalidad que va de un estado a otro vía una relación llamada R de continuidad. Vistas así las cosas, la teoría del ego no tendría ningún sentido pues “no disponemos de evidencia que nos haga creer que tal entidad existe” (Parfit, 2004a, 416). Pero, eso sí, contamos con evidencias de que el portador de esta identidad es el cerebro, de manera que la identidad de una persona no sería otra cosa que la existencia de conexiones psicológicas posibilitadas por la actividad cerebral. Esto se opone a la postura no reduccionista de gran tradición en las filosofías de la conciencia, pues para éstas la identidad de las personas radica en la existencia de un ego, de un yo que no está situado en el cerebro o en el cuerpo, sino que es algo distinto; este sujeto de experiencias tendría que ser por ello, forzosamente, algo trascendental, no empírico ni psicológico. La tradición empirista que representa la postura de Parfit, afirmarí, por el contario, que “la existencia de una persona consiste sencillamente en la existencia de su cerebro y su cuerpo, y en el llevar a cabo sus actos, y en la ocurrencia de otros diversos sucesos, físicos y mentales” (2004a, 412). Dichas experiencias las comprenderíamos mal si creyéramos que son atribuibles a un sujeto. Lo subjetivo de la experiencia no debe llevarnos a pensar que existe una subjetividad que las sostiene y posibilita; esta es una tesis metafísica que no puede ser verificada. “Las que se llaman verdades subjetivas no hace falta que impliquen a ningún sujeto de experiencias”

---

(2004a, 453). La identidad personal no es, pues, lo que importa en tanto que concibamos esta identidad como algo sustancial. Y en esto coincide totalmente Parfit con Locke: no importa la sustancia, esto es, el cuerpo, sino la memoria como conciencia de sí para definir la identidad de las personas. Desde la perspectiva de Parfit esto significa que debemos “liberarnos del yo” para poder asumir una existencia menos egoísta, más enfocada en la relación con los demás y ceñida al presente. La tesis es clara: la identidad de mi ser no depende de un núcleo sustancial, un ego o un yo; y si esto es verdad, cree Parfit, podremos asumir que en el futuro no tendremos que preocuparnos por lo que haremos, o mejor dicho, lo que hará la futura persona con la cual no habrá necesariamente una conexión psicológica. La persona que soy hoy no será la que existirá en veinte años, pues será otra persona dado el principio de continuidad psicológica.

En vez de decir, “Estaré muerto”, debería decir, “No habrá experiencias futuras que vayan a estar relacionadas, de ciertos modos, con estas experiencias presentes”. Como me recuerda lo que este hecho conlleva, esta redescipción lo hace menos deprimente. Supongamos a renglón seguido que tengo que sufrir una terrible experiencia. En vez de decir, “La persona que va a sufrir seré yo”, yo debería decir, “Habrá un sufrimiento que estará relacionado, de ciertos modos, con estas experiencias presentes”. Una vez más, el hecho redescrito me parece menos malo (Parfit, 2004a, 498).

Según Parfit, tendríamos que dejar de expresar nuestra identidad personal en el lenguaje sustancialista que hemos asumido de la tradición cartesiana y kantiana; en lugar de ocupar el pronombre personal para designar nuestra existencia en su totalidad (enfocada tanto hacia el pasado como hacia el futuro), habrá que considerar la existencia de distintos “yoes” a lo largo de la

vida de un ser humano. Tendríamos que distinguir entre el “yo pasado”, el “yo presente” y el “yo futuro” sin que haya entre ellos una conexión psicológica fuerte y vinculante —eso supondría aceptar la existencia de un ego que se mantiene por encima del transcurrir temporal—. “Cuando las conexiones se han reducido ostensiblemente —cuando ha habido un cambio significativo de carácter, o de estilo de vida, o de creencias e ideales— podríamos decir, ‘No fui yo el que hizo eso, sino un yo anterior’. Entonces podríamos describir de qué modos, y hasta qué punto, estamos relacionados con este yo pasado” (2004a, 533). Para no caer en confusiones o trivializaciones, Parfit sugiere que deberíamos entender esta tesis de manera análoga a como comprendemos la identidad de una nación: por periodos. “La Inglaterra Anglosajona, Medieval, Tudor” (2004a, 535).

Esta concepción de la identidad presenta, desde un punto de vista ético, diversos problemas; pero, nos diría Parfit, son problemas porque estamos partiendo de presupuestos equivocados. La cuestión es saber hasta qué punto podemos pensar la ética, o concretamente, la racionalidad práctica, sin aceptar la existencia de un ser consciente de sí mismo y que asume que su identidad es algo que permanece a través del tiempo. Para Parfit debemos cambiar nuestras ideas en torno a lo racional y lo moral pues se encuentran determinadas por la tradición sustancialista. “Afirmaré que, si cambiamos nuestra idea de la naturaleza de la identidad personal, esto puede alterar nuestras creencias tanto sobre lo que es racional como sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto” (2004a, 535). Desde el punto de vista utilitarista que defiende Parfit inspirado en Sidgwick, no hay necesidad de suponer una concepción metafísica en torno a la identidad de las personas para que podamos hacer afirmaciones racionales y éticas. Y, en efecto, según

Sidgwick “¿por qué una parte de la serie de estados conscientes debería estar más interesada en otra parte de la misma serie en vez de estarlo más por cualquier otra?” (1981, 419). Este tipo de concepción sobre la identidad personal parte de dos supuestos que a mi parecer son erróneos y que por eso no permiten plantear la relación entre identidad y ética de una manera significativa. En primer lugar, tanto Locke, como Hume, Sidgwick y Parfit, están asumiendo como válida su concepción de lo mental como una simple colección de estados psicológicos unidos por principios de continuidad causal. Esta concepción atomista de la identidad personal lleva aparejada una visión solipsista, pues el problema de la identidad personal es el problema de la identidad de la primera persona, es decir, únicamente desde la perspectiva de la primera persona cabe preguntarse si ella es la misma para sí misma dado que el criterio de identidad radica en la memoria o continuidad psicológica (cf. Cuypers, 1993, 227-228). La percepción de uno mismo es un asunto de acceso privilegiado —en primera persona— sin que haya criterios intersubjetivos que permitan su corrección o confirmación. Por eso la concepción atomista de la identidad personal que encontramos en los empiristas es una identidad *pre-social*, totalmente considerada desde un aislamiento epistémico en el que las relaciones intersubjetivas no juegan ningún papel relevante. Así, por ejemplo, puede sostener Shoemaker: “La pregunta ‘¿qué es una persona?’ debe contestarse respondiendo a ‘¿qué soy yo?’ y esta última cuestión debe abordarse haciendo preguntas como ‘¿con qué estoy familiarizado cuando sé que yo tengo un dolor de muelas (una imagen, un pensamiento)?’” (1963, 165). En segundo lugar, el problema de la identidad personal en esta tradición se reduce a la cuestión de la autoidentidad de la primera persona. Solamente lo mental, en tanto centro de

experiencias conscientes, es relevante para explicar la identidad personal, mientras que el cuerpo no posee ningún estatus diferente a los demás objetos de la percepción. Esta tesis es sumamente importante para lo que vamos a plantear enseguida con Kant, pues la consciencia de sí es algo a lo cual accedemos de manera inmediata y sin posibilidad de equivocarnos, mientras que el cuerpo, situado al mismo nivel que los objetos externos, no es un aspecto constitutivo de la identidad pues no presenta este tipo de evidencia epistémica; por eso, desde Locke hasta Parfit, la identidad personal no es una identidad corporal. “Ambas perspectivas [teoría del haz y teoría del ego] distinguen lógicamente la identidad de una persona de la identidad de un cuerpo humano [...] Los proponentes de ambas tenderán a ver la identidad de una persona como la identidad de una *mente*” (Shoemaker, 1963, 39). Y esta distinción ontológica implica otra distinción a un nivel epistémico: el conocimiento directo y el conocimiento indirecto de sí. “En el corazón de toda teoría atomista de la identidad personal yace siempre una u otra forma de *dualismo*, aunque no necesariamente de tipo cartesiano” (Cuypers, 1993, 228). Ya Bertrand Russell había indicado con precisión esta cuestión en torno al conocimiento de sí y el conocimiento de los objetos externos. Pero advertía que este saber inmediato de sí no había que confundirlo con una suerte de certeza cartesiana; acercándose a la postura de Hume, Russell afirma:

El problema de saber si tenemos un conocimiento directo de nuestra pura intimidad, como opuesta a nuestros pensamientos y sentimientos particulares, es extraordinariamente difícil, y sería precipitado resolverlo de un modo afirmativo. Cuando intentamos mirar en el interior de nosotros mismos vemos siempre algún pensamiento o algún sentimiento particular, no el “yo” que tiene el pensamiento o algún sentimiento. Sin embargo, hay algunas razones para opinar que tenemos un conocimiento directo de nuestro “yo”,

aunque sea muy difícil separar este conocimiento de otras cosas (Russell, 1973, 50).

De manera que el “yo” sería un objetivo privado que es posible conocer por medio de un conocimiento basado en la introspección. Esta es la vía problemática, ya puesta en evidencia por la tradición del empirismo, la que va a transitar la filosofía trascendental pero teniendo como objetivo no disolver la subjetividad en el juego de percepciones de lo mental mostrando que es necesario reconocer su existencia como el fundamento no sólo del conocer, sino que gracias a esta conciencia de sí es posible la razón práctica.

Así, para Kant la persona es, al igual que para Locke, un ser autoconsciente. Pero la aportación de Kant va más allá de los parámetros de la memoria que estructuran la identidad personal en Locke. Para Kant la autoconciencia no consiste únicamente en un recordar experiencias pasadas para poseer uno de los aspectos fundamentales, según la concepción lockeana, de la persona; es más bien una facultad del entendimiento, llamada también apercepción, que unifica, sintetiza, sitúa y en general condiciona todo conocimiento. Para que algo se conozca se debe tener una perspectiva, un punto de vista desde el cual se percibe y conoce. Si no hay unidad o un enfoque determinado del cual partir no es posible conocer algo, no es posible distinguir ni clasificar la diversidad, no hay composición. El ordenamiento de lo diverso es entonces la tarea de la autoconciencia que en sí misma es indivisible. “La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia” (Kant, 1994, 158). La conciencia se

encuentra enmarcada en un plano trascendental que, en tanto fundamento unificador, otorga unidad a lo dado por la experiencia; es una condición formal del conocimiento y no material. Sólo a través de la conciencia trascendental es posible percatarse de la identidad personal, representándose así como autoconciencia o conciencia de sí. En otras palabras, una persona se conoce a sí misma, se refleja como ella misma, es consciente de sí, o posee una identidad determinada en virtud del reflejo (*reflexio*) de un conjunto de elementos empíricos cualquiera que capta por las percepciones del mundo fenoménico (intuiciones del tiempo, espacio y del entendimiento). Pero más allá de esto, la autoconciencia otorga al ser racional un estatus superior al de cualquier especie animal, un estatus de persona, una entidad con dignidad. “El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho” (Kant, 2004, 25). La dignidad es un propiedad moral, no susceptible de ser intercambiada; las cosas sí pueden serlo porque tienen un valor, una persona no. Ésta se encuentra inserta en un mundo inteligible que está más allá de los medios y fines, de las causas y efectos, de los costos y beneficios. “En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad” (Kant, 1963, 92). Así, para Kant el ser racional es miembro de dos mundos. Porque posee autoconciencia y dignidad



pertenece al mundo inteligible. Este mundo inteligible es el reino de los fines y sirve como principio práctico o moral en virtud de una voluntad pura, libre y autónoma; es la certeza moral que es evidente en sí misma aunque indemostrable por leyes físicas.

Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como *puede* serlo gracias a la *libertad* de los seres racionales y como *debe* serlo en virtud de las leyes necesarias de la *moralidad*) el nombre de mundo moral. En tal sentido, éste es concebido como un mundo meramente inteligible, ya que se prescinde de todas las condiciones (fines) e incluso de todos los obstáculos que en él encuentra la moralidad (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). No es, por tanto, más que una idea, pero una idea práctica, que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esa idea. Consiguientemente, la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiriera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico y en cuanto *corpus mysticum* de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto de la libertad de los demás (Kant, 1994, 632).

Por poseer un cuerpo que lo vincula con su naturaleza animal, el ser humano pertenece también al mundo sensible que corresponde a los mecanismos de la naturaleza cuyo orden se rige bajo las leyes de la causalidad física. Es por la pertenencia a estos dos mundos que se puede actuar de dos formas: de manera autónoma o heterónoma. Si actuamos de manera autónoma lo hacemos bajo las leyes de la razón práctica: fines absolutos que se tornan evidentes gracias a las leyes morales expresadas por los imperativos categóricos. Si procedemos heterónomamente nos guiamos causalmente

conforme a las leyes de la naturaleza: causas-efectos, medios-fines. Lo heterónimo proviene de la razón teórica, y se expresa por los imperativos hipotéticos. Es lo físico, el conocimiento de lo que *es* y no de lo que *debe ser*, y se fundamenta en el imperativo hipotético-problemático y asertórico: las acciones son medios para llegar a fines que nos imponen nuestros intereses y tendencias. La voluntad humana en su naturaleza bruta, es imperfecta e inmoral, por ser causal, es una fuerza real de acciones y reacciones que se encuentra totalmente determinada, pues responde a los más primitivos instintos, a las necesidades básicas de una especie animal: tengo hambre, como; tengo sueño, duermo; tengo sed, bebo; tengo comezón, me rasco; tengo frío, me cobijo, etc. Estas necesidades son satisfechas por medios. Tienen un costo y un beneficio. En esta esfera no puede haber voluntad moral porque no hay posibilidad de libre determinación y autonomía. Si la naturaleza, por ser causal es amoral, y el hombre como parte de ella actuando de acuerdo a sus instintos, también es amoral, la autoconciencia también lo torna amoral. Es decir, el hombre es inmoral tanto por su naturaleza biológica (por su pertenencia al reino de la naturaleza), como por ser autoconsciente (por ser miembro del reino de los fines), ya que en la autoconciencia se origina el mal. La autoconciencia dignifica, pero también engendra un tipo de arrogancia, el llamado interés práctico, lo amoral. “Desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo yo, saca a relucir su querido yo allí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente; si no de un modo patente (pues entonces le hace frente el egoísmo de los demás), al menos encubierto bajo una aparente negación de sí propio y una pretendida modestia, para hacerse valer de preferencia con tanto mayor seguridad en el juicio ajeno. El egoísmo puede encerrar tres clases de arrogancias: las del entendimiento, las del gusto y las

del interés práctico, esto es, puede ser lógico, estético o práctico” (Kant, 2004, 27). El egoísmo práctico, lo malo, lo amoral, es un interés consciente y encauzado, cuya finalidad es la felicidad propia. El egoísta moral dirige sus acciones para conseguir ventajas sin considerar a los otros como personas, sino como medios para su provecho. No tiene una causa libre, no existe una causa que no sea a su vez un efecto; toda acción es un medio para llegar a un fin.

Finalmente, el *egoísta moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad. Pues como cada hombre se hace un concepto distinto de lo que considera como felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener una piedra de toque del verdadero concepto del deber, la cual ha de ser un principio de validez universal. Todos los eudemonistas son, por ende, egoístas prácticos (Kant, 2004, 28-29).

Contrariamente a lo que postula el imperativo categórico, para el egoísta moral todo y toda persona constituye un medio para alcanzar un fin precisamente egoísta, interesado, como se da en el plano de la naturaleza, en la que todo es causa y efecto, medio y fin, costo y beneficio. Toda persona se reduce a útiles, a medios para su ventaja; pretender la felicidad usando a las personas como medios es inmoral. El egoísmo práctico choca con la libre determinación que proporciona la autonomía de la voluntad pura que se manifiesta en la libertad. Sólo en el ámbito de la certeza moral que se fundamenta en el imperativo categórico, fines absolutos, hay libertad porque hay libre determinación. De ahí la necesidad de Kant de mostrar que el ámbito de lo ético tenga que sustraerse al de lo calculable, es decir, al criterio

del egoísmo como máxima de acción. La naturaleza de la autoconciencia sería, el límite que una racionalidad práctica no puede traspasar. La posesión de racionalidad ya impide que se considere a alguna cosa como medio, esto es, como simple objeto, y tenga el estatuto de persona. Persona es un ser racional que posee, por ello mismo, un valor intrínseco. “Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio, los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho” (Kant, 1963, 83).

## § 2. Libertad y moralidad: las condiciones del acto ético

Libertad significa para Kant el poder de sustraerse del ámbito de la causalidad natural, es decir, poder afirmar independencia con respecto a las leyes que rigen la naturaleza. Esta libertad o independencia sólo es posible ignorando tanto el interés práctico o egoísmo moral, como relegando nuestras necesidades básicas a un segundo plano, anteponiendo el imperativo categórico como fundamento de la racionalidad práctica, esto es, viendo tanto a los demás como a mí misma, como fines en sí y no como medios para la propia felicidad. No cosificándome ni cosificando al otro alcanzo el ámbito de lo ético. “Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse)

es la libertad. Con la idea de la libertad hállese, empero, inseparablemente unido el concepto de *autonomía*, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres *racionales*, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos” (Kant, 1963, 121). Para Kant una prueba evidente de que somos libres —a diferencia de los animales— es que nosotros podemos dar cuenta precisamente de la lógica causal que la naturaleza impone porque la razón es independiente de la naturaleza. El ser humano trasciende los límites de la naturaleza porque se percata de su estructura organizativa, cuando los animales sólo se encuentran inmiscuidos en ella. Si un león devora a un venado no se va a poner a pensar si este último tiene hijos, o si le duelen sus mordidas, o si alguien lo va a extrañar, o si tiene sentimientos, o si no le gustaría que a él le hicieran lo mismo (no reflexiona sobre las posibles consecuencias de sus acciones). Lo único que hace es atacar para saciar su hambre. El venado sólo es un medio para alcanzar un fin; es una causa que producirá un efecto (saciedad). El león relaciona saciedad con venado, hidratación con agua, celo con hembras, pero no interpreta que la lógica por la que se guía está determinada por una causa y un efecto, no se percata de la lógica en la que se encuentra actuando y que su actuar está ya determinado, y que por ello es esclavo de sus instintos, y que sus actos tienen un cauce valorativo que trasciende los límites de la naturaleza al cual no tiene acceso. Es por esto que para Kant la libertad, junto con la autonomía, se encuentran en un plano inmaterial, en un mundo inteligible que es un postulado de la razón pura. Somos libres porque nuestros actos no están totalmente determinados por nuestros instintos básicos, y aunque pudiéramos actuar de acuerdo a ellos, inmoralmente, lo que nos distingue de los animales es que

nos percatamos de ello y tenemos la opción y la decisión, la libertad de seguirlos o no, y por ello no somos seres determinados. Si actuamos libremente nos guiamos por los principios únicos de la razón objetiva: fines absolutos, y de esta manera somos autónomos y morales.

La naturaleza sensible de los seres racionales en general es la existencia de éstos sometidos bajo leyes empíricamente condicionadas, por lo tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de estos mismos seres es su existencia según leyes que son independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la *autonomía* de la razón pura. Y como las leyes según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento son prácticas, la naturaleza suprasensible, en cuanto podemos formar un concepto de ella, no es más que una *naturaleza sometida a la autonomía de la razón pura práctica*. Pero la ley de esta autonomía es la ley moral, la cual es, por lo tanto, la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo del entendimiento puro, cuya copia debe existir en el mundo sensible, pero al mismo tiempo sin romper las leyes de éste (Kant, 2001, 42).

Así pues, se podría interpretar que somos autónomos y heterónomos, pero, ¿al mismo tiempo? ¿Unas veces autónomos y otras veces más heterónomos? “Por todo lo cual, un ser racional debe considerarse a sí mismo como *inteligencia* (esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible; por tanto, tiene dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo y conocer leyes del uso de sus fuerzas y, por consiguiente, de todas sus acciones: el *primero*, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (*heteronomía*), y el *segundo*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón” (Kant, 1963, 120). Actuar moralmente es hacerlo bajo los preceptos que uno

mismo se impone por los principios de la razón pura práctica, y sólo así se ejerce la autonomía. Sin embargo, esta interpretación puede resultar más que problemática, pues “si nos limitamos a esta simplificada exposición de la teoría del agente racional autónomo en la obra de Kant, podemos llegar a la conflictiva conclusión de que, si la autonomía es aquella facultad que poseemos solo cuando nos guiamos racionalmente conforme a principios morales, entonces todas las veces en que nos dejamos guiar en alguna medida por impulsos o sentimientos habríamos dejado atrás nuestra capacidad de autonomía, y dado que es esta última la que genera obligación moral, deberemos concluir que cuando actuamos de tal modo —de manera no autónoma— no estamos obligados moralmente ni somos responsables por tales acciones” (Álvarez, 2002, 234). Para disolver esta explicación simplista de la ética kantiana, Silvina Álvarez señala que si bien la autonomía refiere aquí actos externos a la voluntad humana (causal), no debemos perder de vista que la razón, como la capacidad de los seres racionales para hacer deducciones e inferencias para localizar los puntos de conflicto frente a una situación dada y evaluar el carácter de verdad o falsedad de una premisa, evita la toma de decisiones arbitrarias, la sumisión a una voluntad ajena y el condicionamiento fuerte proveniente del contexto o circunstancia que rodean a la persona. Sin embargo, parece que la voluntad pura no es suficiente para actuar ignorando nuestros impulsos instintivos o circunstanciales, o ajenos a nuestra voluntad, porque ciertamente nos dirigimos en la mayoría de veces por ellos. En estas situaciones ¿somos o no autónomos y, por ende, responsables? Álvarez propone que “las acciones basadas en motivaciones o incentivos ajenos a la razón no restan autonomía al obrar del agente siempre y cuando cumplan el requisito de universalidad impuesto por el imperativo categórico” (Álvarez,

2002, 238). Esto sugiere algo así como que la razón pura subordina a la razón teórica (causa-efecto), la direcciona, es decir, los seres racionales tenemos una razón pura como propiedad inherente que nos muestra los fines absolutos o universales que trascienden el plano físico-causal (razón teórica). Así, la causalidad se encuentra inmersa y dirigida por la razón pura o autonomía. Es por esto que podemos sustraernos o no de nuestros instintos básicos y no perdemos la autonomía en ciertos momentos. “Una acción *x* puede responder a mecanismos cuasi-instintivos o ser fruto de un impulso, o puede tratarse de una acción que llevamos a cabo ‘mecánicamente’ y reunir sin embargo las condiciones del obrar autónomo, pudiendo ser reconstruida conforme a las premisas de racionalidad e independencia. En tal sentido nos encontraríamos frente a un obrar no ya *no seriamente irracional*, sino frente a una acción espontánea [...] que satisface las condiciones de racionalidad, en tanto se adecua a las máximas que incorporan incentivos. De tal modo puede justificarse como autónoma una acción que en apariencia solo es producto de un impulso o intuición (Álvarez, 2002, 239). Es casi imposible actuar de manera seriamente racional. El rascarse una parte del cuerpo, el acomodarse los anteojos, el hacer guiños o movimientos corporales simples, como caminar, darle un sorbo a mi café o sentarme de mil formas en el sofá, son sucesos que no requieren la mínima meditación. Y estos movimientos pueden entrar dentro de una máxima de acción sin obstaculizarla ni restarle autonomía al agente moral. Pero lo verdaderamente relevante de la autonomía es su valor intrínseco que está más allá de los actos que nos puedan asegurar el camino correcto hacia la voluntad pura o a las máximas de acción. El ejercicio de nuestra libertad para configurarnos a sabiendas de nuestra naturaleza causal, de nuestras debilidades, y además de lo que



debemos hacer al margen de éstas, es lo meritorio de la autonomía. Porque somos autoconscientes, conscientes de nuestro yo, tanto de nuestra naturaleza causal como de nuestro deber, es decir, porque nos pensamos a nosotros mismos como agentes morales inmersos en un mundo físico-causal determinado pero proclive a ser encauzado por nosotros mismos, por nuestra voluntad que es un fundamento objetivo e inteligible, evidente en sí mismo, es que somos personas, y seres dignos, o al menos eso cree Kant.

La noción kantiana de autonomía es fundamental para comprender una visión no reduccionista de la identidad personal. En primera instancia, porque trae a colación el concepto sustantivo de autoconciencia. Sin la unidad sintética del yo, no es posible hacer responsable a ese yo de actos “buenos” o “malos”, y sin esa responsabilidad no sólo no hay actos “buenos” o “malos”, sino que tampoco hay personas, sólo animales o sujetos sin derechos ni obligaciones. La autonomía es el fundamento de toda teoría moral. Y sin la idea de moralidad seríamos como animales o simples autómatas. “La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant, 1963, 94). Kant da por hecho que las concepciones morales sobre el bien y el mal cambian en cada época, lugar y contexto, pero lo que prevalece por sobre todo, en todo tiempo y lugar, para él, es la voluntad pura enmarcada en el reino de los fines. Para Kant no hay actos buenos o malos, u hombres buenos o malos, sino voluntades puras o impuras. Incluso advierte que no es posible tener acceso al mundo inteligible o reino de los fines, pues se trata de un ideal y los ideales son irrealizables. Sin embargo, está en la naturaleza de ser humano aspirar a lo perfecto.

La cuestión es aquí si el hombre es por naturaleza *bueno*, o por naturaleza *malo*, o por naturaleza igualmente sensible para lo uno y lo

otro, según que caiga en estas o aquellas manos educadoras (*cereus invitium flecti*, etc.). En este último caso no tendría la *especie* misma ningún carácter. Pero este caso se contradice a sí mismo, pues un ser provisto con una facultad de la razón práctica y conciencia de su libre albedrío (una persona) viese dentro de esta conciencia, e incluso en medio de las más oscuras representaciones, sometido a una ley del deber y a experimentar el sentimiento (que entonces se dice el sentimiento moral) de que es justo o injusto lo que *le* pasa o pasa *a los demás* por obra suya. Éste es el carácter *inteligible* de la humanidad en general y, por consiguiente, es el hombre, por su fondo innato (por naturaleza), *bueno*. Pero como la experiencia revela también que hay en él una propensión a apetecer activamente lo ilícito, aun cuando sabe que es ilícito, esto es, al *mal*, la que se excita tan inevitablemente y tan pronto como el hombre empieza a hacer uso de su libertad, y, por ende, puede considerarse como innata, debe juzgarse al hombre, en cuanto a su carácter *sensible*, como (por naturaleza) malo, sin que haya contradicción cuando se habla del *carácter de la especie*; porque puede admitirse que su destino natural consiste en el progreso continuo hacia lo mejor (Kant, 2004, 270).

De acuerdo con Álvarez “el deontologismo kantiano lleva consigo la idea de que la persona es anterior a sus fines y los derechos son anteriores a cualquier idea del bien” (2002, 238). La autonomía como capacidad de elección sobrepasa los límites de las acciones en concreto buenas o malas y hace posible una libre determinación, y en esto radica su importancia. Es desde la óptica de la autonomía de la voluntad que se accede al ámbito de la moralidad. La tensión entre este ámbito y el de la naturaleza no queda jamás resuelto en la filosofía práctica de Kant; de hecho constituye uno de los aspectos más cuestionables de su ética, como veremos en el capítulo siguiente cuando abordemos la crítica de Hegel. Pero desde ahora hay que tener presente que esta escisión en la naturaleza humana que introduce Kant se debe a los presupuestos dualistas que acepta de la ontología cartesiana sobre la mente. El dualismo sustancial de Descartes adquiere aquí otra connotación

pero mantiene su lugar como estructura explicativa de lo humano. Esta explicación dualista de la naturaleza humana deja sin dar razón del origen, génesis y sentido de la identidad personal y, por otro lado, mantiene intactos sus presupuestos solipsistas. Así, puede afirmar Kant:

La analítica muestra que la razón pura puede ser práctica, i. e., puede determinarse por sí misma, independientemente de todo elemento empírico de la voluntad, y lo muestra, a decir verdad, por un hecho en el cual la razón pura se revela en nosotros siendo realmente práctica, a saber, la autonomía en el principio moral mediante el cual determina la voluntad a la acción. Al mismo tiempo, la analítica muestra que este hecho está conectado inseparablemente con la conciencia de la libertad de la voluntad, e incluso es idéntico con ella, por lo cual la voluntad de un ser racional que, como perteneciente al mundo sensible se reconoce sujeto necesariamente, como las demás causas eficientes, a las leyes de la causalidad, en cambio tiene al mismo tiempo, por otra parte, en lo práctico, es decir como ser en sí, conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas, ciertamente no conforme a una intuición particular de sí mismo, sino según ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo sensible; en efecto, ya ha sido suficientemente demostrado en otro lugar que la libertad, si nos es atribuida, nos transporta a un orden inteligible de las cosas (Kant, 2001, 41).

La autonomía como la capacidad de libre determinación responde a un carácter normativo y universal, ya que se enmarca en el principio moral que pertenece al reino de los fines o mundo inteligible. Este hecho nos hace ser libres. La libertad consiste en imponernos nuestras propias leyes por los dictados de la razón pura fundamentados en el imperativo categórico que maximiza el fin en sí mismo. Pero ¿qué es el fin en sí mismo? Es todo ser racional, autoconsciente en su papel de legislador universal, digno, y por lo tanto persona. El planteamiento kantiano es claro: somos personas porque

poseemos autoconciencia, y ésta sólo es posible en seres racionales que actúan según representaciones de sí mismos que no se hallan constreñidos por principios de naturaleza fisiológica (instintos, deseos, inclinaciones, etc.) Y sólo seres no condicionados por su naturaleza animal pueden ser libres y autónomos. ¿Cuál es el problema de este argumento? Pues que, al igual que el de Locke sobre la memoria como condición de la identidad personal, este argumento es, aparentemente, *circular*. Pues la autonomía y la libertad sólo se predicán de seres racionales y autoconscientes, pero para poder poseer éstas últimas características se debe ser autónomo y libre. Este problema lo ha denominado José Luis Bermúdez atinadamente “la paradoja de la autoconciencia” (Bermúdez, 2000, 1-25). Lo que esta paradoja señala es que la explicación de la identidad personal desde el marco explicativo de una metafísica atomista o una de la sustancia acaba por llevar a callejos sin salida tanto a un nivel epistémico como normativo.

Pero continuemos con el argumento kantiano. La facultad legislativa de la persona implica su autodeterminación. Ésta consiste en la capacidad de imponernos normas de acción para aplicar dentro de las circunstancias normales y contingentes de la vida. Hay dos caminos para conducirme: el del *deber* o el de mi conveniencia. No todo lo que debo hacer me conviene, y no todo lo que me conviene debo hacer en pro del deber por el deber mismo. Pero ¿cómo sé qué es lo que debo hacer si claramente puedo ver lo que me conviene? Según Kant es inteligible, claro, inequívoco o evidente en sí mismo el *deber*. Hasta los más tontos lo saben. “Los límites de la moralidad y del amor propio están señalados con tanta claridad y precisión que hasta el ojo más vulgar no puede dejar de distinguir si algo pertenece a lo uno o a lo otro” (Kant, 2001, 35). ¿Realmente es claro lo que debo hacer? Si para Kant hacer lo

que me conviene equivale a un acto egoísta y por lo tanto inmoral, entonces para actuar bien debo abstenerme de pensar en mi conveniencia, debo renunciar a actuar conforme a mis intereses sin ponerme a mí misma como único fin. De acuerdo con el imperativo categórico: “obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal”; así nos comprometemos a evadir nuestros intereses personales y a anteponer el peso que implica la generalización de una norma en cualquier circunstancia y para cualquier persona incluyéndome a mí. ¿Ciertamente podemos actuar bajo este imperativo? Si la máxima de mi acción es no mentir, dando por hecho que no mentir es no mentir bajo ninguna circunstancia, y a ninguna persona, ¿es factible no hacerlo aunque en ello vaya mi vida o la de alguien más? Si mi máxima de acción es no matar, dando por hecho que no debo matar a ninguna persona bajo ninguna circunstancia, ¿es factible no hacerlo aunque sea necesario para el bien común (en el caso de la pena de muerte), o aunque ello implique mi propia vida o la de un ser querido? O si la máxima de acción de un afgano es: lapidarás a toda mujer adúltera, seguramente para la mayoría de sus compatriotas esto es válido, aunque para la moral occidental sea una barbaridad ¿Cómo entonces puedo efectivamente saber qué debo hacer y qué no? Este tipo de objeciones la levantará Hegel acusando precisamente de *vaciedad* normativa a la ética kantiana, pues no toma en cuenta que toda conciencia moral se forma a partir de hallarse inserta en una tradición cultural que le otorga identidad y sentido moral. Los ideales morales se muestran relativos, ya que no están en los actos sino en las voluntades diversas y contingentes, esto ya lo había previsto Kant quien intentó un giro más viable a su imperativo al introducir la noción de la voluntad pura como un ente perenne (no metafísico) representado por el fin en sí mismo: “obra de

tal manera que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como un medio”, es decir, no te cosifiques ni cosifiques a ninguna otra persona, o no utilices a nadie como un medio para tu conveniencia, ni a ti mismo para conveniencia de otro.

Éstos [las personas] no son, pues, meros fines subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros*, sino que son *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios, porque sin esto no hubiera posibilidad de hallar en parte alguna nada *con valor absoluto*; mas si todo valor fuere condicionado y, por tanto, contingente, no podría encontrarse para la razón ningún principio práctico supremo (Kant, 1963,82-84).

### § 3. Autonomía y heteronomía La reformulación kantiana de la racionalidad práctica

¿Se puede actuar de manera autónoma excluyendo toda heteronomía? Creo que no. Si precisamente estamos inmersos necesariamente en una lógica que es causal, de la cual no podemos dar explicación, aunque sepamos muy bien dirigirnos bajo la misma, no se puede prescindir de los otros como medios, como causas para consecuentes efectos que nos benefician personalmente. El “ama al otro como a ti mismo” representa un ideal moral, pero ¿puede llevarse a la práctica? Si yo amo a cualquier otro como a mí misma entonces debo trabajar para el otro, alimentarlo, vestirlo, cuidarlo, independientemente de que el otro lo merezca o me use como medio para su beneficio. Pero yo, al hacerlo, al mismo tiempo me convierto en medio para su provecho y entonces ya estoy actuando mal porque ya me estoy cosificando. “Mas el hombre no es

una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como *simple medio*; debe ser considerado, en todas las acciones, como fin en sí” (Kant, 1963,85). El dar desinteresado es dar algo sin esperar a cambio un provecho. ¿Es posible esto? Si yo doy una limosna a una viejecita en la calle, obviamente no espero retribución de ella, no espero que me retribuya esto posteriormente, no espero que me lo agradezca, no espero que me aprecie ni cualquier otra cosa. ¿Por qué entonces le doy esa limosna? ¿Es porque soy una buena persona? Al ver a esa viejecita en la calle, hambrienta, descalza, macilenta, harapienta y con cataratas, ¿qué veo? Veo su miseria. Su miseria me hace sentir mal. ¿Por qué? Porque yo tengo las ventajas que ella no tiene, tengo el alimento, el calzado, la ropa, y la salud que ella no tiene. Ese sentirme mal, esa empatía, ese ponerme en los zapatos del otro (la llamada alteridad) podría corresponder a la noción de justicia y equidad que por otro lado resulta inexplicable, y de la cual surge una paradoja que a continuación explicaré. Pero también al darle esos diez pesos, en primer lugar es una cantidad que no hace la diferencia para mí, no me afecta. ¿Qué realmente pienso cuando le doy los diez pesos? ¡Pobre mujer! Y para no sentirme tan mal le doy esa moneda. Entonces lo estoy haciendo por mí. La estoy usando como un medio para no sentirme mal yo. En segundo lugar puedo pensar, y ya yendo a un extremo: diez pesos no la van a sacar de su miseria, tal vez le servirán para medio kilo de tortillas y unos frijoles y para que no muera por el momento de hambre, aunque finalmente lo que hago es prolongar su sufrimiento. O dejo que muera de hambre y no le doy nada, o la adopto. Si dejo que muera de hambre y no le doy nada aunque pueda salvar su vida entonces la estoy poniendo de medio para que yo pueda tener más comodidades, pues con esos diez pesos me compro un jugo de naranja. Al no darle esos diez pesos, entonces la estoy

poniendo de medio para comprar mi jugo de naranja, y estoy actuando inmoralmente. Pero si la adopto me vuelvo altruista y un medio para que ella tenga una calidad de vida mejor aunque yo no pueda darme la calidad de vida que me daba por ayudarla a ella. Entonces la antepongo a mi comodidad. En lugar de comer pescado, empiezo a comer huevo y frijoles. ¿Es justo para mí? Evidentemente a alguien tengo que poner de medio, a ella o a mí. ¿Que ella viva mejor o que yo viva mejor? O bien ¿que ella viva y que yo viva peor? ¿Por qué debo suponer que su vida vale más que la mía o viceversa? Al ayudarla de esta altruista manera me responsabilizo de su desgracia. ¿Quién actúa así? ¿Quién anda por ahí adoptando viejecitas sin hogar? La adopción por lo regular es un medio para la integración de una familia convencional. Pero ¿quién realmente lo hará por ayudar, por poner a un bebé huérfano, o a una viejecita como fin en sí mismo? Quien lo hace muy probablemente es un filántropo, y no entra en de los parámetros de lo común, y por lo común los altruistas encuentran cierto goce en sus acciones, es decir, usan a otras personas como medios “ayudándolas” para sentirse bien con ellos mismos: al ayudarlas se ayudan. ¿Existe realmente el amor incondicional o solamente hay necesidades que hay que suplir y las confundimos con amor o benevolencia? Esto nos llevaría a otras cuestiones importantes: ¿no existen los actos buenos?, ¿todas nuestras acciones son heterónomas?, o bien, ¿la autonomía es una ilusión?, y ¿cuáles serían las consecuencias de esto? Por otro lado, González Marín elabora un interesante argumento que juzga como “pragmático”, pues se fundamenta en el modo en que atribuimos autonomía a los otros desde la nuestra propia, de manera que tropezamos con circularidad o con su simple anulación. Este argumento se basa en el caso de Baby Doe. “Una pareja tuvo un hijo con síndrome de Down, y con un problema físico adicional que le



impedía ingerir alimentos. Los padres no deseaban criar a un ser con deficiencias graves, y los tribunales aceptaron su alegación, de modo que se decidió no realizar la intervención quirúrgica necesaria ni alimentar artificialmente al recién nacido y se le dejó morir” (González Marín, 2004, 211). De este discutido caso González Marín reconstruye lo que los padres de Baby Doe hubieron de argumentar ante el tribunal en términos de autonomía. Se suele atribuir autonomía a otro, mediante la idea de alteridad o lo que comúnmente se llama el “ponerse en los zapatos del otro”. Así, creo saber las necesidades y consideraciones del otro suponiendo que son las mismas que las mías porque considero al otro como mi semejante. Yo, madre de Baby Doe, desde mi perspectiva, considero que alguien con deficiencias físicas severas no querría vivir, o no le convendría vivir, y mi hijo tiene deficiencias físicas severas, o en otras palabras, si yo tuviese síndrome de Down no quisiera vivir, o no me convendría vivir. Entonces considero legítimo no prolongar la vida de mi hijo porque tiene síndrome de Down. La paradoja es la siguiente: al tomar esta decisión supongo las necesidades y consideraciones de Baby Doe desde mi perspectiva. Pero yo soy una persona autónoma y Baby Doe no, entonces, ¿cómo puedo saber cuáles son sus necesidades? Y, por otro lado, si lo pretendo pensar como mi semejante atribuyéndole una supuesta autonomía, o pienso que si él pudiera decidir tomaría la misma decisión que yo (como persona razonable), entonces automáticamente se vuelve ilegítimo decidir por él, ya que lo supongo como una persona autónoma capaz de decidir. Si admitimos la legitimidad de este argumento apelando a la autonomía como juicio determinante, entonces tenemos serios problemas. En primer lugar corremos el riesgo de caer en un utilitarismo desmedido: puesto que el resultado del caso Baby Doe fue su muerte “legítima”, ya sea porque no podía

decidir, o porque pudiendo hacerlo elegiría su muerte, entonces de todo ser humano que no pueda decidir (bebés humanos con o sin síndrome de Down, sanos o enfermos, ancianos con alzheimer, autistas, etc.) podríamos dejarlo morir en mor de una elección “razonable”. Baby Doe tenía síndrome de Down, y una deficiencia operable. No era autónomo no sólo porque tenía síndrome de Down, sino porque todo bebé recién nacido no puede decidir, no tiene autonomía. Se tomó en cuenta para la decisión de dejarlo morir, la mala calidad de vida que tendría en una vida futura por tener síndrome de Down. Dado este paradigma de elección podemos exterminar (o dejar morir de hambre) a todos los bebés humanos huérfanos y pobres, enfermos o con defectos físicos, y en general a todo humano no autónomo, de manera legítima apelando a la mala calidad, que nosotros consideramos que tendrían en una vida futura dada su situación, o a las desventajas que acarrearían sus impedimentos físicos, sociales, o no convencionales, además del costo que el Estado ahorraría para su sustento, y sería un costo irrazonable porque finalmente estos bebés al crecer serían individuos imposibilitados e infelices. Si la moralidad se da en un plano intersubjetivo, al considerar al otro como sujeto autónomo (ya sea en términos kantianos, o como sujeto de derechos y obligaciones), como bien señala González Marín, tal parece que la única forma de atribuirle autonomía es traerlo a mi terreno exclusivamente, y en la medida en que no casa con mis particularidades, excluirlo. Desde esta perspectiva, la autonomía muestra una cara ilusoria que disfraza la conveniencia del más fuerte o del mejor adaptado. Bajo esta lógica se tendría que admitir que la autonomía no existe o que es una ilusión, cuya única función es disfrazar el carácter arbitrario o emotivo de las personas, lo que conviene hacer y no lo que se *debe* hacer; en palabras de Kant: “la máxima del amor a sí mismo

(prudencia) solamente *aconseja*, la ley moral *manda*. Pero hay una gran diferencia entre aquello que se nos *aconseja* y aquello a lo que estamos *obligados*” (Kant, 2001, 35-36). Lo que se *debe* hacer según Kant “es apelar a criterios de validez que cada agente racional debe someter a su propio juicio. Por el contrario, tratar a alguien como un medio es intentar hacer de él o de ella un instrumento para mis propósitos aduciendo cualquier influencia o consideración que resulte de hecho eficaz en esta o aquella ocasión. Las generalizaciones de la sociología y la psicología de la persuasión son lo que necesitare para conducirme, no las reglas de la racionalidad normativa” (MacIntyre, 1987, 41).

Si yo, siendo madre de Baby Doe, lo considero como sujeto no autónomo, o no semejante a mí, entonces no es inmoral ponerlo como medio para que mi vida se facilite al ahorrarme los cuidados que requiere. Pero si trato a Baby Doe como persona, apelando al “si pudiera decidir, decidiría lo mismo que yo”, entonces al ponerlo como medio para facilitar mi vida, entonces estoy actuando inmoralmente. En términos kantianos, maximizar como norma de actuación el dejar morir a todo ser no autónomo, o sólo cuando su situación desventajosa lo amerite podría significar repercusiones a gran escala. Se trata del problema, ya indicado por Parfit, del paternalismo en la teoría moral. “Somos paternalistas cuando hacemos que alguien actúe a favor de sus intereses. Proporciona cierta justificación para el paternalismo, cuando implica coacción o la violación de la autonomía de alguien, el que evitemos que esta persona actúe irracionalmente” (Parfit, 2004a, 559). El paternalismo sería una consecuencia obvia de aceptar los presupuestos ontológicos de la teoría empirista de la identidad personal: “No pensamos tener el derecho general de evitar que la gente actúe *irracionalmente*. Pero

pensamos tener el derecho general de evitar que la gente actúe *incorrectamente* [...] La autonomía no incluye el derecho a imponerse a sí mismo, por ninguna razón válida, un gran daño. Debemos evitar que nadie haga de su yo futuro lo que sería incorrecto hacer a otras personas” (2004a, 560). Lo importante del argumento de Parfit es que si dejamos de considerar la identidad personal desde el punto de vista del no reduccionismo (o teoría del ego), podríamos tener un campo de deliberación moral más amplio y seguro en situaciones problemáticas como la señalada por González Marín sobre Baby Doe, pues para una concepción no reduccionista Baby Doe era ya una persona desde el momento mismo de su concepción y toda acción encaminada a quitarle la vida sería un crimen; pero desde la concepción reduccionista la persona, el feto y el bebé humano son cosas distintas. “Dadas las condiciones adecuadas, una bellota se convierte lentamente en una encina. Esta transición lleva tiempo, y es una cuestión de grado. No hay una línea divisoria nítida. Deberíamos decir lo mismo de las personas y los seres humanos. Entonces podremos plausiblemente adoptar una perspectiva diferente sobre la moralidad del aborto” (2004a, 561). Es problema central de este tipo de situaciones que involucran valoraciones sobre el sentido de la vida humana en que, según Parfit, no tienen presente eso que ya hace siglos nos enseñó Locke: no debemos confundir a las personas con los seres humanos. “La mayoría de nosotros no distingue entre personas y seres humanos. Pero algunos, siguiendo a Locke, sí que los distinguen. Éstos afirman típicamente que un ser humano llega a ser una persona sólo cuando se hace autoconsciente. Un feto se convierte en ser humano antes del final del embarazo. Pero un niño recién nacido no es autoconsciente. Si hacemos esta distinción, podemos llegar a pensar que, mientras que es malo matar a un ser

humano, es peor matar a una persona” (2004a, 562). Este tipo de razonamiento práctico ya nos sugiere el marco conceptual desde el cual está planteando Parfit su crítica a la ética inspirada en el no reduccionismo: el utilitarismo en la versión de Henry Sidgwick

Según la versión estándar, el utilitarismo aspira a la mayor suma neta de beneficios y menos cargas sin importar la distribución; esta formulación intenta reflejar la clásica definición de John Stuart Mill: “El credo que acepta como fundamento de la moral la Utilidad, o el Principio de la mayor Felicidad, mantiene que las acciones de las personas son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad” (1984, 45-46). El utilitarismo pasa por alto los límites entre las vidas individuales, es decir, da igual significado a la vida de un individuo que al conjunto de vidas en general. Aquí cabe la metáfora de John Rawls sobre el “velo de la ignorancia” o del observador imparcial, quien se identifica con todas las personas afectadas pero ignora la afección de personas *diferentes*, por lo que no integra una justa distribución. Parfit rechaza este tipo de utilitarismo de toque kantiano, pues según él, se socava a sí mismo, ya que juzga a la humanidad como un superorganismo, lo cual evidentemente es falso (cf. Parfit, 2004a, 577). R. M. Hare realiza un interesante análisis sobre la posibilidad de un Kant utilitarista (¡paradójicamente!), más específicamente utilitarista de la voluntad racional, donde advierte precisamente eso. El imperativo categórico “actúa de tal forma que siempre trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, nunca solamente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin”, da pauta para ignorar a las minorías y pasar por encima de ellas, porque al tratar los intereses de los demás como los míos propios, estoy considerando los

intereses de mis semejantes desde mi perspectiva, pretendiendo que son los mismos intereses que los míos, sin tomar en cuenta si en realidad lo son, ya que hay diferencias, y yo sólo represento una persona entre tantas. Mis necesidades pueden ser distintas a las necesidades de otro, y si maximizo respecto a lo que considero mis necesidades (como siendo las necesidades de todos), entonces excluyo las necesidades del otro, que podría tener distintas necesidades que las mías. “Porque si hago que los fines de los otros sean también mis fines, entonces, cuando tenga que hacer de juez en sus disputas, los trataré del mismo modo que trataría mis propios fines. Al hacer eso no dejo de diferenciar entre distintas personas, sino que, tal como exige la justicia, otorgo igual peso a sus intereses y a mis intereses iguales (los fines que ellos y yo perseguimos con la misma resolución), del mismo modo que otorgo igual peso a mis propios intereses iguales. De tal forma que si fuera cierto que la objeción socava el utilitarismo, también socavaría a Kant” (Hare, 1999, 168).

Me atrevo a afirmar que esto suena a una especie de “justicia injusta”: la exclusión es patente. Sin embargo, como hemos visto, Kant da por hecho que la razón es una y la misma en cada uno de los seres autónomos y racionales. Cada ser racional tiene inscrita la ley moral que es única y se sintetiza en el fin en sí mismo, o como Hare afirma: “de esta forma Kant se asegura de que las moralidades de todos los seres racionales serán consistentes entre sí. Como cada uno de ellos está constreñido por la forma universal de la legislación, los legisladores del Reino de los Fines legislarán unánimemente” (1999, 174). Pero nuevamente caemos en el patrón del “superorganismo” ya aludido por Parfit. La cuestión que emerge al respecto sería: si todos poseemos el mismo ideal moral, que es el fin en sí mismo, ¿por qué hay discrepancias tan radicales y

evidentes sobre la idea de justicia? Intentar responder a esto por el momento es tan aventurado como pretencioso. Otra contrariedad en la que Hare repara, se encuentra en la *Doctrina de la virtud* y manifiesta claramente una cierta tensión utilitarista-antiutilitarista. Aquí Kant señala los deberes de uno mismo y los deberes para con los otros: “*mi propio fin*, que también es mi deber” es “*mi propia perfección*”; y “*el fin de los otros*, cuya promoción es también mi deber” es “*la felicidad de los otros*”. Apelando a la idea de perfección de Kant, Hare explica: “Dicho de otro modo, la perfección moral de una buena voluntad es una perfección de forma, y esa forma es la forma del amor práctico, que es utilitarista, en tanto que persigue promover los fines de todos imparcialmente” (1999, 173). El carácter universal del kantismo, en tanto imparcial, y su idea de perfección pretenden no ser utilitaristas por colocar a toda persona, como fin en sí mismo. Para yo ser fin en mi misma tengo como deber forjar mi propia perfección, que para Kant es una perfección moral, y consiste en la obtención de virtud. Mi virtud sería promover mi deber que radica en procurar la felicidad de los otros. Pero para Hare esto es utilitarismo: “Porque un utilitarista también puede prescribir que deberíamos hacer lo que conduzca a la satisfacción de las preferencias racionales o voluntades de fines, fines respecto a los cuales la felicidad es la suma” (1999, 167). La perfección para Kant, se resume en la felicidad de todos. Esto muestra una circularidad puesto que si el utilitarismo no considera como fines a las personas, sino como medios para alcanzar la felicidad o la mayor suma neta de beneficios menos cargas, aunque para Kant las personas sean fines en sí mismas, finalmente ambas posturas dan el mismo resultado, su culminación es la felicidad de todos, otro punto en el que coinciden Kant y el utilitarismo,

que en otras palabras sería la universalidad e imparcialidad, excluyendo el seguimiento de los deseos egoístas.

Pero Kant juzga a la felicidad como inmoral, porque corresponde a la satisfacción de las inclinaciones, por lo que no puede tomarse como principio universal. Toda doctrina eudemonista es determinismo (y relativismo), y Kant rechaza todo determinismo. “El principio de la felicidad puede, ciertamente, proporcionar máximas, pero jamás aquellas que puedan servir de leyes a la voluntad, incluso si se tomase como objeto la felicidad *universal*. Porque, dado que el conocimiento de ésta se funda solamente sobre datos de experiencia, ya que todo juicio sobre ella depende de la opinión de cada uno, la cual es muy variable, este principio puede dar reglas *generales*, pero no *universales*, es decir, aquéllas que en conjunto se verifican en la mayor parte de los casos, pero no que deban valer siempre y necesariamente; así pues, no se puede fundar sobre ese principio ninguna *ley práctica*” (Kant, 2001, 35). Se suele interpretar al deber moral como antítesis de la felicidad, pues ésta no es sólo naturalmente deseable, espontánea e indefectiblemente, sino que además las necesidades y preferencias que dirigen mis intereses y que me ocasionan felicidad (a lo que los utilitaristas apelan), se encuentran en un plano empírico rechazado por Kant, y la voluntad pura contrariamente, se encuentra en un horizonte nouménico, otra de las razones por las cuales se supone un Kant antiutilitarista. A este respecto Hare arguye, en pos de un Kant utilitarista, que la parte formal fundamentada en propiedades lógicas de los conceptos morales no involucra elementos empíricos ni siquiera en el utilitarismo, sin que ello signifique que tales elementos no se encuentren a disposición en cualquier situación concreta de base moral, es decir, hay que distinguir forma



y contenido; e incluso un utilitarista bien podría dividir su investigación según el modelo kantiano, como Hare mismo hace (cf. Hare, 1999, 178).

La ley moral como incentivo y la idea de perfección de Kant traen como resultado el mayor bien, o la felicidad en último término, lo que implicaría en todo caso un móvil para acatarla, aunque eso sería contradictoriamente inmoral para Kant. Esto no sólo entraña un utilitarismo evidente, sino además una inscripción a cierta lógica del castigo-recompensa que deslegitima las acciones moralmente buenas. Puesto que todo lo que da placer deriva de necesidades empíricas que surgen de nuestras inclinaciones inmorales, no es legítimo para Kant obtener cualquier nimio incentivo de la ley moral, incluso aún es trabajoso y provoca displacer acatar los preceptos de la razón pura, porque van en contra de nuestras predisposiciones naturales. Procurar mi felicidad concierne a mis inclinaciones y es inmoral, procurar la felicidad de los otros es mi deber. Pero si me causa placer procurar la felicidad de los otros, entonces la procedencia de mi actuar se vuelve dudosa. Hay ciertamente aquí una dificultad que Kant no aclara: al actuar moralmente bien (ponerme a mí y a los otros al mismo tiempo como fines), si siento placer en ello, ¿mi acción automáticamente se vuelve inmoral? ¿Debo sentir displacer para que mi acción sea moralmente correcta? Kant menciona en variadas ocasiones que la ley moral debe alejarse de la felicidad, que incumbe a la heteronomía, mientras que la ley moral atañe a la voluntad pura. No cuadra en términos kantianos una ley moral heterónoma, es decir, la ley moral siendo opuesta a las inclinaciones no puede producir placer. Y, análogamente, ajusta el castigo o displacer a los actos inmorales, siempre y cuando este castigo no implique una recompensa futura (cf. Kant, 2001, 37). Según Kant hay que ver al castigo no como un medio (inscrito en la lógica del castigo-recompensa

para alcanzar la felicidad), sino como un fin en sí mismo para hacer justicia. “Ahora bien, si todo delito, sin siquiera considerar las consecuencias físicas respecto del agente, es por sí digno de castigo, es decir, hace perder la felicidad (al menos en parte), sería manifiestamente absurdo decir que el delito ha consistido precisamente en que el agente se ha atraído un castigo puesto que ha disminuido su propia felicidad (lo cual, según el principio del amor propio, debería ser el concepto propio de todo delito)” (2001, 37). El conflicto radica aquí en lo siguiente: si para Kant hacer justicia consiste en castigar los actos inmorales, tomando el castigo como fin en sí mismo, entonces premiar los actos morales, tomando el incentivo como fin en sí mismo, de manera análoga, ¿es válido? En otras palabras, si alguien comete un delito, merece sustraerle de su felicidad, castigarle, pero si alguien realiza un acto moralmente bueno, equivalentemente ¿merecería premiarle?, ¿aunque su premio fuere su propia satisfacción por actuar correctamente? El razonamiento ajustado al castigo-recompensa, es algo que Kant rechaza, por ser determinista y anular la libertad, y sin embargo cae en eso. Y sobra decir que esto encaja perfectamente en un mecanismo utilitarista. “Además, considerar todo castigo y todo premio como el mecanismo que, en manos de una potencia superior, serviría solamente para poner en acción a los seres racionales para la consecución de su intención final (la felicidad), es un mecanismo de la voluntad que suprime toda libertad y es demasiado evidente para que sea necesario detenernos en ello” (2001, 37). Desafortunadamente no es tan evidente este problema como Kant afirma. Si la felicidad suprime toda libertad, y la felicidad es justamente lo heterónimo, de lo que no podemos prescindir, y también lo autónomo (en tanto que genera cierto placer), que no

podemos ignorar por nuestra naturaleza autoconsciente (cf. 2001, 88), ¿estamos igualmente determinados si actuamos bien, o si actuamos mal?

#### § 4. Autodeterminación y razón práctica

El utilitarismo en cualquiera de sus versiones se interpreta como de carácter impersonal, porque ignora los límites entre las vidas (cf. Parfit, 2004a, 583), considerando los conjuntos de vidas como si fueran una vida individual, o un “superorganismo”, de manera que rechaza los principios distributivos. Para aclarar la versión utilitarista que se apoya en el reduccionismo, Parfit apela, como siempre, a un ejemplo. Si a un niño se le corrige para que él mismo tenga una vida futura mejor, sería una acción justa en un sentido no-reduccionista, porque esta acción será en beneficio de la misma persona, ya que para el no-reduccionismo la existencia de una persona es la misma siempre, desde que nace hasta que muera, es decir, su existencia es todo o nada. Pero si a este mismo niño se le corrige para que en el futuro, su hermanito tenga una vida mejor, entonces, según el no-reduccionismo, es una injusticia, ya que esta corrección no es en beneficio de la misma persona. Esta perspectiva corresponde a una visión no utilitarista. Pero desde un enfoque reduccionista, tiene el mismo valor el que se corrija a un niño ya sea para su propio beneficio que para el beneficio de su hermanito u otra persona, pues de cualquier modo, la corrección de este niño será para el beneficio de su yo adulto, que sería otra persona de todas maneras. El reduccionismo considera las subdivisiones en el interior de una vida como si fueran divisiones entre vidas de personas (un ser humano puede ser varias personas a lo largo de su vida), lo que constituye una identidad menos profunda, pues ignora los límites entre las vidas. Parfit se cuestiona lo siguiente: si el no-reduccionismo

apoya al no utilitarismo, ¿el reduccionismo apoya al utilitarismo? Y si el reduccionismo se considera como una postura utilitarista ¿debe necesariamente ignorar los principios distributivos, o se podrían plantear éstos desde una posición distinta a como los plantea el no-reduccionismo y por ende el no-utilitarismo, sin alejarnos de la postura utilitarista?

Si los utilitaristas ignoran los límites entre las vidas, o los principios distributivos dentro de las vidas y entre las vidas, esto es, debido, según Parfit, a que admiten la concepción reduccionista, y dado esto, tales principios distributivos restan importancia a la moralidad. Parfit llama “tesis de la compensación” a la afirmación de que la carga de alguien no puede ser compensada por beneficios a alguien distinto (a menos que se ame a esa persona). Pero desde la visión reduccionista esto constituye una dificultad, pues si bien esta tesis no puede ser negada en el plano utilitarista, el reduccionismo supone identidades fragmentadas en un mismo individuo con respecto al tiempo, lo que conlleva a restarle peso a la moralidad (la compensación es menos importante moralmente). Si aceptamos la tesis utilitarista de la compensación inserta en un plano reduccionista, se podría caer en la creencia del no merecimiento, o como Parfit explica, “aunque sea malo castigar al inocente, castigar al culpable es igual de malo”. Volviendo al ejemplo del niño castigado en mor de una vida futura mejor, la identidad del niño, según el reduccionismo, es una identidad fragmentada (aunque no existan límites específicos), en tanto que su castigo no favorecerá al mismo niño, sino a su yo futuro, que es finalmente otra persona. Por lo que si su castigo implica favorecer a otra persona, como a su hermano, es igual de justo ejercer dicho castigo. Según este razonamiento, al apelar a las conexiones psicológicas cada vez más débiles en referencia al tiempo, las repercusiones en

un plano moral son grandes, pues se podría decir que si bien es evidentemente injusto castigar al inocente, castigar al culpable es igualmente injusto, pues una persona no merece ser castigada por el crimen que cometió su yo pasado (otra persona), hace diez años. Es por esto que la teoría de la compensación, y en general todo principio distributivo en términos reduccionistas, puesto que tiene un mayor alcance (porque cubre tanto vidas completas y partes de una misma vida), debe tener según Parfit menor importancia de la que se le da, en el plano moral, para que pueda seguir operando en un horizonte utilitarista: “La compensación presupone identidad personal. Según la Concepción Reduccionista, pensamos que el hecho de la identidad personal a través del tiempo es menos profundo o supone menos. Por eso podemos afirmar que este hecho tiene menos importancia moral. Como este hecho lo presupone la compensación, podemos decir que el hecho de la compensación es él mismo menos importante moralmente. Aunque no se pueda negar, a la tesis de la compensación le podemos dar de este modo menos peso (Parfit, 2004a, 586).

Parfit muestra principalmente en este análisis cómo es que distintas concepciones sobre la identidad personal repercuten en nuestra idea de moralidad y en general en nuestra cultura. La identidad personal no es lo que importa, lo que importa es la relación R que representa conexiones psicológicas fuertes. Christine M. Korsgaard proporciona una respuesta kantiana a lo que Parfit considera como una identidad menos profunda, previendo las implicaciones negativas en el ámbito de la filosofía moral. El planteamiento de Korsgaard es importante para nuestros planteamientos en la medida en que, desde una postura explícitamente polémica frente a Parfit, muestra la necesidad de rechazar una metafísica de la identidad personal

sustentada en una concepción estrecha de la persona, a favor de un concepto central para nuestro argumento: el de agente moral. “Una persona es tanto activa como pasiva, tanto agente como un sujeto de experiencias. El utilitarista y filósofos kantianos morales, sin embargo, característicamente colocan un énfasis diferente sobre estos dos aspectos de nuestra naturaleza. El utilitarista acentúa el lado pasivo de nuestra naturaleza, nuestra capacidad para estar contento o satisfecho, y está preocupado con lo que nos pasa. El kantiano acentúa nuestra agencia, y está preocupado con lo que hacemos. Podemos decir que el utilitarista se enfoca primero en las personas como los objetos de preocupación moral, y se pregunta, ¿qué debería ser hecho por ellos? Mientras que el Kantiano se dirige al agente moral que pregunta, ¿qué debería yo hacer?” (Korsgaard, 1989, 101). La concepción kantiana que defiende Korsgaard plantea que el carácter propio de la persona consiste en ser un agente moral, esto es, un ser que interviene por medio de su acción y voluntad en el curso de las cosas en el mundo teniendo con ello resultados que consideramos buenos o malos. “Y desde luego nuestras acciones y actividades están entre las cosas que experimentamos. Pero en un sentido igualmente innegable, tener experiencias está entre las cosas que hacemos. La actividad y la pasividad son los aspectos de nuestra naturaleza, no partes que se pueden reducir de una forma a otra. Discutiré, sin embargo, que desde un punto de vista moral es importante no reducir la agencia a una mera forma de experiencia. Es importante porque nuestra concepción de lo que una persona es depende de un modo profundo de nuestro concepto de nosotros como agentes. Mi argumento está dirigido contra las opiniones sobre la identidad personal indicadas por Derek Parfit en *Razones y personas*” (1989, 103). La autora, considerando un énfasis distinto entre el utilitarismo de Parfit y el

kantismo, señala que el primero enfoca a las personas como objetos de la moral, y la pregunta que le subyace es ¿qué debería ser hecho por ellos?, mientras que el kantismo enfatiza la cuestión ¿qué debería yo hacer? Estas cuestiones se plantean bajo el análisis de Parfit sobre la posibilidad de una noción no metafísica de persona que fundamente una teoría moral.

Parfit piensa que el Reduccionismo apoya la tesis de que el carácter de las experiencias es lo que importa, y así apoya una teoría utilitarista del valor. Pero yo creo, en cambio que Parfit ha asumido esta teoría del valor desde el principio. El argumento metafísico acerca de si una persona es un sujeto existente separado de las experiencias, o solamente una corriente de experiencias con un sujeto existente no separado, es precedida por una asunción esencialmente moral, la asunción de que la vida es una serie de experiencias, y así que una persona es en primer lugar un locus de experiencias. Si tú comienzas con la visión de que una persona es un sujeto de experiencias, y alejas al sujeto, tú necesariamente dejas con nada a las experiencias. Pero tú empezarás con esta visión sólo si tu asumes desde el principio que teniendo experiencias es de lo que la vida se trata (1989, 131).

Parfit sustrae el agente que porta las experiencias. El impersonalismo de la teoría de la identidad personal en Parfit, se aleja de la imparcialidad de Kant, y esto repercute en el plano moral. Parfit afirma que es un error gramatical el considerar la existencia de un yo. Al pretender liberarse del yo, de acuerdo con Buda, el dolor, y la desgracia son menores, asimismo la responsabilidad y las obligaciones. La unidad del agente moral es fundamental para la razón práctica, y es precisamente esta noción la que implica los conceptos de autonomía, libertad y moralidad, pues estos deben necesariamente aplicarse a alguien. Las razones del malentendido de Parfit es que considera que toda teoría moral que asuma un criterio de identidad personal comprometido con una visión no reduccionista cae, necesariamente, en un metafísica

sustancialista cartesiana. Esto le impide comprender que la cuestión de la identidad personal no es algo que se decida en el ámbito de teorías metafísicas de la persona, sino en el de la ética. “Parfit supone que ha establecido que no hay ningún sentido profundo en el cual soy idéntico al sujeto de las experiencias que ocuparán mi cuerpo en el futuro. Argumentaré que, sin embargo, tengo motivos para considerarme a mí como el mismo agente racional que el que ocupará mi cuerpo en el futuro. Estos motivos no son metafísicos, sino prácticos” (1989, 109). La estrategia de Korsgaard consiste, como no podría ser de otra forma, en atacar los supuestos ontológicos de la teoría de la identidad personal de Parfit. “Tu concepción de ti mismo como un agente unificado no está basada en una teoría metafísica, ni en una unidad de la cual estás consciente. Tus razones son prácticas” (1989, 110). Korsgaard cree, junto con Aristóteles, que los deseos y las acciones, y las deliberaciones que los acompañan no deberían ser considerados como aspectos separados, sino como parte de un mismo proceso. Y en efecto, Aristóteles indica en su *Tratado sobre el alma*: “Así, pues, uno y otro, es decir, intelecto y deseo, son principio del movimiento local; pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona en vistas a un fin: es en su finalidad en lo que se diferencia del teórico” (433 a, 10-15). A partir de esta tesis, Korsgaard intenta mostrar la unidad de acción del agente articulado desde la idea de que la acción, el deseo y la deliberación adquieren sentido desde los intereses que el agente asume en sus actos; o en otros términos: no puedo actuar coherentemente, con expectativas normativas, sino parto de que mis acciones tendrán consecuencias para mí y no tanto para un supuesto yo futuro, pues este fuera el caso, no me importaría nada de lo que hago ni sus consecuencias porque, en el fondo, no me van a afectar a mí (yo presente), sino al yo (futuro) que,



según Parfit, no soy yo en realidad. “Yo debería tratar los deseos de una futura persona como los míos” (1989, 112). Para que sea esto posible, Korsgaard reintroduce el cuerpo como criterio fuerte de identidad personal; y con ello rompe uno de los supuestos fundamentales de la tradición atomista a la que se reclama Parfit; el cuerpo otorga sentido a las acciones y, ante todo, las reviste de un significado moral: la imputación. De manera que la continuidad corporal es un aspecto básico de la identidad personal, contrariamente a lo que sostienen los neolockeanos como Parfit. Y es que el cuerpo hace que nos preocupemos por nuestro yo futuro como siendo el mismo yo del presente. Y este es un aspecto fundamental de las personas que las concepciones reductivistas no consideran: por ser seres corporales (soy un cuerpo) la preocupación por mi existencia le da a mis acciones una tesitura moral que la mera conexión psicológica no ofrece. Las personas hacen planes, planes de vida (Carruthers, 1989, 236), que se sostienen en valoraciones, estimaciones, acciones que tienen que ver con la capacidad de ver su vida como una *unidad*. Es aquí cuando la persona deja de ser la expresión de una autoconciencia y se concibe como un agente moral

### § 5. Agente moral: la postura kantiana sobre la identidad personal

Es interesante notar que, pese a todo, podemos encontrar aquí una conexión interna entre la tradición cartesiana y kantiana de la persona con la que se esboza el empirismo de mano de Locke. Pues en ambas tradiciones se sitúa el talante moral de la persona bajo la perspectiva de la racionalidad; ya Korsgaard muestra en su ensayo la necesidad de concebir al agente moral como un ser racional que posee una identidad propia y diferenciada gracias al cuerpo y que le permite llevar a cabo una vida unificada por valoraciones y

estimaciones (1989, 113). El concepto central para nuestro análisis es el de “personalidades” o “sí mismos” racionales (*rational selves*), que ocupa un lugar central en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke. Los sí mismos racionales se constituyen en el fundamento de la teoría ética de Locke y son estudiados en el libro cuarto dedicado al tema “Del conocimiento”. Es aquí donde Locke plantea la posibilidad de concebir la moral como una ciencia a partir del reconocimiento de dos instancias: la existencia de un ser supremo como garante de un orden moral y la existencia de seres racionales.

La idea de un ser Supremo, infinito en poder, en bondad y en sabiduría, cuya obra somos nosotros, y de quien dependemos, y la idea de nosotros mismos, como seres racionales y dotados de entendimiento, estas dos ideas, digo, una vez claramente poseídas por nosotros, supongo que podrían, bien consideradas y perseguidas en sus consecuencias, ofrecernos un fundamento para cimentar nuestras obligaciones y las reglas de nuestras acciones, que bastaría para situar a la moral entre las ciencias capaces de demostración. Y, a este respecto, no dudo que se podrán deducir, partiendo de proposiciones de suyo evidentes, las verdaderas medidas del bien y del mal, por una serie de consecuencias necesarias y tan incontestables como las que se emplean en las matemáticas, pero siempre que se aplique alguien a esta tarea con la misma indiferencia y atención que se emplean en los razonamientos matemáticos (Locke, 1992, 548).

Locke parte de la identificación entre agentes morales y sí mismos racionales; porque somos seres racionales que poseen una identidad es que podemos convertirnos en agentes morales (cf. Mattern, 1980, 39). Recordemos que ya Locke había definido a las personas como “agentes inteligentes que son capaces de una ley y de ser felices y desgraciados” (1992, 331). Para Locke la persona posee, gracias a la conciencia de sí, una cualidad muy peculiar: es capaz de sentir placer o dolor, de ser feliz o desgraciada, “por lo tanto, está

preocupada de *sí misma*, hasta los límites a que alcanza ese su tener conciencia” (1992, 325). Pese al atomismo que supone su teoría de la identidad personal, estas afirmaciones de Locke nos permiten comprender la importancia que tienen las implicaciones éticas de la identidad personal, sobre todo si las situamos en el horizonte de problemas sugeridos por la crítica de Korsgaard a Parfit. Las personas tienen un interés por ellas mismas aunque, en el marco de Locke, esta preocupación esté limitada al lapso temporal expresado por la conciencia de sí mismas. Pero lo destacable del planteamiento es que, según Locke, son únicamente los seres racionales los únicos capaces de aprehender leyes generales que son la condición de posibilidad de un agente moral; o en otros términos: sólo los agentes morales guían sus acciones a partir de la asunción de leyes generales. Locke está afirmando que la posibilidad de que pueda existir la moral como una ciencia parte del hecho de que haya seres racionales e inteligentes que actúan a partir de la conciencia que tienen de sí mismos. La racionalidad y la identidad de sí son aspectos fundamentales para la existencia de la moral, pues “el *hombre moral*, según puedo llamarlo, que es esta inmutable e inalterable idea de un ente corporal racional” (1992, 512). Por eso cabe pensar en la existencia de criaturas que sin ser humanas pudieran ostentar un carácter moral solamente en la medida en que fueran capaces de actuar a partir de aceptar y comprender una ley general. “Porque de haber un mono o cualquiera otra criatura que tuviere uso de razón al grado de poder entender signos generales, quedaría sin duda sujeta a la ley y, en este sentido, sería *hombre*” (1992, 512). Con ello, Locke establece, como decíamos, una conexión interna con los planteamientos kantianos sobre la identidad personal y sus implicaciones éticas: la racionalidad del agente moral y la autoconciencia como aspectos

fundamentales del razonamiento práctico. “La idea que el concepto de persona es relevante a la ética, que este concepto es distinto del concepto de clases natural de ser humano, y que la extensión de este concepto no descansa en cuestiones sobre la estructura interior de los individuos, es central en la literatura contemporánea sobre la ética” (Mattern, 1980, 42). Como indica correctamente Ruth Mattern, es la diferenciación entre ser humano y persona que establece Locke lo que permite mostrar que el sujeto de la ética es no un ser biológicamente afín a la especie *homo sapiens*, sino todo ser que posea la capacidad de tener conciencia de sí y actuar según principios racionales. Locke se encuentra así colocando algunas de las piezas más importantes de lo que será la concepción kantiana de la ética. La pregunta clave aquí es: ¿por qué pese a esta afinidad no hay entre lockeanos y kantianos un acuerdo sobre la naturaleza de la ética? La respuesta es sencilla según lo que hemos expuesto hasta ahora: por sus distintas concepciones de la identidad personal.

Y en efecto, para un autor como Derek Parfit la identidad personal supone la idea de una conciencia de sí que se constituye a partir de conexiones psicológicas que determinan los límites de la existencia de una persona; es el criterio psicológico lo que constituye el núcleo del planteamiento de Parfit y ceder a otro criterio sería volver a la idea de que existe por debajo o por encima de nuestras percepciones un centro duro de identidad que Kant identificó con un ego cartesiano. Por ello se hace necesario una breve revisión de lo que constituye para Kant la identidad personal para, desde ella, poder definir los aciertos y límites del debate sobre la identidad personal y su relación con lo ético en estas dos tradiciones (la empirista, o teoría de la memoria o haz de percepciones, y la cartesiano-kantiana o teoría del ego o del yo como experiencia interna o trascendental).

Kant analiza el problema de la identidad personal en el marco de una crítica a los supuestos de la psicología racional en relación con la evidencia de la conciencia en los llamados “Paralogismos de la razón pura”; ahí Kant trata de corregir un error filosófico que afecta la idea de identidad: los juicios de memoria pueden ser fallidos con respecto a los recuerdos que pueda tener un sujeto de ellos, pero no lo pueden ser si se refieren a la identidad del sujeto que recuerda, es decir, puede haber error en los juicios de memoria pero no en los juicios de identidad en los que se supone siempre ya una conciencia de sí formal; la introspección ofrece un criterio de autoidentificación que no permite error alguno —puedo equivocarme al percibir objetos pero no puedo equivocarme al percibir los estados de mi propia conciencia—. Puedo confundir un encino con un limonero pero no puedo confundir mi conciencia con la de otra persona. El pronombre de la primera persona —yo— está libre de interpretación, no podemos identificarnos erróneamente a nosotros mismos, por ello sostiene Shoemaker que el yo es inmune a error por identificación equivocada (1984, 7-8). Kant parte en la *Crítica de la razón pura*, en el “tercer paralogismo de la personalidad” de esta problemática. “Lo que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos es persona” (Kant, 1994, 340). Es evidente que la crítica de Kant va dirigida contra el criterio de identidad que Locke hace constitutivo de las personas: la memoria. La identificación implica mostrar la existencia de un objeto que se experimenta a través de los sentidos externos y cómo se manifiesta en la percepción interna (cf. Strawson, 1997, 255). De ahí que para Kant la cuestión de la identidad sea la de poder determinar aquello que permanece en una cosa frente aquello que sufre alteraciones por el transcurrir temporal (Kant, 1994, 340). La identidad personal sería así una percepción de uno mismo como

objeto, del yo como objeto del sentido interno. Ya en el escrito dedicado a la metafísica de Leibniz y Wolff, Kant había apuntado: “Yo soy consciente de mí mismo’. Éste es un pensamiento que contiene ya un doble Yo: el Yo como sujeto y el Yo como objeto. Cómo es posible que yo, el ‘yo pienso’, me sea un objeto (de intuición) y pueda diferenciarme así de sí mismo es algo sencillamente imposible de explicar, a pesar de ser un *factum indudable*” (Kant, 1987, 31). Esta perplejidad kantiana por la naturaleza del yo se expresa en la imposibilidad de situar a éste más allá de la representación. “En efecto, lo único que esta proposición afirma es que en todo tiempo en el cual soy consciente de mí mismo, soy consciente de que este tiempo pertenece a la unidad de mi yo, y tanto da si digo que todo este tiempo está en mí en cuanto unidad individual, como si digo que yo me encuentro, con identidad numérica, en todo este tiempo” (Kant. 1994, 341). La representación empírica del yo como sucesión de estados psicológicos temporales se posibilita por una autoconciencia que se halla siempre en la base de todo fenómeno, es decir, de toda experiencia, y el yo de la conciencia temporal es, en sentido estricto, un yo empírico. “Todos los fenómenos posibles pertenecen, en cuanto representaciones, a toda la autoconciencia posible. Ahora bien, esta autoconciencia conlleva necesariamente, en cuanto representación trascendental, la identidad numérica, y es cierta *a priori*” (Kant, 1994, 140). La conciencia como memoria descansa así en un autoconciencia trascendental, es esto lo que no pudo comprender el empirista Locke. “La identidad de la conciencia de mí mismo en distintos tiempos no es, pues, más que una condición formal de mis pensamientos y de su cohesión” (1994, 341). Este tener conciencia de sí es algo más originario que la mera memoria psicológica de la que nos habla Locke, pues para Kant es evidente que toda memoria

---

supone ya una identidad previa que puede discernir entre los contenidos (recuerdos) que son suyos y los que no. Sin embargo, señala Kant: “por ello debemos, en cualquier caso, juzgar necesariamente que somos los mismos en todo el tiempo del que poseemos conciencia. Ahora bien, *no podemos dar todavía por válido este juicio desde el punto de vista de otro*, ya que, al no encontrar en el alma otro fenómeno permanente que la representación del yo, la cual la acompaña y enlaza a todas, nunca podemos establecer si este yo (mero pensamiento) no fluye igual que los otros pensamientos que él liga entre sí” (1994, 342. Énfasis mío). Kant se sitúa así, de golpe, en las aporías que plantea una teoría de la identidad personal comprometida con una ontología sustancialista del yo. Frente a la alternativa de considerar la identidad del yo como una simple sucesión de percepción tal y como quieren Locke y Hume, Kant se ve constreñido a postular que la autoconciencia se encierra en la evidencia indubitable de sí pero sólo cierta para el sujeto que la experimenta, es una conciencia encerrada en una estructura solipsista que no puede vincularse al otro. Se trata, como sabemos, del problema del observador externo (cf. Bennett, 1981, 110-131). Este observador, piensa Kant, “inferirá todavía, aunque la admita, la permanencia objetiva del propio yo. En efecto, dado que el tiempo en que me sitúa el observador no es el de mi sensibilidad, sino el de la suya, la identidad que va necesariamente ligada a mi conciencia no por ello va ligada a la suya, es decir, a la intuición externa de mi sujeto” (Kant, 1994, 341). El error de la percepción de uno mismo como sujeto autoconsciente no puede ser corroborado por ningún observador interno (Strawson, 1997, 264). En esto radica el equívoco de la postura empirista sobre la identidad personal, pues al considerar que la conciencia se configura a través de estados mentales que son percibidos como entidades individuales, se

plantea una analogía entre la percepción del yo y la percepción de los objetos. No obstante, el yo de la identidad personal no es un objeto, no es accesible a una intuición sensible. Se confunde así el concepto de unidad de los objetos con el de la identidad de la conciencia. “Sin embargo, nada hay más natural y tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos” (Kant, 1994, 364). La función del observador externo al que alude Kant sería la imposibilidad de mostrar que, desde la perspectiva de la tercera persona, es imposible tener un conocimiento de la identidad de la persona, pues ésta siempre se da en primera persona. “Tal unidad es sólo la unidad del pensamiento. Ningún objeto se da en virtud de ella sola, y, consiguientemente, no podemos aplicarle la categoría de sustancia, que presupone siempre una *intuición* dada; en consecuencia, no podemos conocer ese sujeto” (Kant, 1994, 375). Y es aquí donde precisamente llega a su límite el planteamiento kantiano en torno a la identidad del sujeto pensante, pues mientras que desde una mirada empirista es equívoco considerar a este sujeto como un objeto, es decir, como susceptible de una percepción sensible, desde una mirada trascendental hay que considerarlo como situado en un punto “ciego” en el cual no se nos presenta como un “algo” (cosa), sino como un presupuesto para que se nos dé toda representación. Cuando Kant apunta: “A través del pensamiento no me represento, pues, ni como soy ni como me manifiesto a mí mismo, sino que sólo me pienso como cualquier otro objeto en el que prescindo de cuál es su modo de intuición”, está asumiendo que de alguna forma siempre tenemos una representación de nuestra identidad desde el criterio de la percepción. Podemos tener una autopercepción de nosotros mismos pero ello no debe invitar a confundir esta representación con la



conciencia de sí. “De todo ello se desprende que la psicología racional debe su origen a un simple malentendido. Se toma la unidad de conciencia, que sirve de base a las categorías, por intuición del sujeto en cuanto objeto y se le aplica la categoría de sustancia” (1994, 422). ¿Cuál es la posible conclusión de esto? Que para Kant la identidad personal se refiere ante todo a la existencia de una conciencia trascendental que acompaña o se encuentra siempre presente en todas las representaciones y que sirve como fundamento de la unidad de la experiencia. Por ello afirma: “El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí” (Kant, 1994, 153-154).

Y es desde esta perspectiva que podemos situar en su correcto lugar a la identidad personal en Kant, pues no es únicamente esta dimensión epistémica que se encuentra a la base de su idea de persona, sino también su dimensión práctica; pero esta dimensión no es sólo posible sino únicamente teniendo como referencia a un ser consciente de sí mismo y que actúa según representaciones (cf. Kant, 2004, 25). Ser una persona implica así poder diferenciar tres órdenes o ámbitos en lo humano según Kant: la animalidad, la humanidad y la personalidad (Kant, 1995, 35-36). El primer ámbito refiere a esa condición biológica expresada por el amor a sí mismo y la búsqueda de satisfacción de las necesidades inmediatas; se trata de una condición dominada por un *arbitrium brutum* (Kant, 1994, 628) que se expresa en una vida subyugada por vicios bestiales; gula, lujuria y falta de ley. La humanidad se considera un estado en el que ya domina la razón pero que se utiliza de manera pragmática en el sentido de servirse de ella para beneficio propio. Finalmente, tenemos la *personalitas moralis*, la personalidad en la que el ser

humano es considerado “como un ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*” (Kant, 1995, 35). Es decir, la persona es un ser *responsable* de sí, de sus acciones y creencias, se trata, por ende, de un ser ético en tanto que posee libre albedrío. Es aquí donde la concepción empirista del yo que defiende Parfit en la estela de Locke no puede ser aceptada por una visión kantiana como la que defienden Korsgaard y otros kantianos. Pues desde un punto de vista normativo se requiere de un ser responsable de sí para poder hablar con sentido de principios y máximas morales; la obligatoriedad, el deber, la sanción, la prohibición, la motivación, la recompensa, el castigo, el merecimiento, lo correcto, lo incorrecto, lo justo, lo injusto, lo bueno y lo malo son conceptos que suponen un ser dotado de personalidad como el que define Kant. Por ello, es difícil aceptar que la impersonalidad del sujeto ético forme parte de una teoría moral (cf. Adams, 1997, 263). Si la identidad personal no es lo que importa, como sugiere Parfit, entonces ¿cómo deberíamos pensar lo ético en seres que no se preocupan por su existencia como siendo los mismos? Para Parfit es un peso que ya Buda se ha encargado de poner de manifiesto; pero la identidad importa porque es en base a ella que hacemos elecciones, planes, actuamos y valoramos a otros (cf. Penelhum, 1971). Las implicaciones para la teoría moral y la racionalidad práctica de esta discusión son evidentes; pues la vida de una persona adquiere sentido porque asume una determinada actitud ante sí misma. “Yo tengo responsabilidad por mi pasado [...] Yo tengo intenciones para mi futuro, y tengo derecho a tener cierto control sobre él” (Adams, 1997, 265). Y es aquí donde podemos entrever que la concepción de la identidad personal tanto en la tradición empirista como kantiana se sitúa en un mismo límite: los supuestos ontológicos que asumen no les permiten escapar de las

determinaciones solipsistas y presociales de su concepción de la identidad de las personas. Una metafísica no tiene que ser necesariamente una visión de lo humano comprometido con una ontología atomista o sustancialista del yo, sino que puede asumir, como sugiere Peter Strawson una postura descriptiva, frente a una revisionista y validatoria. Como indica Cuypers acertadamente:

¿Cuál es pues la terapia para lo erróneo del debate contemporáneo sobre la identidad personal? La vacante posición de salida debería asignarse en mi opinión a la metafísica *descriptiva* de la persona de Peter Strawson. Tal metafísica describe la estructura real de nuestro pensamiento sobre el sujeto de experiencias (la persona) y las experiencias mismas. Una metafísica descriptiva tiene que ser contrastada tanto con una metafísica *revisionista* como con una *validatoria*. En lugar de describir nuestro esquema real conceptual, una metafísica revisionista trata de cambiarlo y de producir una estructura mejor, mientras que una validatoria intenta dar una justificación “metafísica” más profunda de lo que creemos por instinto. De manera general, la primera de estas posiciones metafísicas se corresponde con lo que he llamado *atomismo lógico*, mientras que la segunda se corresponde con el *atomismo cartesiano*. Cuando se aplica al concepto de persona, el mismo Strawson designa la primera teoría como “la doctrina no posesiva o sin sujeto del yo” y a la última “la concepción cartesiana”. Mirado en estos términos, la “teoría del haz” propone una revisión convencionalista de nuestro concepto real de identidad personal, mientras que la “teoría del *ego*” ofrece una validación esencialista de nuestro concepto de sentido común de la identidad personal. Sin embargo, la quiebra en ambas de la misma empresa atomista convierte en filosóficamente atractiva la inversión en una metafísica descriptiva de la identidad personal (Cuypers, 1993, 238-239).

Sin embargo, no comparto este último punto de vista de Cuypers, pues más que ir a buscar en la noción de persona de Strawson una salida al problema de la identidad personal, tenemos una tradición que arranca con uno de los máximos representantes del idealismo alemán y en el que ya se encuentra una

concepción diferente y sumamente atractiva de la identidad personal, pues desde un inicio la concibe como una identidad *ética* que se constituye vía las relaciones intersubjetivas: G. W. F. Hegel y su teoría del reconocimiento, que encontrará eco en diversas posturas contemporáneas que buscan mostrar que la idea de un sujeto presocial y premoral es uno de las muchas ilusiones que la filosofía moderna gestó en su búsqueda por intentar aclarar el sentido de lo humano.

### CAPÍTULO III

## IDENTIDAD Y RECONOCIMIENTO

En la personalidad se encuentra el hecho de que Yo, como tal, determinado y finito plenamente en todos los aspectos [...] soy, sin embargo, meramente pura referencia a mí, y en la finitud me sé como infinito, universal y libre. La personalidad sólo tiene comienzo aquí, en cuanto el sujeto tiene no sólo una autoconciencia de sí, como concreto, determinado de algún modo, sino más bien una autoconciencia de sí [...] El Espíritu se tiene como objeto y fin a sí mismo, como Yo abstracto, esto es, libre, y de esa manera es persona.

G. W. F. Hegel  
*Filosofía del derecho*

#### § 1. El reconocimiento como dinámica interna de la moralidad

**E**l problema de la identidad personal desde las tradiciones del empirismo y el racionalismo nos llevó a una suerte de atolladero conceptual: o asumimos una teoría de la memoria o haz de percepciones, o bien una teoría del ego o yo sustancial. En términos de la filosofía analítica de la mente: u optamos por el reduccionismo o por el no reduccionismo. Hasta ahora he intentado mostrar que esta alternativa no es real, pues ambas posturas parten de los mismos supuestos ontológicos. La concepción metafísica de un yo o ego sustancial tiene como contrapartida la de un yo como mera colección de percepciones, es decir, un yo ficticio producto de la concatenación de estados

mentales atómicos unidos por principios de semejanza y continuidad. Hacia el final del segundo capítulo indicábamos que la salida de esta situación puede ofrecerla la concepción que el idealismo alemán desarrolló de la subjetividad precisamente a través de una crítica de la filosofía kantiana. No pretendo aquí exponer este tema amplio y complicado pero sólo quiero destacar desde ahora una tesis: es en este periodo de la filosofía alemana cuando se realiza el primer intento de una detranscendentalización de la filosofía de la conciencia (cf. Habermas, 2002, 181) a través de la figura emblemática de Hegel pero, que a juicios de algunos fue antecedida por la obra de Fichte (cf. Ferry, 1997, 129-157). Y en efecto, ya Fichte había esbozado en sus escritos sobre el derecho natural y la ética un concepto de autoconciencia que partía del reconocimiento intersubjetivo de otras autoconciencias como fundamento de un orden moral. Sin embargo, Fichte concibió la relación entre conciencias como una dialéctica fundada en la constitución de una identidad por la vía de un supuesto normativo que consistía en asumir que toda relación ética está basada en la existencia de seres libres. “El problema de la autoconciencia de la libertad [*self-consciousness of freedom*] es el punto de partida de Fichte para explicar la intersubjetividad” (Williams, 1992, 54). La inconsistencia del modelo fichteano radicaba en que de alguna manera, pese a mantener una distancia crítica con respecto a la concepción kantiana de la autoconciencia, seguía suponiendo que la libertad y la identidad se constituían por medio de la autorreflexión; partir de uno mismo para volver a uno mismo: he aquí el principio del método de Fichte. “Repara en ti mismo; aparta tu mirada de todo lo que te rodea y llévala a tu interior. Tal es el primer requerimiento que la filosofía hace a quien se inicia en ella” (Fichte, 1987, 7). Fichte parte del modelo sujeto-objeto para explicar la naturaleza de la autoconciencia. Visto desde esta perspectiva, Fichte acepta la idea de que la identidad del sujeto se

gesta de manera pre-social. Existen antes de lo social, libertades que en sus distintas relaciones conforman el orden moral. Pese a todo, Fichte insiste en que este orden sólo es posible entre seres que se asumen como libres en un ejercicio de autorreflexión; nuevamente encontramos el círculo vicioso en el que caen todas las filosofías que suponen la existencia pre-social de la identidad personal. “Fichte parte en todas sus construcciones, tanto en la *Doctrina de la ciencia*, como en su *Sittenlehre*, del círculo de toda la filosofía de la conciencia: de que en el proceso de cerciorarse conscientemente de sí mismo, el sujeto cognoscente, al convertirse a sí mismo inevitablemente en objeto, se yerra a sí mismo en tanto fuente previa, absolutamente subjetiva de operaciones de conciencia, que precede a toda objetualización. El yo, en su actividad que tiene su fuente en sí misma, ha de convertirse en objeto” (Habermas, 1990, 199). Fichte intenta solucionar esta aporía mostrando que la intersubjetividad es condición de posibilidad trascendental de la subjetividad. Pero únicamente con ello logra radicalizar el problema. Como señala atinadamente Ernst Tugendhat: “En tanto que la teoría de la reflexión supone un sujeto ya existente, supone aquello que en realidad tendría que constituirse apenas en la referencia a sí” (1993, 50).

El problema al que se enfrentó la filosofía hegeliana fue precisamente a esta problemática establecida por Fichte que no hace más que prolongar las cuestiones ya presentes en la filosofía de Kant, como ya vimos. La teoría de la intersubjetividad que Hegel esboza a lo largo de sus obras previas a la redacción de la *Fenomenología del espíritu*, muestran la necesidad de superar el modelo explicativo de la subjetividad que dominaba en la filosofía trascendental poskantiana (Fichte y Schelling principalmente). Esto se encuentra determinado por una tesis que vamos situar en el centro de nuestra lectura de la filosofía hegeliana del reconocimiento: la identidad del sujeto, o

la autoconciencia, es un proceso que se articula a través de la relación práctica entre seres que buscan establecer lazos de convivencia e interacción normativamente orientados. O en otros términos: la necesidad de autoconciencia e identidad es práctica. Por ello adquiere una especial relevancia para nuestro tema el que Hegel haya situado esta cuestión en el horizonte de la alteridad, es decir, de la relación con el otro (cf. Ricoeur, 2002, 259-278). La teoría del reconocimiento en Hegel pone en evidencia la necesidad de escapar de los supuestos de la filosofía de la conciencia, tal y como lo expone en la llamada *Filosofía real* de Jena (1803), pero que acaba cediendo a una visión más ontológica a través de la dialéctica del espíritu absoluto en sus obras de madurez. “La historia de las más interesantes líneas de pensamiento desarrolladas desde Hegel podría describirse como la historia de los pasos dados en dirección a la detranscendentalización del sujeto del conocimiento. Aunque fue el propio Hegel quien puso en marcha el proceso, él mismo no podría ser incluido en esta historia. Hegel fue el primero que hizo descender el sujeto trascendental kantiano a contextos mundanos y ‘situó’ a la razón, que penetra esos contextos, en el espacio social y en el tiempo histórico” (Habermas, 2002, 181). De esta manera Hegel rompe con la situación que describíamos al final del segundo capítulo con respecto a la autoconciencia y a la identidad personal: tanto el empirismo como el racionalismo concebían al sujeto como algo pre-social y ahistórico; Hegel va a mostrar que la identidad se constituye desde el trasfondo de ciertas prácticas y contextos que le otorgan contenido y significación a las expectativas morales de los individuos. Pero ello sólo era posible para Hegel mostrando los errores en los que había caído la filosofía de su tiempo. El mayor era considerar que la subjetividad se constituía en la soledad de la autorreflexión; el horizonte desde el cual Hegel va a plantear el surgimiento de la identidad moral es



totalmente diferente al de Kant, siguiendo la gran tradición de la filosofía de la conciencia desde Descartes a Leibniz, partía de la asunción de un sujeto puro, trascendental que era anterior al mundo cultural e histórico. El sujeto sólo adquiere identidad a través de la relación práctica que mantiene desde siempre con otros sujetos; eso que el marco de la *Fenomenología del espíritu* denomina una lucha entre autoconciencias por el reconocimiento por medio de las dramáticas figuras del señor y el siervo, emblemáticamente expresada con la afirmación: “el yo es *nosotros* y el *nosotros* el yo” (Hegel, 1966, 113).

Desde esta concepción madura de su pensamiento, Hegel ve el proceso en el que gana la conciencia una identidad como una dialéctica del espíritu absoluto. Dentro de este proceso yace la autoconciencia en perenne desarrollo. El paso de la conciencia a la autoconciencia se halla en el proceso unificador y perpetuo del reconocimiento. La autoconciencia o subjetividad, proyectada en el Espíritu absoluto, implica historicidad. A partir de aquí, el absoluto deja de ser sustancia, para así manifestarse como sujeto histórico. Yo soy el reflejo de los objetos y de las otras conciencias, o yo me reconozco en los objetos y en las otras conciencias. Este reflejo, o este reconocimiento, es producto de mi misma negación: me niego, salgo de mí, me enajeno poniendo mi vista en los objetos o en las otras conciencias, o en los objetos y en las otras conciencias. Esta negación vuelve a mí, y me afirma, y así me percato de mi propia conciencia, de mi existencia histórica, pues mi existencia es el reflejo de lo otro y de los otros, que son en un tiempo, en un lugar, y en concreto, en una cultura, claramente enmarcada en un contexto histórico. “Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el *ser* otro” (Hegel, 1966, 108). En eso consiste la actividad dialéctica, proceso que nos afirma negando y nos niega afirmando perpetuamente como determinaciones históricas, y así

origina autoconciencia. “El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, *para nosotros* o *en sí*, algo retornado a sí mismo, como por su parte la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido *vida*” (Hegel, 1966, 108). Vida es apetencia o deseo consciente e independiente del ser autoconsciente y es precisamente deseo de una incesante autorreflexión. Este deseo o apetencia, es el motor que acciona la dialéctica, cuya cúspide es la autoconciencia. El deseo sin dialéctica no origina autoconciencia y es sólo deseo animal o simple sentimiento de sí, y la dialéctica sin el deseo es imposible. Para Hegel es imprescindible el deseo o apetencia como parte fundamental de la autoconciencia. “La autoconciencia, que es simplemente para sí y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo es ante todo apetencia, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto” (Hegel, 1966, 109)

La dialéctica nos sitúa en una posición antagónica con respecto del resto de la naturaleza. La actividad creadora del hombre es esencialmente negativa. El hombre va contra la naturaleza, se le opone, es independiente, libre, autónomo frente a ella, la transforma mediante su trabajo en cultura, y es así como crea un mundo histórico, cultural: antinatural. Esta autoconciencia social es el yo anómalo en palabras de Bataille, que en su perenne recreación dialéctica se le enfrenta a la naturaleza. “Ese ‘Yo personal puro’ está presente en el seno de la Naturaleza como una noche en la luz, como una intimidad en la exterioridad de esas cosas que son *en sí*, y que, como tales, no pueden desarrollar la riqueza de la oposición dialéctica” (Bataille, 2005, 36). La transformación de lo natural por obra del trabajo y del intelecto humano es confrontación con lo otro de sí (naturaleza), es cultura, y es la encarnación del espíritu, cuyo motor es la facultad negadora de la dialéctica, y es por esto que la espiritualidad, en términos hegelianos, implica dialecticidad. La

importancia de la dialéctica hegeliana radica en que la autoconciencia pasa de ser sustancial, trascendental e independiente, a ser una conciencia social, en el ámbito de las relaciones intersubjetivas que mediante el trabajo implican reconocimiento e historicidad. Asimismo, este trance del trascendentalismo a la conciencia social tiene implicaciones en el plano ético-moral, como ocurre siempre que se reestructura la noción de autoconciencia o identidad personal. Estas implicaciones las trataré más adelante. Por el momento tomo la sugerencia de Jean-Michel Palmier respecto a las tres categorías desde las que se proyecta un panorama antropológico desde la perspectiva hegeliana, con el fin de ahondar un poco más en el asunto: identidad que atañe a la individualidad, negatividad que incumbe a la libertad humana, e historicidad (cf. Palmier, 1986). Todas ellas dentro del horizonte del Espíritu absoluto. Bajo estas categorías, el ser humano se torna una conciencia individual que reconoce su identidad con la conciencia colectiva, pues lleva en sí, implícita, toda la carga histórica que la colectividad, y en general, el contexto implica. Así, pues, el yo se vuelve nosotros, y el nosotros yo. Ahora el hombre es en función del interés general y es reconocido como ciudadano y actor.

La filosofía hegeliana comienza criticando al sujeto absoluto de Kant, Jacobi y Fichte. El acceso al absoluto parte de una supuesta intuición intelectual que permite, de golpe, vislumbrar un conocimiento que únicamente es posible por medio de un proceso dialéctico. El absoluto no es objeto de una intuición, ni algo situado más allá de la razón. El absoluto es racional y por ello se trata de plantearlo sin recurrir a la oposición entre lo finito y lo infinito (cf. Hegel, 2001, 58). El conocimiento, encaminado hacia el Absoluto necesita una dialéctica del sujeto y del objeto, y no la reducción del uno al otro. La crítica de Hegel sobre el sujeto absoluto, señala Walter Jaeschke, es una crítica de la relación de predominio del entendimiento sobre

la sensibilidad, de la tiranía del concepto sobre la naturaleza; “la elevación de la cultura de reflexión al status de un sistema”. Estos filósofos, según Hegel, restringen totalmente la razón a la forma de finitud, y no olvidan lo absoluto del sujeto en toda cognición racional. “Además, y este aspecto debe ser decisivo para la crítica de Hegel de la filosofía de la subjetividad, el enfoque basado sobre el sujeto dirige las consecuencias que no son significativamente distinguibles de aquellas de un idealismo dogmático, a una pura filosofía de un sujeto absoluto” (Jaeschke, 1997, 195). Esta crítica al sujeto absoluto es un rechazo a la “locura de la arrogancia del Yo”. Sin embargo, el Absoluto para Hegel ha pasado de ser sustancia a ser sujeto, y este nuevo paradigma ha representado el horizonte de su filosofía. El Absoluto como sujeto, señala Jaeschke, está muy alejado del problema de la constitución del yo-consciente. Es decir, si para Hegel, la subjetividad o autoconciencia se da dentro del proceso del Absoluto, debe considerarse éste y aquélla como problemas distintos. El Absoluto para Hegel, es “solo aquél ser que se completa asimismo a través de su propio desarrollo”; es un resultado; es “lo que es verdad, sólo al final”. El Absoluto como sujeto no es para nada un sujeto absoluto o una subjetividad absoluta. “Si uno no entiende el concepto de subjetividad en la forma en que Hegel lo presenta, entonces uno quizá piense a Dios como sujeto absoluto; esto es, pensar a Dios precisamente en el sentido en que Hegel lo rechaza en sus tempranos ensayos críticos” (Jaeschke, 1997, 199). El proceso para llegar a la verdad o al Absoluto involucra diversos “momentos”, estos momentos son fases de su desarrollo, siempre insuficientes, pues un momento reemplaza a otro, y éste a otro y así, de manera indefinida. Cada momento del proceso de desarrollo del Absoluto manifiesta la oposición entre sujeto y objeto, la contradicción, la dialéctica. El sujeto es pues, el nombre para la conciencia que insiste sobre ella misma en oposición al mundo; la

subjetividad se manifiesta en el “movimiento”, el sujeto es siendo él mismo. Y en este sentido el Absoluto como sujeto rememora al motor inmóvil de Aristóteles: el Absoluto, que es la totalidad, la verdad, el resultado, es, siendo, y por esto, es sujeto. Más que un mero método filosófico, la dialéctica hegeliana constituye la condición de posibilidad de la autoconciencia o subjetividad, alejándose por completo del sujeto trascendental kantiano manifestado en un yo puro y abstracto independiente de la naturaleza. La actividad dialéctica, contradicción, negatividad, lucha de opuestos, ubica al sujeto en un plano histórico e intersubjetivo, por lo que por ella, la realidad se manifiesta. El ser humano únicamente puede ser un individuo libre e histórico a través de su negación, de su mortalidad, de su finitud en el tiempo y de la conciencia de tal finitud. Pero la cuestión más importante aquí es comprender hasta qué punto esta concepción de la filosofía hegeliana enfocada en una dialéctica del espíritu absoluto impide plantear correctamente el problema de la identidad ética, pues la dinámica interna a la que se ciñe dicha dialéctica es la de mostrar que la identidad ya no es resultado de un proceso de reconocimiento sino de una instancia que la engloba: el Estado según lo expresa tanto su *Filosofía del derecho* como *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*. El interés de nuestra investigación se encuentra así en el periodo de la llamada “filosofía de Jena”, en la que podemos encontrar una clara exposición de esta subjetividad ética que se constituye no por medio de una autorreflexión sino por medio de una estructura normativa como siempre orientada de manera intersubjetiva. Para Axel Honneth ésta es la gran diferencia entre el programa de la filosofía de Jena y el que desarrolla a partir de la *Fenomenología del espíritu*. “La nueva concepción de la fenomenología, metódicamente reflexionada, ha efectuado un profundo corte en el pensamiento de Hegel; por ello a él se le cerró en adelante el paso para

recurrir a lo más potente de sus antiguas intuiciones, al modelo todavía inacabado de la lucha por el reconocimiento. En las grandes obras que debían de seguir, se hallan aún, conforme a lo dicho, huellas del recuerdo del programa seguido en Jena, pero ni el concepto intersubjetivo de la identidad humana, ni la diferenciación entre los distintos medios de reconocimiento, ni la diferenciación de las relaciones de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquéllos introducen, ni sobre todo la idea de un papel históricamente productivo de la lucha moral, vuelven a tener una función sistemática en la filosofía política de Hegel” (Honneth, 1997, 81).

La constitución de la identidad ética es para Hegel parte del proceso por medio del cual la subjetividad afirma su libertad y, por ende, su autoconciencia. Pero en el periodo anterior a la *Fenomenología* Hegel buscó mostrar que esta exigencia no era algo externo al proceso mismo de subjetivación, es decir, de la constitución de los sujetos sociales sino que formaba una parte inherente de su ser. Con ello Hegel desde sus escritos tempranos, como veremos enseguida, pretendió ponerse a distancia de esa tradición tan característica de la modernidad filosófica: el iusnaturalismo. Y en efecto, pues éste partía de una concepción de lo social como algo constituido por individuos que pre-existen al propio orden social. La lucha por la autoconservación que ya había analizado Hobbes en el *Leviatán* ofrecía una ontología social que mostraba que, efectivamente, la lucha era una dinámica interna de la sociedad pero no era su objetivo exclusivo la autoconservación de la vida de los individuos únicamente lo que motivaba la vida en común, sino que había vínculos normativos más profundos y que Hegel expresa con el concepto de reconocimiento.

## § 2. La constitución de la identidad ética

Con Hegel nos topamos así con un claro proceso de detranscendentalización de la conciencia por medio de una serie de instancias que colocan al sujeto en el horizonte de la historia. Ante el sujeto formal, puramente especulativo de la filosofía trascendental, Hegel ya había comprendido en 1802 a través de las críticas a las posturas de Fichte y Schelling, que sin una concepción dialéctica de la subjetividad se mantenían las contradicciones propias del modelo kantiano que sostenía la existencia de un sujeto formal y un sujeto empírico, entre un mundo fenoménico y un mundo inteligible, entre la determinación y libertad, etc. (Hegel, 2001, 79). Es lo que un año antes había llamado, en el contexto de una revisión de las filosofías de Fichte y Schelling, la “fuente de la necesidad de la filosofía”: la escisión (Hegel, 1990, 18). Lograr superar los opuestos, lograr la unificación de lo que se manifiesta como contradictorio es la tarea de la filosofía. Sin embargo, para lograrlo era necesario colocar al sujeto en el horizonte de la historia y la sociedad. Hegel sostiene así una severa crítica no sólo a los planteamientos metafísicos en torno a la subjetividad del idealismo alemán aferradas en hacer del yo puro y abstracto, idéntico a sí mismo, el punto de partida de una filosofía sistemática, sino también a sus implicaciones normativas, ante todo las expresadas por Kant y Fichte. A través de la crítica a sus concepciones del derecho natural Hegel sostiene que el concepto de reconocimiento es la manera de escapar a las aporías de las pretensiones de las filosofías trascendentales de situar en una razón práctica formal el origen de la interacción social. La crítica del derecho natural es la manera en que Hegel introduce la figura del otro como la condición de posibilidad de orden ético-político desde el supuesto de que dicha relación se establece siempre desde la vía de la negatividad.

Como ya lo ha señalado Herbert Marcuse (1972), la negatividad es el centro de la dialéctica hegeliana y desde ahí se debe analizar el problema del reconocimiento. Este tema es de inspiración fichteana, y se halla expresado en su teoría del derecho natural (cf. Williams, 1992, 73-94). Al igual que Fichte, Hegel sostiene que la característica principal de la autoconciencia es la libertad. Sin embargo, ésta es posible únicamente si es también atribuida a otros. “El ser racional finito no puede atribuirse a sí mismo una causalidad libre en el mundo sensible sin atribuirle también a otros, en consecuencia sin admitir que existen también otros seres razonables finitos fuera de él” (Fichte, 1984, 46). Fichte intenta resolver el problema de la existencia de otras autoconciencias afirmando una estructura de intersubjetividad como condición de posibilidad trascendental de la subjetividad. Pero con ello solamente lleva el problema a otro ámbito en el cual la cuestión queda sin resolverse, pues como señala Tugendhat: “En tanto que la teoría de la reflexión supone un sujeto ya existente, supone aquello que en realidad tendría que constituirse apenas en la referencia a sí” (1993, 50). La postura de Fichte tiene el defecto de concebir la libertad desde una visión en la que el otro no juega ningún papel, pues se trata de una suerte de autoconstitución de sí. Con ello Fichte no puede dar cuenta de la naturaleza social de la subjetividad fuera de considerarla un supuesto trascendental, pues finalmente su concepción del yo ético parte del modelo de sujetos pre-sociales; se trata de una construcción comprometida con una ontología social atomista que se refleja en la concepción del derecho natural como un sistema de principios desligados de lo que Hegel llama la “eticidad natural” (Hegel, 1992, 112), ese fundamento común desde donde se da la coincidencia entre lo general y lo individual. “Si el singular separado no es nada independiente, igualmente tienen que estar todas las partes en *una* unidad con el todo” (Hegel, 1979, 86).



Lo que intenta Hegel en sus críticas a las teorías del derecho natural es mostrar que no consideran esta “eticidad natural” en la que ya se siempre están los individuos (cf. Taylor, 2005, 118). El reconocimiento es un concepto por medio del cual se pueden tematizar los conflictos que surgen de las relaciones situadas en el *éthos* de una comunidad, una comunidad ya no pensada en los términos del derecho natural fichteano como sistema de seres racionales vinculados por principios formales (cf. Hegel, 1979, 27-58).

El problema del reconocimiento expresa la exigencia de abandonar el ámbito de la eticidad natural (la familia) hacia la sociedad civil para alcanzar el Estado, que es donde las relaciones intersubjetivas ya no se encuentran regidas por los principios de la amistad representada por el amor y la familia como primera esfera del reconocimiento. Se trata de un proceso en el cual la subjetividad alcanza el estatus de *persona* y posteriormente el de *ciudadano*. Pero antes de alcanzar dicho estado, Hegel muestra que la subjetividad se enfrenta al mundo considerado como lugar donde se satisfacen las necesidades propias de la existencia material a través del trabajo, y la transformación de lo natural en lo propio (cf. Habermas, 1984, 11-53). La subjetividad es concebida como un agente que por medio de su trabajo busca superar la negatividad. La exigencia es negar lo otro de sí (la naturaleza) para afirmarse a sí misma. “Lo negativo consiste así en el no-reconocimiento de la propiedad, en la supresión de ella” (Hegel, 1992, 132). En este proceso de apropiarse de lo natural por medio del trabajo se introduce la figura del otro en el horizonte de la transformación de lo natural como posesión y afirmación de la identidad del yo. Por ello sostiene Honneth que en este periodo Hegel plantea el problema del reconocimiento desde el contraste que le ofrece la ontología social esbozada por Thomas Hobbes en el *Leviatán*. “Hegel, en lugar de una lucha de todos contra todos, comienza su exposición filosófica con las

formas elementales de reconocimiento social, que él presenta bajo el título de ‘eticidad natural’, y sólo la violación de esas iniciales relaciones de reconocimiento como un estadio intermedio bajo el título de ‘delito’, llevan desde ahí a un estadio de integración orgánica de eticidad pura” (Honneth, 1997, 29). El amor como forma básica del reconocimiento constituye al sujeto como un *sí mismo* por mediación de una alteridad que le otorga sentido a su individualidad por medio de la reciprocidad de la afectividad. El amor no es una forma de dominación propia de órdenes de interacción más amplios y complejos. La familia y la pareja conforman la expresión básica del reconocimiento pues se da desde el suelo fundamental de la eticidad natural donde la dominación todavía no aparece como una dinámica presente en las relaciones intersubjetivas expresadas por el derecho. El amor expresa la vida ética en su carácter inmediato e íntimo (cf. Williams, 1992, 86). La constitución de la identidad ética por medio de la relación afectiva con el otro plantea la co-constitución originaria del yo y del otro. “Lo otro es, pues, para mí, es decir, se sabe en mí. Es sólo ser-para-otro, es decir: está fuera de sí. Este conocer es el *amor*” (Hegel, 2008, 172). Este ámbito no lleva sus determinaciones más allá de la inmediatez que representa la esfera de la familia. La interacción con el otro adquiere una nueva ampliación al considerarla desde la perspectiva de lo que el iusnaturalismo clásico ha denominado el “estado de naturaleza” (Hegel, 2008, 175). La interacción se da, como lo ha mostrado ya Fichte, a partir del reconocimiento de ciertas prerrogativas que el derecho natural otorga a los individuos; pero Hegel no encuentra en esta construcción especulativa ningún fundamento para explicar cómo se constituye de hecho la voluntad práctica. Pues a diferencia de la tradición del derecho natural, Hegel no concibe a los sujetos como ya formados en su identidad sino únicamente como resultado de un proceso de

interacción donde el trabajo, la apropiación de las cosas, exige la proyección de la voluntad del individuo en su hacer, y, por ende, considera el conflicto y la lucha como momentos intrínsecos de este proceso. El apoderamiento de la cosa a través del trabajo introduce el reconocimiento más allá de la esfera del amor y la amistad. “La toma de posesión es un *apoderarse sensible* y tiene que convertirse en *jurídica* mediante el reconocimiento” (Hegel, 2008, 176). Aquí es evidente la toma de distancia que plantea Hegel con respecto a la tradición del derecho natural. El derecho se concibe como una instancia de la razón práctica y, por ello mismo, como la manera en que los individuos se representan unos a otros como voluntades que aspiran a una interacción enfocada a la instauración y la ampliación de pretensiones normativas. Pues en la búsqueda de la apropiación de la cosa por medio del trabajo, los individuos se enfrentan unos a otros en una lucha por satisfacer sus necesidades; pero no sólo logran así superar su negatividad por medio de la posesión de la cosa, sino que en esta búsqueda el otro aparece revistiendo ya un sentido ético.

El derecho es la *referencia* a otro de la persona en su conducta, el elemento general de su ser libre, o la determinación, limitación de su libertad vacía. No es cosa que yo me invente esta referencia o limitación, para luego aducirla, sólo el objeto mismo genera derecho, es decir la referencia *que reconoce*. En el acto de reconocer el sí mismo deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el sí mismo alcanza la dimensión jurídica, es decir: que su existencia ha dejado de ser inmediata (Hegel, 2008, 176).

De esta manera se esboza una crítica frontal a las filosofías trascendentales que asumían un yo previo a su relación práctica con el otro desde el horizonte de la socialidad. La alteridad ya no se presenta como un supuesto metafísico o práctico sino como una realidad por medio de la cual el individuo gana una

tesitura moral. Esto es claro en la manera en que Hegel expone las implicaciones del reconocimiento en lo que toca a la formación de la identidad de sí. La exclusión en torno a la apropiación de la cosa no afecta tanto la propiedad que se ejerce sobre ésta, sino la relación con el otro. La exclusión puede derivar en delito en la medida en que la apropiación de la cosa se realiza sin tomar en cuenta el hecho de su ser-para-otro por medio del trabajo. La interacción es aquí la lucha por la sobrevivencia pero, ante todo, por el reconocimiento de ser un sujeto dotado de derechos y obligaciones. Es necesario reconocer la propiedad de la cosa para generar una estructura intersubjetiva dotada de rendimientos normativos que lleven aparejados la constitución y confirmación de las identidades de los sujetos. “El excluido vulnera la posesión del otro, introduce su excluido ser-para-sí, su *mi* estropea algo en ella; se trata de un aniquilar como el del ansia, para darse su sentimiento de sí, pero no vacío, sino sentando su identidad en otra, en el saber de otro. La actividad no se dirige a lo negativo, la cosa, sino al saberse del otro” (Hegel, 2008, 179).

La relación que se establece entre los individuos en el ámbito de la eticidad natural y la interacción que se deriva de la apropiación de la cosa por medio del trabajo, implican una forma de reconocimiento social pero no político. “La acumulación de la posesión” (Hegel, 1992, 191), introduce la desigualdad en la posesión de la cosa, desigualdad expresada por la riqueza de unos y la pobreza de otros. “Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, esta miseria e ineluctabilidad se convierte en el supremo desgarramiento de la voluntad, en resentimiento y odio” (Hegel, 2008, 198). “Esta desigualdad necesaria [...] produce una relación de dominación” (Hegel, 1992, 191). La lucha por el reconocimiento se encamina a la supresión de esta relación, a establecer un vínculo intersubjetivo normativamente definido en el cual la

dominación se limite y no se constituya en una dinámica en la que se atente contra las necesidades, tanto en un orden material como simbólico: la estima, la confianza, el respeto de los otros (cf. Bordieu, 1997). En la relación de dominación que se produce por las relaciones conflictivas que surgen de la lucha por la apropiación, “el lugar absoluto del pueblo, la ética, ha desaparecido, y el pueblo se encuentra disociado” (Hegel, 1992, 192). Únicamente con la introducción del sistema del derecho como expresión objetiva de la lucha por el reconocimiento, la incisión que produce la desigualdad económica puede volver a su integridad ética al orden social. Es aquí cuando la subjetividad necesitada y formada en la eticidad natural se convierte en *persona*, pues lo propio de ella es saberse reconocida en su voluntad y reconocer a los otros en la suya. “La voluntad del singular es la general y la general es singular: civilidad en general; pero a las inmediatas es el derecho” (Hegel, 2008, 181). Con el derecho se plantea así el “estado de reconocimiento” donde la subjetividad es situada en la interacción mediada por el reconocimiento jurídico frente a otros. La limitación de la apropiación se establece por la aceptación de la propiedad como perteneciente a una persona que ostenta así un valor, un respeto. Apropiarme de lo que no es mío es así un delito, pues con ello violento la voluntad del otro. “Ahora intuyo, mi *estado de reconocimiento* como existencia y mi voluntad es este valer ante los otros” (Hegel, 2008, 186). De manera que la única forma de hacerse de la cosa ya no sólo es posible por medio del trabajo, sino ante todo a través de la figura del *contrato*. Con él la subjetividad *enajena* su voluntad a la de los demás. Lo particular deviene así general y se alcanza esa unidad que debe expresar la concepción de la persona como figura jurídica. “Mi voluntad sólo *existe* reconocida [...] Por tanto la persona, el puro ser-para-sí, no es respetada como voluntad singular cuando se separa de la voluntad común, sino sólo como

voluntad común: me veo obligado a ser persona” (Hegel, 2008, 188). Por eso sostendrá Hegel que “la ley es la sustancia de la persona” (Hegel, 2008, 192). El Estado de derecho expresa esta unidad orgánica entre las distintas personas en tanto que su estructura ya no se sostiene en el vínculo que surge de la eticidad natural pero tampoco en las relaciones de dominación propias de la interacción mediadas por el trabajo. “El Estado es la totalidad de todos los derechos, pero con una total indiferencia hacia la relación de la cosa o a la necesidad de un individuo determinado” (Hegel, 1992, 195).

Se presentan así dos formas del reconocimiento que forman un solo proceso. “De una parte, la lógica política del reconocimiento de sí como ciudadano, y de otra parte la lógica cultural o social del reconocimiento de sí como persona, es decir, como burgués” (Fischbach, 1999, 95). La consolidación del reconocimiento asume esta diferencia con la que Hegel intenta mostrar que la subjetividad se halla en tensión entre su individualidad y lo general expresada por la lógica normativa de la relación social. La búsqueda del reconocimiento se establece como la instauración de un orden donde el vínculo originario de la eticidad natural se ha roto pero que debe renovarse desde la universalidad que expresa la ley jurídica. “Cuando la costumbre ética y la ley eran uno, la determinación no constituía nada positivo; pero como con el progreso de la individualidad el todo no crece uniformemente, separándose, pues, ley y costumbre, debilitase la *unidad viviente* que vincula a los miembros, de forma que ya no existe ninguna conexión y necesidad absoluta en el presente del todo” (Hegel, 1979, 110). Y precisamente es esta necesidad de pensar lo social desde una perspectiva en la que se considera la relación dialéctica entre la parte (el individuo) y el todo (la comunidad), en tanto todo orgánico, por lo que Hegel rechaza la visión atomista de lo social supuesto en la tradición del derecho natural. Hegel

establece como meta de la lucha por el reconocimiento la instauración de un orden social en el que se integre el ámbito de lo cultural y lo político de manera armónica. Es decir, se trata de poder reconocer la individualidad de la subjetividad tanto en su vínculo afectivo como en el jurídico. “Ambas individualidades se presentan como una sola: el mismo que cuida de sí y su familia, trabaja, hace contratos, etc., a la vez trabaja también para lo general, teniéndolo *por fin* suyo” (Hegel, 2008, 213). Esta unidad entre lo individual y lo general es lo que Hegel coloca como finalidad de la existencia de la subjetividad. La reconciliación entre el momento de la particularidad propio de la eticidad natural, y el de la generalidad expresada por el derecho lleva a la supresión de ambos en la universalidad del Estado como sustancia del pueblo. “Exactamente igual que en la naturaleza del pólipo se halla la totalidad de la vida, lo mismo que en la naturaleza del ruiseñor y en la del león, así tiene el espíritu del mundo en cada figura concreta, su autosentimiento, más sordo o más desarrollado, pero absoluto, y, en cada pueblo, bajo cada todo de costumbres éticas y de leyes, su esencia, y en ellas goza de sí mismo” (Hegel, 1979, 106).

### § 3. La dialéctica del reconocimiento

Esta búsqueda de la identidad de la subjetividad por medio del reconocimiento en la familia, la sociedad civil y el Estado, es situada en la *Fenomenología del espíritu* desde la perspectiva de una filosofía del espíritu absoluto, lo que implicará, como ya señalará Honneth, el abandono de la idea del reconocimiento como la dinámica interna del progreso moral. La filosofía hegeliana posterior a la etapa de Jena opta por la vía de una concepción de la ética totalmente subordinada a una ontología de la historia como

acontecimiento del Espíritu; ello es evidente en el planteamiento quizá más emblemático de esta concepción, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: el orden social como resultado de una dialéctica del espíritu. Lo importante es notar que para Hegel la lucha por el reconocimiento ya no está situada bajo la perspectiva de una búsqueda de la identidad de los individuos, sino que se constituye en la manera en que surgen los Estados, la estructura de lo social, se justifica la desigualdad y, en suma, se erige la dialéctica del espíritu como una instancia en la cual el individuo acaba siendo un momento, ambiguo, de un todo. “La lucha del reconocimiento y la sumisión a un señor, es el fenómeno de donde surge la convivencia de los hombres como comienzo de los estados. La fuerza, que es fundamento en este fenómeno, no es por esto fundamento del derecho, aunque sea el momento necesario y justificado en el traspasar de la condición de la autoconciencia, la cual está inmersa en el apetito y en la individualidad a la condición de la autoconciencia universal. Es el comienzo externo o fenoménico de los estados, no ya su principio sustancial” (Hegel, 1974, 229).

La necesidad de hacer de la filosofía una ciencia, de considerar lo sistemático como la expresión más acabada del saber, llevaron a Hegel a considerar la lucha por el reconocimiento como un paso necesario hacia lo absoluto, es decir, a la concepción de que el orden social refleja, en el fondo, un orden racional (cf. Pippin, 1995, 149-175). La descripción de la lucha por el reconocimiento en la sección sobre la “Autoconciencia” en la *Fenomenología del espíritu* refleja la desaparición de las determinaciones concretas de la socialidad alcanzadas en los análisis realizados en el *Sistema de la eticidad* y en la *Filosofía real*, así como en el tratado sobre el derecho natural. Estas determinaciones volverán a aparecer mucho tiempo después en la *Filosofía del derecho* pero desde la concepción madura del sistema hegeliano como



momentos del espíritu objetivo, tal y como lo expresaba ya *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En la *Fenomenología del espíritu* encontramos así el tema del reconocimiento planteado desde el enfrentamiento abstracto entre dos autoconciencias que buscan afirmarse en su libertad. “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1966, 113). En lugar del vínculo afectivo que originariamente se expresaba en la relación amorosa, se establece el “juego de fuerzas” (Hegel, 1966, 114), como el motor que impulsa la búsqueda de la afirmación de sí, y que no establece esa necesaria equivalencia entre las subjetividades expresada en la *Filosofía real* por medio del contrato como instauración del estado del derecho. Ahora sólo uno es reconocido y el otro reconoce. Esta desigualdad es expresada dramáticamente por Hegel por medio de las figuras del “señor” y el “siervo”; se plantea una “realización deficiente del proceso de reconocimiento” (Williams, 1997, 60). La lucha entre autoconciencias se establece a partir de la ausencia de instituciones sociales, es decir, sin la restricción que implica el reconocimiento jurídico. Hegel retoma, como lo hizo en el periodo de Jena, nuevamente la imagen del “estado de naturaleza” del iusnaturalismo clásico para expresar esta confrontación a “muerte” entre una autoconciencia y otra. “El individuo que no ha arriesgado la vida sin duda puede ser reconocido como *persona*, pero no alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente” (Hegel, 1966, 116). Es la autonomía de la autoconciencia la que define si el reconocimiento es pleno, pero hay que precisar que ese saber de sí como independiente no es en modo alguno un regreso a una concepción atomista del sujeto. La verdad de la autoconciencia es un saberse en el otro, como parte de un todo, unidad que suprime en una nueva realidad la contraposición del enfrentamiento con el otro. La

superación de la situación de desigualdad que surge por la dialéctica del señor y del siervo se da través del trabajo. La interacción que surge de esta instancia conlleva una supresión de la oposición y a la afirmación de la individualidad de cada uno. El reconocimiento que expresa la dialéctica del señor y el siervo consiste así en la búsqueda de un grado más alto de autonomía con respecto a la eticidad natural expresada por la afectividad familiar y el amor. El recurso a la figura de una lucha a muerte expresa para Hegel la convicción de que el desarrollo de la identidad moral de los sujetos, éstos se enfrentan entre sí más allá de la esfera de la eticidad natural, de manera que las prerrogativas normativas que aquí valen pierden su efectividad en el ámbito de una interacción social más amplia. La lucha por el reconociendo señala así la exigencia de superar el punto de vista de cada subjetividad a favor de una perspectiva objetiva que no se alcanza sino a través del concurso de los otros. Vuelve así a aparecer esa exigencia, presente en los escritos del periodo de Jena, de concebir la subjetividad como parte constitutiva de un todo, de esa unidad que Hegel ya denomina en el tratado sobre el derecho natural como “pueblo”. En la afirmación de sí que surge de la satisfacción de sus necesidades, el individuo no sólo se confirma en su identidad; también se sabe como parte de un unidad ética que le otorga significación a su hacer. “El *trabajo* del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva a cabo su trabajo *singular, inconscientemente*, un trabajo *universal*, lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto *consciente*; el todo se convierte en obra suya como *totalidad*, obra a la que se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad” (Hegel, 1966, 210). El planteamiento del reconocimiento en la *Fenomenología del*

*espíritu* lleva a recuperar, desde unos supuestos ontológicos y normativos diferentes, las intuiciones éticas que en los escritos de Jena Hegel había esbozado en su crítica del derecho natural y de la filosofía trascendental. Frente al atomismo y formalismo que se derivan de las ontologías sociales de estas concepciones, Hegel recupera la concepción de lo social como “sustancia ética” (Hegel, 1966, 209), que integra en una totalidad a las distintas subjetividades. Esta totalidad orgánica es el pueblo. “En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí, donde esta realización consiste en intuir en la independencia del *otro* la perfecta *unidad* con él o en tener por objeto como *mi* ser para mí esta libre *coseidad* de otro previamente encontrada en mí, que es lo negativo de mí mismo” (Hegel, 1966, 209). La diferencia con los planteamientos de Jena es que aquí Hegel ya no considera la relación con el otro como parte constitutiva de un proceso de ampliación de formas de reconocimiento cada vez más complejas, sino como parte de la dinámica interna que anima una dialéctica del espíritu absoluto. En el “espíritu universal” se alcanza la certeza de sí mismo por medio de la unidad donde la mutua pertenencia del otro y del sí mismo se da como algo ya siempre reconocido. En consonancia con esta dialéctica del espíritu, Hegel reinterpreta la búsqueda del reconocimiento como la realización del espíritu en su camino al saber absoluto. El reconocimiento se concibe como un momento del espíritu donde “el *yo* es *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (Hegel, 1966, 113). Esta visión del problema del reconocimiento desde el enfoque de una dialéctica del espíritu se refleja en la concepción de la unidad del ser para otro y del en sí en el lenguaje de las costumbres y leyes de un pueblo. “En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón [...] De ahí que los hombres más sabios de la antigüedad hayan formulado la máxima *de que la*

*sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo*” (Hegel, 1966, 211). La dialéctica del espíritu ha suprimido en el nosotros al otro. Pero lo importante del planteamiento hegeliano del reconocimiento es que señala que la constitución de la identidad de las personas es, fundamentalmente, una identidad moral que es necesariamente intersubjetiva.

#### § 4. La intersubjetividad como estructura normativa de la identidad

Si consideramos la perspectiva hegeliana sobre la identidad personal, tendremos que señalar que la visión de la identidad personal guiada por presupuestos concienialistas entra definitivamente en crisis. Hegel, como acabamos de indicar, muestra que toda individualidad supone una estructura intersubjetiva previa y no como un mero momento de construcción como aparece en la doctrina del derecho natural de Kant y Fichte, sino como una verdadera condición de posibilidad. Es comprensible que, desde esta perspectiva, Hegel nos permita escapar de las aporías sobre la identidad personal que hemos analizado en los primeros capítulos, pero ante todo, nos ofrece un argumento fuerte en torno a la naturaleza ética de la identidad de las personas. Pero quizá se debería, como lo ha señalado Tugendhat, poner distancia de “las absurdas estructuras de la dialéctica especulativa” (1993, 268), esto es, de aquellas que se pronuncian por una visión fuertemente idealista, a favor de centrarnos en las estructuras dialécticas fenoménicamente más atractivas: las referidas a la dinámica del reconocimiento. La señalada concreción de la identidad a través de prácticas y vínculos normativamente orientados, propios de las esferas de la familia, la sociedad y el derecho, es una muestra de que Hegel rompe decididamente tanto con el atomismo metafísico

propio del iusnaturalismo pero también con la concepción pre-social del yo que sostenía la filosofía trascendental. Por ello quiero explorar brevemente en este apartado algunas versiones que han tomado como guía lo que Paul Ricoeur llama las “actualizaciones” (2006, 237-276) de la teoría del reconocimiento del Hegel, estrictamente, aquellas que preocupadas por la actual crisis de la ética en lo que toca a su concepción del agente moral, por un lado, y la necesidad de responder al reto de la diversidad de formas de vida buena, el llamado problema del multiculturalismo, por el otro. “La lucha por el reconocimiento que más ha contribuido a popularizar el tema del reconocimiento, con riesgo de trivializarlo, está vinculado al problema que plantea el multiculturalismo, así como las luchas llevadas a otros frentes, como los movimientos feministas, las minorías negras o conjuntos culturales minoritarios” (Ricoeur, 2006, 270). Esta afirmación de Ricoeur, llena de ambigüedades, invita a reflexionar hasta que punto nuestra concepción de la ética, y más precisamente del sujeto de la ética, tiene que reformularse, pues evidentemente gran parte del debate llamado multicultural, que se ha apropiado del concepto de reconocimiento, sigue teniendo en el fondo como referente la identidad ética de los agentes como algo que se constituye ya sea por la vía de la autonomía (posición liberal kantiana) o bien por la vía de las determinaciones éticas que ofrece una comunidad (posición comunitarista hegeliana).

Desde esta perspectiva, la cuestión del reconocimiento designa la necesidad de clarificar las expectativas de vida buena que asume cualquier agente moral desde mundos ajenos en una relación deformada sistemáticamente, con intención o sin ella, por la interacción humana. Axel Honneth ha desarrollado una teoría del reconocimiento como una lógica normativa de los conflictos morales en la que busca rechazar el modelo

hobbesiano-maquiveliano de los mecanismos de integración social como una mera lucha por la autoconservación. Frente a ello, Honneth intenta mostrar que la búsqueda por el reconocimiento no se limita a la lucha por la conservación de la vida sino a la exigencia de determinadas prerrogativas normativas que impactan en la adecuada conformación de las identidades morales de los sujetos; esto es, la efectiva formación moral del yo depende de las interacciones que se establecen entre sujetos y comunidades cuyo cometido final es establecer espacios de libertad y autonomía lo más amplios posibles para que las relaciones intersubjetivas puedan llevarse a cabo sin la coacción de principios estratégicos. Las relaciones intersubjetivas presuponen el respeto y valoración de los individuos en relación, es aquí donde se constituye la identidad personal como identidad ética. Hegel, señala Honneth logró, como hemos visto, indicar algunos aspectos de este proceso. “Las respuestas que Hegel encontró a estas complejas preguntas durante la elaboración de su primer bosquejo de sistema (Hegel, *System der Sittlichkeit, Real Philosophie*) constituyen el núcleo de su modelo de una ‘lucha por el reconocimiento’. En éste se afirma que el desarrollo ético se efectúa a lo largo de una progresión de tres modelos de reconocimiento, cada vez más exigentes, entre los cuales media respectivamente una lucha intersubjetiva, que conduce a los sujetos a la confirmación de sus pretensiones de identidad” (Honneth, 1996, 8). Según esto, existen al menos tres formas básicas de reconocimiento social internamente conectadas: el amor, el derecho y la solidaridad. Cada una de ellas expresa, para Honneth, patrones intersubjetivos de vinculación positiva con el otro —en cuyo caso generan autoconfianza, autorespeto y autoestima— pero también patrones negativos o formas de menosprecio (violación, desposesión y deshonra) que tienen un impacto severo en la identidad moral tanto individual como colectiva.

Estructura de las relaciones de reconocimiento social (Honneth, 1997, 159)

<b>Modos de reconocimiento</b>	<b>Dedicación emocional</b>	<b>Atención cognitiva</b>	<b>Valoración social</b>
<b>Dimensión de personalidad</b>	<b>Naturaleza de la necesidad y del afecto</b>	<b>Responsabilidad moral</b>	<b>Cualidades y capacidades</b>
<b>Formas de reconocimiento</b>	<b>Relaciones primarias (amor y amistad)</b>	<b>Relaciones de derecho</b>	<b>Comunidad de valor (solidaridad)</b>
<b>Potencial de desarrollo</b>		<b>Generalización. materialización</b>	<b>Individualización, igualación</b>
<b>Autorelación práctica</b>	<b>Autoconfianza</b>	<b>Autorespeto</b>	<b>Autoestima</b>
<b>Formas de menosprecio</b>	<b>Maltrato y violación, integridad física</b>	<b>Desposesión de derechos y exclusión; integridad social</b>	<b>Indignidad e injuria, “honor”, dignidad</b>

La necesidad que tenemos de establecer vínculos positivos con los demás no siempre está garantizada y se presentan deformaciones en la interacción social, lo que Honneth llama “heridas morales” (1996, 10), expresión que busca indicar la manera en que las humillaciones, la violencia y el menosprecio son concebidos como hechos injustos; de ahí se desprende la exigencia ética, y también psicológica, de la autoestima social, la integridad personal, en suma: en la exigencia de una vida buena. “El hecho de que en general los sujetos humanos sean vulnerables en sus relaciones entre sí, se deriva de las circunstancias de que sólo están en condiciones de construir y probar una autorreferencia (*Selbstbeziehung*) positiva con ayuda de las reacciones aprobatorias o afirmativas de otros sujetos. Sin la referencia a estas condiciones intersubjetivas, no se explica por qué una persona en general es

perjudicada cuando mediante determinadas acciones, expresiones o circunstancias se destruye un aspecto específico de su comprensión misma” (1996, 10). La injusticia se define como aquello que “destruye el presupuesto constitutivo de la capacidad de actuar” (1996, 5). De manera que la falta de reconocimiento de formas de vida ajenas se expresa en la incapacidad de llevar una vida íntegra o una vida lograda. “Para llegar a una autorrelación lograda, el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimientos tales como la vergüenza o la cólera. Por ello la experiencia de menosprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social” (Honneth, 1997, 165-167). Ricoeur se sitúa en una línea de reflexión afín a la de Honneth; su interés por las implicaciones éticas y jurídicas de la hermenéutica se expresan claramente en su preocupación por definir en un marco normativo la adecuada comprensión de las exigencias de reconocimiento al interior de una lógica de la reciprocidad: nos podemos comprender como portadores de derechos sólo si al mismo tiempo conocemos las obligaciones con las cuales nos vemos vinculados con los demás, es lo que llama la “estima social” (Ricoeur, 2006, 255-276). Ricoeur expresa esta exigencia con la idea de “intencionalidad ética”: “el deseo de una vida realizada —con y para otros— en instituciones justas” (Ricoeur, 1996, 204). En esta formulación se presenta la articulación entre la identidad narrativa, cuya expresión ética es la estima de sí y la problemática de la alteridad: la relación con los otros mediada a través de las instituciones. El deseo de realizar una vida plena y feliz es la expresión originaria de la persona en la que la búsqueda



de la felicidad es anterior a la obligatoriedad que impone la norma moral. Únicamente puede haber sujeto responsable en la medida en que sea capaz de estimarse a sí mismo y, por ende, obrar responsablemente. El concepto ricoeuriano de ética se instala así en la tradición de la filosofía práctica aristotélica, en concreto, en la idea de vida buena o de vida verdadera. Por ello Ricoeur realiza una interesante recuperación de la tradición aristotélica frente a las éticas formales como a la importancia que le da éste a la noción de “unidad narrativa de una vida” y, por ende, a la idea de “tradición” como concepto hermenéutico en el cual la identidad se constituye en torno a prácticas, obras, creencias, etc., que ofrecen unidad y sentido a la vida tanto de un individuo como de una comunidad. “Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada” (Ricoeur, 1996, 160). Por ello sostiene Ricoeur que “la idea primitiva de justicia no es más que el desarrollo dialógico, comunitario, institucional del deseo de vivir bien” (Ricoeur, 2000, 269). Este planteamiento parte de una recuperación crítica de la teoría de la intersubjetividad de Hegel pero ahora enmarcada en la lectura que Husserl dio de esta cuestión, pues para Ricoeur la concepción hegeliana de la intersubjetividad esbozada en la *Fenomenología del espíritu* adolece, como ya lo ha indicado también Honneth, de situar el proceso del reconocimiento en una dialéctica del espíritu absoluto (cf. Ricoeur, 2002). Hasta qué punto la filosofía de Husserl puede ser considerada como una manera adecuada de completar, no corregir, la dialéctica de Hegel en lo tocante al tema de la intersubjetividad, es algo en lo que aquí no ahondaremos, pero sí hay que señalar que la intención de Ricoeur es mostrar que la intersubjetividad debe entenderse desde una perspectiva estrictamente práctica para no vaciarla de sentido. La intersubjetividad plantea así la necesidad de considerar el reconocimiento como un proceso en

el cual el otro deviene mi semejante, o como dice Ricoeur, mi análogo. “Aquellos que yo conozco y los que no conozco son también como yo. El hombre es mi semejante, aun cuando no es mi prójimo, sobre todo cuando me es lejano. La analogía funciona entonces según su exigencia constituyente: la tercera y la segunda persona son también primeras personas y, así, análogas” (Ricoeur, 2002, 271).

Una de las formas más difundidas de esta lucha por el reconocimiento es la cuestión del multiculturalismo, especialmente en la versión defendida por Charles Taylor en cuya obra Ricoeur ve una conexión obvia con las tesis de Honneth en torno a la necesidad de identificar las pretensiones normativas del reconocimiento con la exigencia de una ética y política multiculturalista cuya vinculación con las tesis sobre la experiencia de lo extraño de filiación fenomenológica encuentran confirmación en la “política de la diferencia” defendida por Taylor. Pero no deseo extenderme sobre esta cuestión que será objeto de investigaciones futuras. Mi interés es mostrar hasta qué punto las reflexiones tanto de Honneth como de Ricoeur, ambas inspiradas en Hegel, junto con las de Charles Taylor y Jürgen Habermas, recuperan en un marco conceptual mucho más riguroso sobre la problemática que nos ha venido ocupando: la relación entre identidad personal y ética. Pues estos autores se sitúan ya de manera clara en un punto de vista diferente al de la tradición moderna y que Habermas gusta llamar “pensamiento posmetafísico”. Se trata de una concepción de la filosofía en la que ya no cabe el recurso a un sujeto metafísico pre-social, pre-lingüístico, pre-hermenéutico para dar cuenta de la estructura del orden social y el sentido de lo ético. Por ejemplo, Taylor ha mostrado en diversos momentos de su obra que la identidad moral no es algo que se construye en la intimidad de una conciencia reflexiva, según el gesto del fundador de la filosofía moderna, Descartes, sino por medio de una

relación práctica que supone la anterioridad del mundo como algo que no es una representación intelectual, sino un ámbito de relaciones desde el cual definimos el sentido de nuestra existencia en un sentido fuerte: desde él establecemos aquellas cosas que consideramos buenas y malas, bellas o feas, justas o injustas. El sustrato de nuestra identidad no es algo sustancial sino la contingencia de la cultura y la historia que, sin embargo, se convierten en los “horizontes ineludibles” de nuestro ser moral. Se poseen ciertas intuiciones morales que van más allá de una simple convención pero que se encuentran modelados por los respectivos contextos culturales. “De lo que aquí se trata es de esas intuiciones morales que son particularmente profundas, intensas y universales. De hecho, son tan profundas que estamos tentados a pensar que están enraizadas en el instinto, en contraste con otras reacciones morales que parecen, en gran medida, la consecuencia de una forma concreta de crianza y educación. Parece que existe la compunción natural e innata al infligir la muerte o lesiones a otra persona, la inclinación a socorrer a los heridos o a quienes se encuentran en peligro [...] las raíces del respeto a la vida y a la integridad parecen adentrarse hasta ahí y quizá conecten con la casi universal tendencia, presente en otros animales, de no llegar a matar a su misma especie” (Taylor, 1996a, 18-19). Para Taylor esto anuncia una suerte de “ontología de lo humano” (1996a, 19), en la que se muestra que poseemos una naturaleza ética que va más allá de la convención que ofrece una determinada cultura pero que sin ella no puede ser expresada. Es un “trasfondo” de valores y creencias, que moldean nuestras convicciones morales. Con esto vemos que uno de los conceptos fundamentales de la ética moderna, la autonomía, tiene que ser necesariamente reformulado. Pues ya desde Hegel la naturaleza ética del agente moral ya no se ceñía a la concepción atomista de un individuo pre-social, sino a un sujeto que constituye su identidad a través de las relaciones

prácticas que establece con su comunidad. “Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos significativamente, es suprimir o negar los horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros” (Taylor, 1994, 72). Con Hegel, Taylor asume que únicamente desde una “eticidad” viva, concreta e histórica, el sujeto adquiere una determinada tesitura moral, pues todo sujeto logra hacerse de una determinada identidad ética si parte de la asunción de un contexto dado que él no asume reflexivamente sino que ontológicamente le define. Un sujeto sin un marco de referencias no podría tener capacidad alguna de interacción pues no poseería un sentido y valoración para sus acciones y creencias.

Se podría decir que mi identidad define de alguna manera el horizonte de mi mundo moral. A partir de mi identidad sé lo que resulta verdaderamente importante para mí y lo que resulta menos importante, sé lo que me atañe profundamente y lo que tiene una significación menor. Precisamente lo que resulta aterrador en esta crisis de identidad es que se pierden estas referencias, que no se sabe ya lo que importa de veras y que se está al borde de un abismo en el que nada en absoluto tiene estrictamente importancia [...] Mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral. Es precisamente lo que funda el uso de este término. Mi identidad es “lo que yo soy” [...] Mi identidad me sitúa en el paisaje moral; entre todas las posiciones posibles, me otorga una. Me coloca en un lugar, antes que en un no lugar espantoso e invivible. La identidad como horizonte moral constituye un eje del discurso de la identidad (Taylor, 1996b, 10-11).

Taylor, como Hegel, y todo planteamiento que asume las implicaciones éticas de una teoría del reconocimiento, no puede aceptar la idea metafísica de un sujeto totalmente independiente de sus contextos, que puede definirse a sí

mismo en un juego de pura interioridad, que nos lleva a una visión de lo humano que Taylor expresa con la idea del “yo puntual”, es decir, un sujeto desvinculado (Taylor, 1996a, 176). El sujeto separado de las determinaciones externas y que se asume como autor de su voluntad y su identidad, es la figura que hemos heredado de la modernidad filosófica con todo y sus aporías. El sujeto moderno es así, un ser autónomo, responsable y libre, según vimos en el capítulo anterior. Libertad y autodeterminación que se plantean como las condiciones de posibilidad de la ética según Kant. Este es un extremo, el de la filosofía trascendental, pero también el otro tampoco parece atractivo: el sujeto del empirismo que, en realidad no es ningún sujeto, sino una simple colección de percepciones unidas por principios psicológicos de memoria. Ambas posturas han llevado a una suerte de *impasse* de la filosofía moral, pues tanto la tesis de un sujeto descontextualizado como de una entidad atomizada que no posee ningún estatus moral más allá de lo que ofrece su memoria, no parecen sino reforzar los problemas que habíamos visto en los anteriores capítulos.

Por lo anterior, creo que una visión vinculada a una lectura hegeliana de la identidad personal ofrece mayores rendimientos normativos. La intersubjetividad planteada por Hegel muestra que la autonomía no es algo que debe gestarse en contra de los otros, eso que Kant denominó heteronomía, sino que ella sólo adviene precisamente por el saberse necesitado y vinculado a los demás. En ello radica la verdadera libertad: en saberse necesitado de los otros. El nexo intersubjetivo no puede colocarse fuera de la identidad sino que ésta siempre lo presupone. Se trata, pues, de que toda individualización se da por medio de la socialización, tesis que ha venido defendiendo, también desde una postura cercana a Hegel, Jürgen Habermas. Desde una temprana época, este autor mostró la necesidad de

sustituir el análisis de la identidad personal en términos trascendentales o puramente empiristas, por una reconstrucción de los supuestos epistémicos, normativos y ontológicos involucrados en la génesis de las identidades desde las ciencias sociales. Esto lo analiza puntualmente en el ensayo “Desarrollo moral e identidad del yo” (Habermas, 1992, 57-83). El desarrollo moral tiene que ver tanto con la capacidad de una interacción adecuada entre los individuos como con la competencia lingüística que sirve de medio a la comprensión y que involucra procesos complejos de aprendizaje y manipulación de conocimientos. Tomando la guía de Lawrence Kohlberg, Habermas señala que la conciencia moral pasa por un proceso de formación que siempre está definido en términos intersubjetivos que presentan tanto elementos vinculantes como conflictivos. “En la identidad del yo se expresa la circunstancia paradójica de que el yo, en cuanto persona, es en definitiva igual a todas las otras personas, mientras que, en tanto que individuo, es esencialmente diferente del resto de los individuos. Es por ello que la identidad del yo puede probar sus armas en la capacidad del adulto de construir identidades nuevas en situaciones conflictivas y armonizarlas con las viejas identidades que se ven así superadas al objeto de organizarse a sí mismo y organizar sus interacciones en una biografía singular” (1992, 80). La identidad es algo, entonces, que no define de manera sustancial, ni como una ilusión; es la manera en que los seres humanos existimos: subjetivamente orientados en el mundo, y necesitados de afirmar una identidad, poseer un yo, que nos permita tener un anclaje ontológico en el mundo, eso que Anthony Giddens (2000) ha llamado “seguridad ontológica”. Quizá la vía para alcanzar dicha seguridad ya no sea apelar al “yo pienso” que deba acompañar a todas las representaciones, que, como vimos, ni siquiera puede ofrecer una certeza pues al interior de la conciencia el yo se presenta paradójicamente como algo

que escapa a la representación. Aparentemente las vías detranscendentalizadas de la filosofía poshegeliana son el camino para pensar la identidad personal y su estatus ético más allá de los márgenes de la modernidad, pues es claro que ya no podemos volver a un sujeto trascendental, y aquí tendría razón la crítica devastadora de Parfit a la idea clásica de identidad personal, pero cuyo déficit normativo tendríamos que frenar a través de una concepción de la identidad ética intersubjetivamente definida. Quizá ello implique una suerte de despedida de la identidad personal pero tendría que precisarse que se trata de un adiós a una concepción que se había situado en los extremos de un yo sustancial y un yo como simple haz de percepciones, concepciones que se plantean desde un mismo supuesto ontológico. El abandono de este supuesto tendría, pues, el efecto de una liberación, la liberación del yo metafísico y sus exigencias. Tal vez, en este punto, tendría razón Parfit.

Cuando yo creía que mi existencia era tal hecho adicional, me daba la impresión de estar prisionero dentro de mí mismo. Mi vida parecía un túnel de cristal por el que me movía más rápido cada año y al final del cual no había sino oscuridad. Cuando cambié de manera de pensar, las paredes de mi túnel de cristal desaparecieron. Ahora vivo al aire libre. Hay todavía diferencia entre mi vida y las vidas de otras personas. Y yo estoy menos preocupado por el resto de mi propia vida, y más preocupado por la vida de los demás (Parfit, 1984, 497).

## CONCLUSIONES

¿Por qué es tan aterradora la idea de no identidad que intentamos a toda costa impugnar? Ya desde Platón, “*El mismo, sólo por sí mismo, eternamente Uno y único*” ha luchado por sobrevivir. Pero, ¿lo ha conseguido? Hemos hecho un recorrido histórico de las más representativas posturas sobre la noción occidental de *persona* que han marcado integralmente la filosofía desde la modernidad hasta nuestro tiempo y que definitivamente no hemos podido superar de modo significativo. Pero ha sido mi intención aquí mostrar que podemos partir desde un plano más firme que le otorgue una mayor estabilidad a los fundamentos éticos sobre los cuales nos dirigimos. Haré un breve epílogo de lo más considerable de las posturas que he expuesto y sus respectivas contrapartidas, de modo que culmine al punto en que deseo mostrar mi objetivo.

El dualismo antropológico persiste en las conciencias esperanzadas y fundamentalmente dogmáticas, pues es perturbadora la idea de la muerte: aún muchos se preparan para un mundo mejor. El alma perenne y el cuerpo corruptible le dan un ánimo ingenuo a quien no acepta lo inevitable, dejando de lado, y en eso consiste su dogmatismo, la cuestión por la interacción de ambas sustancias. Pero ni el dualismo platónico, ni el dualismo cartesiano en su versión moderna se interesaron por la interacción alma-cuerpo o *res cogitans-res extensa* respectivamente. Y mucho menos concibieron la naturaleza moral allende a la existencia personal. Aunque el trasfondo ontológico y epistémico del *cogito ergo sum*, condición estructural de la



*Selbstbewusstsein* moderna, haya revolucionado la filosofía de entonces, prevalece la vaciedad de ese *ego* cartesiano. Fue así que la evidencia del cuerpo y la dudosa procedencia del alma dieron como resultado la anulación de esta última, ponderando la noción del “autómata”. Hobbes, partidario del destino, redujo la identidad personal a un ser determinado por sus condiciones naturales, parte del mecanismo de la naturaleza, pero no reparó en que este autómata no puede ser imputado por actos irresponsables, pues no es capaz de dirigirse prescindiendo de su condición determinada, circunstancial y contingente enmarcada en el horizonte de la naturaleza. Este autómata puede hacer lo que le venga en gana, pues eso que le viene en gana es producto de su condición determinada, y cualquiera de sus actos está justificado. Notemos que hasta aquí, toda filosofía de la identidad personal depende de su naturaleza sustancial, es decir, la noción de persona es intrínseca a una sustancia, ya sea inmaterial (Platón con su alma y Descartes con su *res cogitans*), o material (Hobbes con su autómata, un ser reducido a un cuerpo humano). Es Locke quien rechaza la importancia de la sustancia para la constitución de la identidad personal. Ya no importa aquí cuál es la sustancia que nos hace ser personas, lo importante es la *ipseidad* o conciencia de sí, que para Locke se estructura a través de la memoria. Desde el horizonte atomista en que Locke plantea el problema de la identidad personal surgen algunas dificultades tanto por el hecho de la insustancialidad de la persona (lo que le valió para Étienne Balibar el logro de “revolucionar la concepción misma de subjetividad”), como por la reducción de la identidad personal a la memoria. Ya hemos visto que de las aporías resultantes de la irrelevancia de la sustancia en la identidad personal, resultan casos tanto por un lado totalmente infundados e inverosímiles, y por el otro, excedentes a nuestra

lógica: la subsistencia de la memoria a los cambios de las sustancias en las que se encuentra contenida, justificaría la reencarnación, entes fantasmagóricos, o los filósofos, etc. Otra cuestión que resulta problemática en el planteamiento de Locke, desde el marco conceptual de la filosofía analítica, consiste en la reducción de la identidad personal a la memoria, de manera que hasta los computadores serían personas. Esta reducción claramente presenta insuficiencias desde este marco conceptual, pues habrían de añadirse elementos tales como la proyección hacia el futuro, motivaciones, deseos, sentimientos, lenguaje, moralidad, y hasta corporalidad, para conformar a una persona, como algunos filósofos analíticos defienden (Shoemaker y Wiggins). Pero el problema más representativo, que incluso socava su misma intención de defender la imputabilidad de la persona sobre la base de la memoria de sus actos, defendiendo así a un sujeto de derecho, es precisamente la vulnerabilidad de esta memoria al considerarla como una relación fuerte de estados psicológicos, es decir, en un sentido atomista, unitario, inalterable para que pueda estructurar una y la misma personalidad. Este tipo de relación unitaria, inclusive a lo largo de un periodo relativamente corto de tiempo, es imposible para Locke, puesto que “si el mismo Sócrates, despierto y dormido, *no participa* en el mismo tener conciencia, entonces, Sócrates despierto y dormido no es la misma persona”. Si falta algún nimio recuerdo en la memoria en su talante de relación inalterable de estados psicológicos, dicha relación se rompe, y con ella la personalidad, de manera que esta última se desintegra, o visto de otro modo, se multiplica. “El castigo va anejo a la personalidad”, defiende Locke. Pero si esta personalidad es múltiple en tanto desintegrada en todo caso, ¿se puede justificar el castigo? El criterio de la continuidad psicológica, el vínculo entre el recuerdo de una acción y otra, y la conciencia

que se tiene de ello, es lo que constituye la fuente de nuestro sentido de justicia y castigo. Esto es claro para Locke, quien pretende fundamentar el contrato social hobbesiano, e incluso consolidar la ética sobre la noción de persona como un *self*; es decir, como una estructura autorreflexiva que se da mediante una memoria íntegra en sentido fuerte. Es a este *self* indiviso al que Locke pretende imputar acciones y responsabilidades; pero la vulnerabilidad de su noción de memoria, no hace efectiva de manera legítima esta postura, lo cual da pauta genuina para violar derechos y obligaciones. La defensa de la *ipseidad* sobre la base de la memoria es lo que permite la ética, sin embargo, desde el horizonte atomista desde el cual plantea su noción de memoria, se socava así misma esta postura. Y es en este punto en que Locke se da un tiro por la culata. Ya Parfit, neolockeano-reduccionista, intenta reivindicar de alguna manera el planteamiento de Locke haciendo más flexible la noción de memoria mediante lo que llama una “relación transitiva”. Así pues, defiende la conexividad psicológica, cuyos puntos de referencia sean directos, concretos, y mínimos necesarios para hacer posible la permanencia personal: “Una relación F es *transitiva* si se cumple que, si X está F relacionado con Y, e Y está F relacionado con Z, X y Z *tienen* que estar F relacionados. La identidad personal es una relación transitiva. Si Bertie fue la misma persona que el filósofo Russell, y Russell fue la misma persona que el autor de *Por qué no soy cristiano*, este autor y Bertie tienen que ser la misma persona” (Parfit, 2004a, 382). Pero independientemente de cualquier perspectiva no sustancialista o reduccionista, para algunos filósofos posteriores a Locke, más específicamente los llamados neosustancialistas, hablar de identidad es hablar de permanencia: la autoconciencia es sustancial. Popper con sus tres mundos intenta dilucidar el problema de la identidad personal: retoma los aspectos

fundamentales de la teoría de la identidad de Locke como la autoconciencia y la memoria, dándole un giro sustancialista y paradójicamente evolucionista (se funda en preceptos darwinianos sobre la evolución y supervivencia del más apto) que incorpora elementos tales como la preocupación por el futuro, los proyectos personales y, por supuesto el mundo 3 de los productos de la mente, pero no deja claro el estatuto de la identidad personal o mundo 2 de lo mental, ni su interacción con el mundo 1 de los entes materiales, ni con el mundo 3. Nuevamente, como en el cartesianismo, la irresoluta interacción entre sustancias socava esta postura. Butler y Reid, también defensores del sustancialismo cartesiano, y hostiles a la postura de Locke, defienden la permanencia de la identidad. La postura de Reid atiende específicamente a la identidad permanente o sustancial sólo en el caso de las personas, pues los objetos, dado que se encuentran en constante cambio no poseen identidad. Reid afirma: “Una persona es algo indivisible, y es lo que Leibniz llamó una *mónada*”. Locke ubica la identidad personal en el plano de la memoria, en tiempo pasado, Reid la ubica en tiempo presente. Para Locke la conciencia y la memoria son prácticamente la misma facultad, mientras que para Reid la conciencia es una facultad distinta de la memoria. Para Reid la conciencia es un conocimiento inmediato del presente, y la memoria es un conocimiento inmediato del pasado. Al margen de esto, Reid se percata de una importante contradicción en la postura de Locke. Locke dice: si recuerdo algo es porque lo hice, y si lo hice lo recordaré, lo cual no implica una necesidad. Esto hace posible que en cualquier momento se pueda dejar de lado la carga de responsabilidad de un determinado acto, o hacerse responsable de otro. Si no recuerdo haber cometido un crimen, no lo cometí y por lo tanto no merezco ser castigada. O si recuerdo tener una casa en Cancún, entonces es mía,

aunque lo haya soñado y no recuerde que fue un sueño. Todo esto da pauta para que podamos tener los derechos, obligaciones y bienes que recordemos, o que deseemos. Como el derecho y la justicia de castigo-recompensa están fundados sobre la identidad personal (y para Locke, ésta se reduce a la memoria), ningún hombre podría ser responsable de sus acciones.

Las derivaciones contemporáneas de la tesis de Locke en torno a la identidad personal han llevado en la mayoría de los casos, a escamotear la relevancia del cuerpo como un criterio de identidad. Por otro lado, ¿cómo podemos suponer la identidad personal como una entidad determinada, si criterios sustancialistas (posturas metafísicas o dualistas —no reduccionistas—) y no sustancialistas (empiristas y materialistas —reduccionistas—) no la pueden definir? Parfit, atendiendo a esto, opta por el no sustancialismo, apelando tanto a Locke como a Hume (la identidad personal es un “haz” de percepciones) y al atomismo lógico de Bertrand Russell. Su postura aborda la identidad personal reducida a la pura concatenación de hechos psicológicos, en contra de los *egos* cartesianos, kantianos, popperianos, etc. Esta postura reduccionista afirma que “la existencia de cada persona no implica otra cosa que la existencia de un cerebro y un cuerpo, la realización de determinados actos, el pensar ciertos pensamientos, la ocurrencia de determinadas experiencias, y así sucesivamente” (Parfit, 2004a, 389). Lo que indica “que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal” (2004a, 399). La eliminación de la subjetividad se apoya principalmente en su no evidencia, o como Hume ya había señalado, no tenemos ninguna experiencia de *egos* o *yoes* en nuestra vida, sino sólo la simple presencia de percepciones que nos ofrecen nuestros sentidos.

Parfit llega a la conclusión de que la identidad personal no es lo que importa, sino únicamente la supervivencia de la memoria o conexión psicológica con independencia de dónde acontezca: en un cuerpo artificial, el cuerpo de otra persona, un recipiente de laboratorio, etc. (cf. Stanley, 1998, 159-175). Esta conexión de estados psicológicos es más flexible que la de Locke, ya que si bien considera distintos *yoes* a lo largo de la vida de un mismo individuo, como un *yo* infantil, un *yo* adolescente, un *yo* adulto, o un *yo* anciano, no hay, como en Locke, el *yo* de hace un mes, una semana, un día o incluso el de hace una hora. Por otro lado, si la identidad personal se capta siempre a expensas de alguna percepción sensible o emotiva, entonces por sí sola la identidad personal no tiene existencia, ¿para qué pues intentar determinarla? Es más, se la debería considerar como una ilusión. Si lo rescataba, y aún persistente en nuestro tiempo de la postura de Locke sobre la identidad personal es precisamente la estructura autorreflexiva que posibilita la existencia de un sujeto de derecho, la liberación del *yo*, o del sujeto autorreflexivo e imputable resulta contraproducente para este efecto. ¿Cuáles serían las implicaciones morales de restarle importancia o reducir la identidad personal a una ficción? Para Parfit las implicaciones serían ventajosas: “Si dejamos de creer que nuestra identidad es lo que importa, esto puede afectar a algunas de nuestras emociones, especialmente las que están relacionadas con nuestra actitud ante el envejecimiento y la muerte. Y, como defenderé, puede que cambiemos nuestras ideas sobre la racionalidad y la moralidad” (Parfit, 2004a, 397).

La pretensión de Parfit de reestructurar la ética en base a la eliminación del *yo* sustancial, promoviendo así el reduccionismo de Locke, sentado sobre la base de la estructura consciente mediante la memoria como relación transitiva de estados psicológicos, apela al utilitarismo de Sidwick: “¿por qué

una parte de la serie de estados conscientes debería estar más interesada en otra parte de la misma serie en vez de estarlo más por cualquier otra?” (Sidwick, 1981, 419). El fundamento de esta afirmación parte de dos supuestos aparentemente erróneos: una visión solipsista heredada del sustancialismo y la irrelevancia del cuerpo en la tradición empirista. Como sabemos, el solipsismo de temple atomista se enfoca desde la perspectiva de la primera persona, ignorando así todo supuesto intersubjetivo. Desde el horizonte reduccionista parfitiano, Cuypers se pregunta si la identidad personal, planteada desde el punto de vista de la primera persona, es la misma para sí misma dado que el criterio de identidad radica en la memoria o continuidad psicológica. La percepción de uno mismo es un asunto de acceso privilegiado, sin que haya criterios intersubjetivos que permitan su corrección o confirmación. Por eso la concepción atomista de la identidad personal que encontramos en los empiristas es una identidad *pre-social*, totalmente considerada desde un aislamiento epistémico en el que las relaciones intersubjetivas no juegan ningún papel relevante. Por otro lado, la irrelevancia del cuerpo desde el horizonte empirista, presenta dificultades de tipo dualista (¡paradójicamente!), pues, tanto sustancialistas como empiristas consideran la identidad personal como la identidad de una mente: “en el corazón de toda teoría atomista de la identidad personal yace siempre una u otra forma de *dualismo*, aunque no necesariamente de tipo cartesiano” (Cuypers, 1993,228). El escamoteo del cuerpo constituye una crítica sobre la identidad personal que abordo en términos de Korsgaard, quien rechaza la postura de Parfit y que mencionaré a continuación. Por lo pronto hablemos de Kant.

Para Kant, la persona es un ser autoconsciente, como afirma Locke. Pero más allá de constituirse a través de la memoria, lo hace a través del

reflejo de un conjunto de elementos empíricos cualquiera que capta por las percepciones del mundo fenoménico (intuiciones del tiempo, espacio y del entendimiento). Esta facultad trascendental del entendimiento, o conciencia trascendental, es una condición formal del conocimiento llamada también apercepción, que unifica, sintetiza, sitúa y en general condiciona todo conocimiento, otorgando así, unidad a todo lo dado por la experiencia. La conciencia, como memoria descansa así en un autoconciencia trascendental, es esto lo que no pudo comprender Locke. Para Kant es evidente que toda memoria supone ya una identidad previa que es capaz de discernir entre los contenidos (recuerdos) que son suyos y los que no lo son. La introspección ofrece un criterio de autoidentificación que no permite error alguno —puedo equivocarme al percibir objetos pero no puedo equivocarme al percibir los estados de mi propia conciencia—. Puedo confundir un encino con un limonero pero no puedo confundir mi conciencia con la de otra persona. El pronombre de la primera persona —yo— está libre de interpretación, no podemos identificarnos erróneamente a nosotros mismos; por ello sostiene Shoemaker que el yo es inmune a error por identificación equivocada (1984, 7-8). Kant parte en la *Crítica de la razón pura*, en el “tercer paralogismo de la personalidad” de esta problemática. “Lo que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos es persona” (Kant, 1994, 340). De esta manera, Kant se sitúa así, de golpe, en las aporías que plantea una teoría de la identidad personal comprometida con una ontología sustancialista del yo. Frente a la alternativa de considerar la identidad del yo como una simple sucesión de percepciones tal como defienden Locke y Hume, Kant se ve constreñido a postular que la autoconciencia se encierra en la evidencia indubitable de sí pero sólo cierta para el sujeto que la experimenta, es una



conciencia encerrada en una estructura solipsista que no puede vincularse al otro. Se trata, como sabemos, del problema del observador externo (cf. Bennett, 1981, 110-131). El equívoco de la postura empirista sobre la identidad personal, a juicio de Kant, es el considerar que la conciencia se configura a través de estados mentales que son percibidos como entidades individuales; lo cual plantea una analogía entre la percepción del yo y la percepción de los objetos. No obstante, el yo de la identidad personal no es un objeto, no es accesible a una intuición sensible. Se confunde así el concepto de unidad de los objetos con el de la identidad de la conciencia. “Sin embargo, nada hay más natural y tentador que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos” (Kant, 1994, 364). La función del observador externo al que alude Kant sería la imposibilidad de mostrar que, desde la perspectiva de la tercera persona, es imposible tener un conocimiento de la identidad de la persona, pues ésta siempre se da en primera persona.

Esta postura tiene pretensiones de universalidad y establece que ser persona implica poder diferenciar tres órdenes o ámbitos en lo humano según Kant: la animalidad, la humanidad y la personalidad (Kant, 1995, 35-36). El primer ámbito refiere a esa condición biológica expresada por el amor a sí mismo y la búsqueda de satisfacción de las necesidades inmediatas; se trata de una condición dominada por un *arbitrium brutum* (Kant, 1994, 628) que se expresa en una vida dominada por vicios bestiales; gula, lujuria y falta de ley. La humanidad se considera un estado en el que ya domina la razón pero que se utiliza de manera pragmática en el sentido de servirse de ella para beneficio propio. Finalmente, tenemos la *personalitas moralis*, la personalidad en la que el ser humano es considerado “como un ser racional y a la vez *susceptible de*

*que algo le sea imputado*” (Kant, 1995, 35). La *personalitas moralis* implica elementos extras a la noción de persona que antes de Kant se habían ignorado: dignidad, autonomía, libertad, y sobre todo, moralidad, enmarcados todos ellos, dentro de un horizonte inteligible llamado también “el reino de los fines”, que sirve como principio práctico o moral. La dignidad es una propiedad moral no susceptible de ser intercambiada; las cosas sí que pueden serlo porque tienen un valor, una persona no. La autonomía, como la capacidad de libre determinación responde a un carácter normativo y universal, ya que se enmarca en el principio moral que pertenece al reino de los fines o mundo inteligible. La autonomía (contraria a la heteronomía que pertenece a los parámetros de la naturaleza bruta, determinados de por sí, causales e inmorales, utilitarios en el ejercicio de ser medios-fines, costos-beneficios, y provenientes de la razón teórica que expresan el conocimiento de lo que *es* y no de lo que *debe ser*) es lo que nos hace ser seres libres. La libertad consiste en imponernos nuestras propias leyes por los dictados de la razón pura fundamentados en el imperativo categórico que maximiza el fin en sí mismo. Pero ¿qué es el fin en sí mismo? Es todo ser racional, autoconsciente en su papel de legislador universal, digno, y por lo tanto persona. Ser libre es ser moral, y ser moral es ser persona. Un animal, que actúa bajo los mecanismos de la naturaleza, no es autónomo, no es libre, no es moral, ni es persona. La noción kantiana de autonomía es fundamental para comprender una visión no reduccionista de la identidad personal. En primera instancia, porque trae a colación el concepto sustantivo de autoconciencia. Sin la unidad sintética del yo, no es posible hacer responsable a ese yo de actos “buenos” o “malos”, y sin esa responsabilidad no sólo no hay actos “buenos” o “malos”, sino que tampoco hay personas, sólo animales o sujetos sin derechos ni

obligaciones. La autonomía es el fundamento de toda teoría moral. Y sin la idea de moralidad seríamos como animales o simples autómatas. “La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Kant, 1963, 94).

La postura kantiana, sin embargo, manifiesta algunos problemas. Hay dos caminos para conducirme: el del *deber* o el de mi conveniencia. No todo lo que debo hacer me conviene, y no todo lo que me conviene debo hacer en pro del deber por el deber mismo. Pero ¿cómo sé qué es lo que debo hacer si claramente puedo ver lo que me conviene? Según Kant es inteligible, claro, inequívoco o evidente en sí mismo el *deber*. Hasta los más tontos lo saben. Pero esta pretensión de universalidad es realmente dudosa, pues de hecho las disputas en la ética multicultural son inagotables ¿Cómo puedo efectivamente saber qué debo hacer y qué no? Este tipo de objeciones las tratará Hegel acusando precisamente de *vaciedad* normativa a la ética kantiana, pues no toma en cuenta que toda conciencia moral se forma a partir de hallarse inserta en una tradición cultural que le otorga identidad y sentido moral. Los ideales morales se muestran relativos, ya que no están en los actos sino en las voluntades diversas y contingentes. Kant advirtió esto e intentó darle un giro más viable a su imperativo al introducir la noción de la voluntad pura como un ente perenne (no metafísico) representado por el fin en sí mismo: “obra de tal manera que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca sólo como un medio”. Si este imperativo implica una permanencia en la historia de la humanidad que lo hace universal, resulta difícil realmente seguirlo, pues ¿en realidad podré siempre tratar al otro como fin en sí mismo y al mismo tiempo a mí como fin en mi misma, excluyendo toda heteronomía, al ignorar causas-

efectos, costos-beneficios, que son imprescindibles en nuestra naturaleza, ya que se está delimitada por la causalidad?

Por otro lado, actuar moralmente es hacerlo bajo los preceptos que uno mismo se impone por los principios de la razón pura práctica, y sólo así se ejerce la autonomía (¿no suena a *solipsismo*?); lo cual sugiere que toda vez que nos dejamos guiar en alguna medida por impulsos o sentimientos habríamos dejado atrás nuestra capacidad de autonomía, y dado que es ésta última la que genera obligación moral, deberemos concluir que cuando actuamos de manera no autónoma, no estamos obligados moralmente ni somos responsables por tales acciones. Para resolver esto, Álvarez propone que “las acciones basadas en motivaciones o incentivos ajenos a la razón no restan autonomía al obrar del agente siempre y cuando cumplan el requisito de universalidad impuesto por el imperativo categórico” (Álvarez, 2002, 238). Lo que sugiere que la razón pura subordina a la razón teórica, la direcciona, y de esta manera la causalidad se encuentra inmersa y dirigida por la razón pura o autonomía, por lo que podemos sustraernos o no de nuestros instintos básicos sin perder autonomía en ciertos momentos. Pero lo verdaderamente relevante de la autonomía es su valor intrínseco que está más allá de los actos que nos puedan asegurar el camino correcto hacia la voluntad pura o a las máximas de acción. El ejercicio de nuestra libertad para configurarnos a sabiendas de nuestra naturaleza causal, de nuestras debilidades, y además de lo que debemos hacer al margen de éstas, es lo meritorio de la autonomía. Pero sobre la autonomía hay un problemilla que vale la pena abordar. González Marín elabora un interesante argumento que juzga como “pragmático”, pues se fundamenta en el modo en que atribuimos autonomía a los otros desde la nuestra propia, de manera que tropezamos con circularidad

o con su simple anulación. Este argumento se basa en el caso de Baby Doe. “Una pareja tuvo un hijo con síndrome de Down, y con un problema físico adicional que le impedía ingerir alimentos. Los padres no deseaban criar a un ser con deficiencias graves, y los tribunales aceptaron su alegación, de modo que se decidió no realizar la intervención quirúrgica necesaria ni alimentar artificialmente al recién nacido y se le dejó morir” (González Marín, 2004, 211). De este discutido caso González Marín reconstruye lo que los padres de Baby Doe hubieron de argumentar ante el tribunal en términos de autonomía. Se suele atribuir autonomía a otro, mediante la idea de alteridad o lo que comúnmente se llama el “ponerse en los zapatos del otro”. Así, creo saber las necesidades y consideraciones del otro suponiendo que son las mismas que las mías porque considero al otro como mi semejante. Yo, madre de Baby Doe, desde mi perspectiva, considero que alguien con deficiencias físicas severas no querría vivir, o no le convendría vivir, y mi hijo tiene deficiencias físicas severas, o en otras palabras, si yo tuviese síndrome de Down no quisiera vivir, o no me convendría vivir. Entonces considero legítimo no prolongar la vida de mi hijo porque tiene síndrome de Down. La paradoja es la siguiente: al tomar esta decisión supongo las necesidades y consideraciones de Baby Doe desde mi perspectiva. Pero yo soy una persona autónoma y Baby Doe no, entonces, ¿cómo puedo saber cuáles son sus necesidades? Y, por otro lado, si lo pretendo pensar como mi semejante atribuyéndole una supuesta autonomía, o pienso que si él pudiera decidir tomaría la misma decisión que yo (como persona razonable), entonces automáticamente se vuelve ilegítimo decidir por él, ya que lo supongo como una persona autónoma capaz de decidir. Si admitimos la legitimidad de este argumento apelando a la autonomía como juicio determinante, entonces tenemos serios problemas. En primer lugar

corremos el riesgo de caer en un utilitarismo desmedido: puesto que el resultado del caso Baby Doe fue su muerte “legítima”, ya sea porque no podía decidir, o porque pudiendo hacerlo elegiría su muerte, entonces de todo ser humano que no pueda decidir (bebés humanos con o sin síndrome de Down, sanos o enfermos, ancianos con alzheimer, autistas, etc.) podríamos dejarlo morir en mor de una elección “razonable”. Baby Doe tenía síndrome de Down, y una deficiencia operable. No era autónomo no sólo porque tenía síndrome de Down, sino porque todo bebé recién nacido no puede decidir, no tiene autonomía. Se tomó en cuenta para la decisión de dejarlo morir, la mala calidad de vida que tendría en una vida futura por tener síndrome de Down. Dado este paradigma de elección podemos exterminar (o dejar morir de hambre) a todos los bebés humanos huérfanos y pobres, enfermos o con defectos físicos, y en general a todo humano no autónomo, de manera legítima apelando a la mala calidad, que nosotros consideramos que tendrían en una vida futura dada su situación, o a las desventajas que acarrearían sus impedimentos físicos, sociales, o no convencionales, además del costo que el Estado ahorraría para su sustento, y sería un costo irrazonable porque finalmente estos bebés al crecer serían individuos imposibilitados e infelices. Desde esta perspectiva, la autonomía muestra una cara ilusoria que disfraza la conveniencia del más fuerte o del mejor adaptado. Bajo esta lógica se tendría que admitir que la autonomía no existe o que es una ilusión, cuya única función es disfrazar el carácter arbitrario o emotivo de las personas, lo que conviene hacer y no lo que se *debe* hacer en palabras de Kant. Bajo este tipo de casos prácticos y bastante comunes, ¿cómo pues es posible defender la autonomía sin pecar de inmorales o sin caer en un utilitarismo absurdo?

Se ha interpretado un Kant utilitarista desde lo que Rawls llamaría “el velo de la ignorancia” o del observador imparcial. Este observador se identifica con todas las personas afectadas pero ignora la afección de personas diferentes, por lo que no integra una justa distribución. El imperativo kantiano, “actúa de tal forma que siempre trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la persona de cualquier otro, nunca solamente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin”, implica la noción de este observador imparcial. El utilitarismo, en tanto que aspira a la mayor suma neta de beneficios menos cargas, aludiendo al principio de Stuart Mill sobre la mayor felicidad, ignora los límites entre las vidas individuales, o bien, da igual significado a la vida de un individuo que al conjunto de vidas en general. Hare, mediante el imperativo kantiano, y advirtiendo el socavo de la autonomía desde el planteamiento de la alteridad arriba ejemplificado por González Marín, se percata de que su resultado deriva en la exclusión de las minorías, pero alude a esta exclusión como algo positivo en tanto necesario e inevitable (Hare mismo es utilitarista). El carácter universal del kantismo, siendo imparcial, y su idea de perfección pretenden no ser utilitaristas por colocar a toda persona, como fin en sí mismo. Para yo ser fin en mi misma tengo como deber forjar mi propia perfección, que para Kant es una perfección moral, y consiste en la obtención de virtud. Mi virtud sería promover mi deber que radica en procurar la felicidad de los otros. Hare considera esto como utilitarismo: “Porque un utilitarista también puede prescribir que deberíamos hacer lo que conduzca a la satisfacción de las preferencias racionales o voluntades de fines, respecto a los cuales la felicidad es la suma” (1999, 167). La perfección para Kant, se resume en la felicidad de todos. Esto muestra una circularidad puesto que si el utilitarismo no

considera como fines a las personas, sino como medios para alcanzar la felicidad o la mayor suma neta de beneficios menos cargas, aunque para Kant las personas sean fines en sí mismas, finalmente ambas posturas dan el mismo resultado, su culminación es procurar la felicidad de todos, otro punto en el que coinciden Kant y el utilitarismo. Pero Kant juzga a la felicidad como inmoral, porque corresponde a la satisfacción de las inclinaciones, por lo que ésta no puede tomarse como principio universal. Toda doctrina eudemonista es determinismo (y relativismo), y Kant rechaza todo determinismo. Se suele interpretar al deber moral como antítesis de la felicidad, pues ésta no es sólo naturalmente deseable, espontánea e indefectiblemente, sino que además las necesidades y preferencias que dirigen mis intereses y que me ocasionan felicidad (a lo que los utilitaristas apelan), se encuentran en un plano empírico rechazado por Kant, y la voluntad pura, por el contrario, se encuentra en un horizonte nouménico, otra de las razones por las cuales se supone un Kant antiutilitarista. A este respecto Hare arguye, en pos de un Kant utilitarista, que la parte formal fundamentada en propiedades lógicas de los conceptos morales no involucra elementos empíricos ni siquiera en el utilitarismo, sin que ello signifique que tales elementos no se encuentren a disposición en cualquier situación concreta de base moral, es decir, hay que distinguir forma y contenido; e incluso un utilitarista bien podría dividir su investigación según el modelo kantiano, como Hare mismo hace (cf. 1999, 178). Kant menciona en variadas ocasiones que la ley moral debe alejarse de la felicidad, que incumbe a la heteronomía, mientras que la ley moral atañe a la voluntad pura. No cuadra en términos kantianos una ley moral heterónoma, es decir, la ley moral siendo opuesta a las inclinaciones no puede producir placer. Y, análogamente, ajusta el castigo o displacer a los actos inmorales, siempre y cuando este



castigo no implique una recompensa futura (cf. Kant, 2001, 37). Sin embargo, la evidente contradicción entre autonomía-heteronomía dificulta la postura kantiana a un punto inconcluso respecto de la cuestión de la identidad personal.

Parfit, utilitarista, rechaza el utilitarismo de toque kantiano por juzgar a la humanidad como un superorganismo. Sin embargo, ha intentado justificar la imparcialidad kantiana bajo un esquema reduccionista-utilitarista, del que él mismo es partidario. Si los utilitaristas ignoran los límites entre las vidas, o los principios distributivos dentro de las vidas y entre las vidas, esto es, debido, según Parfit, a que admiten la concepción reduccionista, y dado esto, tales principios distributivos restan importancia a la moralidad. Parfit llama “tesis de la compensación” a la afirmación de que la carga de alguien no puede ser compensada por beneficios a alguien distinto (a menos de que se ame a esa persona). Según la Concepción Reduccionista, pensamos que el hecho de la identidad personal a través del tiempo es menos profundo o supone menos. Por eso podemos afirmar que este hecho tiene menos importancia moral. Como este hecho lo presupone la compensación, podemos decir que el hecho de la compensación es él mismo menos importante moralmente. Aunque no se pueda negar, a la tesis de la compensación le podemos dar de este modo menos peso (Parfit, 2004a, 586). Para Parfit, la identidad personal no es lo que importa, lo que importa es la relación R que representa conexiones psicológicas fuertes. Korsgaard proporciona una respuesta kantiana a lo que Parfit considera como una identidad menos profunda, previendo las implicaciones negativas en el ámbito de la filosofía moral. La concepción kantiana que defiende Korsgaard plantea que el carácter propio de la persona consiste en ser un agente moral, esto es, un ser que interviene por medio de

su acción y voluntad en el curso de las cosas en el mundo teniendo con ello resultados que consideramos buenos o malos. La autora, considerando un énfasis distinto entre el utilitarismo de Parfit y el kantiano, señala que el primero enfoca a las personas como objetos de la moral, y la pregunta que le subyace es ¿qué debería ser hecho por ellos?, mientras que el kantismo enfatiza la cuestión ¿qué debería yo hacer? Parfit sustrae el agente que porta las experiencias. El impersonalismo de la teoría de la identidad personal en Parfit, se aleja de la imparcialidad de Kant, y esto repercute en el plano moral. Parfit afirma que es un error gramatical el considerar la existencia de un yo. Al pretender liberarse del yo, de acuerdo con Buda, el dolor, y la desgracia son menores, asimismo la responsabilidad y las obligaciones. La unidad del agente moral es fundamental para la razón práctica, y es precisamente esta noción la que implica los conceptos de autonomía, libertad y moralidad, pues estos deben necesariamente aplicarse a alguien. Las razones del malentendido de Parfit es que considera que toda teoría moral que asuma un criterio de identidad personal comprometido con una visión no reduccionista cae, necesariamente, en un metafísica sustancialista cartesiana. Esto le impide comprender que la cuestión de la identidad personal no es algo que se decida en el ámbito de teorías metafísicas de la persona, sino en el de la ética. Korsgaard intenta mostrar la unidad de acción del agente articulado desde la idea de que la acción, el deseo y la deliberación adquieren sentido desde los intereses mismos del agente. Mis acciones tendrán consecuencias para mí y no tanto para un supuesto yo futuro, pues este fuera el caso, no me importaría nada de lo que haga ni sus consecuencias porque, en el fondo, no me van a afectar a mí (yo presente), sino otra persona (un yo futuro) que, según Parfit, no soy yo en realidad.

Korsgaard reintroduce el cuerpo como criterio fuerte de identidad personal; y con ello rompe con uno de los supuestos fundamentales de la tradición atomista a la que se reclama Parfit; el cuerpo otorga sentido a las acciones y, ante todo, las reviste de un significado moral: la imputación. De manera que la continuidad corporal es un aspecto básico de la identidad personal, contrariamente a lo que sostienen los neolockeanos como Parfit. Y es que el cuerpo hace que nos *preocupemos* por nuestro yo futuro como siendo el mismo yo del presente. Y este es un aspecto fundamental de las personas que las posturas reduccionistas no consideran: por ser seres corporales (soy un cuerpo) la preocupación por mi existencia le da a mis acciones una tesitura moral que la mera conexión psicológica no ofrece. Las personas hacen planes, planes de vida (Carruthers, 1989, 236), que se sostienen en valoraciones, estimaciones, acciones que tienen que ver con la capacidad de ver su vida como una *unidad*. Es aquí cuando la persona deja de ser la expresión de una autoconciencia y se concibe como un agente moral, y esto es precisamente lo más significativo de la postura kantiana.

Hasta aquí, hemos llegado a la conclusión de que posturas sustancialistas y neosustancialistas: metafísicas o dualistas, no reduccionistas; y, no sustancialistas: empiristas y materialistas, reduccionistas y neolockeanas, han sido incapaces de prescindir de supuestos ontológicos que impiden alejarse de posiciones solipsistas y pre-sociales sobre la noción de identidad personal, lo cual manifiesta una dificultad, pues dicha noción ha resultado más que indeterminada, inasible, pues aún la derivación más acabada de la idea de persona (el agente moral kantiano), se establece sobre presupuestos un tanto inconsistentes, y es que la noción de persona se ha intentado construir desde un marco explicativo que no toma en cuenta la *eticidad*

proyectada desde un plano intersubjetivo e histórico, más aterrizado, más mundano, más *personal*. La teoría del reconocimiento de Hegel (en el periodo de Jena) adopta este paradigma, alejándose así del sujeto presocial de la filosofía moderna. Fichte fue el primero en hablar de intersubjetividad, pero sin dejar de lado al sujeto presocial que la antecede, a su juicio. Este sujeto presocial, ahistórico y absoluto, de precedente moderno-kantiano es criticado por Hegel, quien pretende detranscendentalizarlo, bajarlo al mundo de las relaciones intersubjetivas. La teoría del reconocimiento de Hegel, situada desde el horizonte de la alteridad (cf. Ricoeur, 2002, 259-278) apunta a la autoconciencia como un proceso que se articula a través de la relación práctica entre seres que buscan establecer lazos de convivencia e interacción normativamente orientados. Este proceso en perenne desarrollo se genera dentro del Absoluto mediante la dialéctica. No olvidemos que para Hegel no es lo mismo el sujeto absoluto, y el Absoluto como sujeto. La dialéctica, siendo una actividad negadora nos enfrenta a la naturaleza al transformarla mediante el trabajo en cultura. La importancia de la dialéctica hegeliana radica en que, gracias a ésta, la autoconciencia pasa de ser sustancial, trascendental e independiente, a ser una conciencia social en el ámbito de las relaciones intersubjetivas que mediante el trabajo traen como resultado reconocimiento e historicidad. La historicidad implica libertad: sólo negándose y muriendo a cada momento y a sabiendas de esto, el ser humano puede ser libre e histórico. Así, el sujeto autoconsciente hegeliano, es un sujeto contextualizado, *versus* el sujeto absoluto kantiano impregnado de la “locura de la arrogancia del Yo”. El sujeto hegeliano, es totalmente opuesto al sujeto iusnaturalista moderno que pretende una preexistencia al orden social. Y, a diferencia de la ontología social de Hobbes analizada en el *Leviatán* sobre

la vida en común del individuo en mor de la autoconservación natural, Hegel apunta a que la vida en común se encauza por vínculos normativos más profundos expresados por la noción del reconocimiento. La teoría del reconocimiento de Hegel parte de su dialéctica y de dos críticas: la crítica al sujeto pre-social trascendental kantiano y la crítica al derecho natural de Fichte. Hegel intenta, mediante su dialéctica, superar o unificar los opuestos autonomía-heteronomía del planteamiento kantiano, mediante el establecimiento del sujeto en el horizonte de la historia y la sociedad. Su crítica al derecho natural se esboza a partir de la introducción de la figura del otro como condición de posibilidad del orden ético-político, siempre desde motor de la dialéctica, desde donde se analiza, necesariamente, el problema del reconocimiento. Hegel y Fichte concuerdan en que la libertad es la principal característica de la autoconciencia, y sólo puede ser posible si se atribuye a otros. Pero para Hegel, esta libertad no es autoconstitutiva, o desarrollada de manera pre-social, como lo es para Fichte, quien remite la subjetividad a un supuesto trascendental atomista, alejado de la “eticidad natural” hegeliana, en la que ya siempre están los individuos (cf. Taylor, 2005, 118).

Para Hegel, el reconocimiento se da dentro de una comunidad, pero no la comunidad de Fichte expresada en términos del derecho como un sistema de seres racionales vinculados por principios formales. El proceso de reconocimiento en Hegel comienza en el ámbito familiar, en donde el sujeto se constituye como un *sí mismo* a través de la interacción afectuosa, amorosa, que tiene con los miembros más inmediatos: “Lo otro es, pues, para mí, es decir, se sabe en mí. Es sólo ser-para-otro, es decir: está fuera de sí. Este conocer es el *amor*” (Hegel, 2008, 172). De esta manera adquiere su

individualidad un sentido específico gestado en este contexto. Este estadio de la constitución de la identidad personal, es el más básico y el originario, y constituye el fundamento de la eticidad natural, en el que aún la dominación no aparece como dinámica presente en las relaciones intersubjetivas expresadas por el derecho. La dinámica de dominación constituye el siguiente estadio. Esta dinámica opera mediante el apoderamiento de la cosa a través del trabajo, pero, “la actividad no se dirige a lo negativo, la cosa, sino al saberse del otro” (Hegel, 2008, 179): el reconocimiento. La acumulación de la posesión de la cosa introduce su desigualdad expresada por la riqueza de unos y la pobreza de otros. En el periodo posterior a Jena, la riqueza y la pobreza serán representadas por Hegel en las figuras del amo y el esclavo respectivamente. Esta desigualdad produce la relación de dominación. La lucha por el reconocimiento se encamina a la supresión de esta relación, a establecer un vínculo intersubjetivo normativamente definido en el cual la dominación se limite y no resulte en una dinámica en la que se atente contra las necesidades, tanto en un orden material como simbólico: la estima, la confianza, el respeto de los otros (cf. Bordieu, 1997). Pero cuando delinco violento la voluntad de otro. La apropiación de la cosa debe ser reconocida tanto por el trabajo, como por el *contrato*, unidad que expresa íntegramente la noción de persona como figura jurídica, y el único medio que suprime la desigualdad manifiesta en la relación de dominación. “Mi voluntad sólo *existe* reconocida” (Hegel, 2008, 188). Es en el Estado de derecho en el que se expresa el contrato. “El Estado es la totalidad de todos los derechos, pero con una total indiferencia hacia la relación de la cosa o a la necesidad de un individuo determinado” (Hegel, 1992, 195). No importa la posesión de la cosa en sí, lo que importa para Hegel es el reconocimiento como *persona* jurídica

que se da a través de dicha posesión en un marco contractual. El fin de la subjetividad es pues la unidad expresada en el reconocimiento, en el contrato, en el Estado, tanto en su vínculo afectivo como en el jurídico. “Ambas individualidades se presentan como una sola: el mismo que cuida de sí y su familia, trabaja, hace contratos, etc., a la vez trabaja también para lo general, teniéndolo *por fin* suyo” (Hegel, 2008, 213). Dentro del horizonte dialéctico, la reconciliación entre el momento de la particularidad propio de la eticidad natural, y el de la generalidad expresada por el derecho, lleva a la supresión de ambos al momento de gestarse la universalidad del Estado como sustancia del pueblo. Por esto sostendrá Hegel que “la ley es la sustancia de la persona” (Hegel, 2008, 192).

En el período posterior a Jena, Hegel enfatiza especialmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la delimitación que se impone en la dinámica del reconocimiento por el Espíritu Absoluto, lo cual sugiere, según Honneth, el abandono de la idea del reconocimiento como dinámica interna del progreso moral, o como un proceso en desarrollo de formas de reconocimiento cada vez más complejas. En este punto, la lucha por el reconocimiento ya no se encamina a la búsqueda de la identidad personal, sino que expone principalmente la forma en que surgen los Estados, la estructura de lo social, justifica la desigualdad y, en suma, se erige la dialéctica del espíritu como una instancia en la cual el individuo acaba siendo un momento ambiguo de un todo. Lo verdaderamente significativo de la postura hegeliana, dejando de lado el tema del Absoluto, sobre la noción de persona es la “sustancia ética” contextualizada, que en descenso de los etéreos trascendentales y de los inaplicables formales, ha aterrizado a la superficie mundana inscrita en lo más simple: la intersubjetividad.

Pegada la frente a los cristales, ocupábame en observar la multitud, cuando de pronto se me hizo visible un rostro (el de un anciano decrepito de unos sesenta y cinco o setenta años) que detuvo y absorbió al punto toda mi atención, a causa de la absoluta singularidad de su expresión. Jamás había visto nada que se pareciese remotamente a esa expresión. Me acuerdo de que, al contemplarla, mi primer pensamiento fue que, si Retzch la hubiera visto, la hubiera preferido a sus propias encarnaciones pictóricas del demonio. Mientras procuraba, en breve instante de mi observación, analizar el sentido de lo que había experimentado, crecieron confusa y paradójicamente en mi cerebro las ideas de enorme capacidad mental, cautela, penuria, avaricia, frialdad, malicia, sed de sangre, triunfo, alborozo, terror excesivo, y de intensa, suprema desesperación. “¡Qué extraordinaria historia está escrita en ese pecho!”, me dije.<sup>1</sup>

Reconozco al otro como mi semejante y por ello puedo ofrecer una opinión más o menos acertada de su vida, de su carácter, de su moral, de su historia. Pero, la intersubjetividad, además de *eticidad*, historicidad y referentes socio-culturales, implica necesariamente otros elementos que las “actualizaciones” de la teoría del reconocimiento de Hegel, han sumado en las aportaciones de Honneth, Ricoeur, Taylor y Habermas, quienes han pretendido responder a las exigencias de la ética contemporánea al intentar reformular la noción de identidad personal como sujeto ético sobre la base de la teoría del reconocimiento de Hegel, alejada por supuesto del yo pre-social y trascendental.

La teoría del reconocimiento de Honneth sugiere que la formación moral del yo depende del respeto y la valoración de los individuos en el ámbito de la interacción intersubjetiva. Esta postura indica que las formas básicas de reconocimiento social se expresan en el amor, el derecho y la solidaridad, las cuales generan autoconfianza, autorespeto y autoestima, y son

---

<sup>1</sup> E. A. Poe. “El hombre de la multitud”, en *Cuentos*. Alianza. Madrid, 2003, tomo 1, p. 256.



en este caso positivas. Pero hay patrones negativos que son “heridas morales” o formas de menosprecio: violación, desposesión y deshonra, que tienen un impacto negativo en la identidad moral tanto individual como colectiva, y es lo que “destruye el presupuesto constitutivo de la capacidad de actuar”, la injusticia, un hueco psíquico que manifiesta la incapacidad de llevar una vida íntegra o lograda, o buena, y que traen como consecuencia reacciones negativas de sentimiento como la vergüenza o la cólera. Es así como se introducen determinantes psicológicos en la integridad personal.

Desde el horizonte de la hermenéutica y afín a la postura de Honneth, Ricoeur habla de la “estima social”, que sólo es posible a través del reconocimiento en una lógica de reciprocidad. Su noción de “intencionalidad ética”, propone el deseo de una vida realizada —con y para otros— en instituciones justas (Ricoeur, 1996, 204). La idea de identidad narrativa, inmersa en una tradición (prácticas, obras, creencias), otorga unidad y sentido a la vida individual y comunitaria. La persona pues, tiene como fundamento ético la estima de sí dentro de la problemática de la alteridad: la relación con los otros mediada a través de las instituciones. Ricoeur parte de la idea aristotélica de vida buena. El deseo de realizar una vida plena y feliz es anterior a la obligatoriedad de la norma moral: “la idea primitiva de justicia no es más que el desarrollo dialógico, comunitario, institucional del deseo de vivir bien” (Ricoeur, 1996, 160). Únicamente puede haber sujeto responsable en la medida en que sea capaz de estimarse a sí mismo. La postura de Ricoeur muestra la intersubjetividad desde una perspectiva práctica, desde un horizonte de sentido: “El hombre es mi semejante, aun cuando no es mi prójimo, sobre todo cuando me es lejano. La analogía funciona entonces según su exigencia

constituyente: la tercera y la segunda persona son también primeras personas y, así, análogas” (Ricoeur, 2002, 271).

Desde el enfoque de la fenomenología, Taylor, al igual que Honneth y Ricoeur, postula un yo ético estructurado desde los “horizontes ineludibles”, (cultura e historia) u “horizontes de sentido”; su contexto le define ontológicamente. Un sujeto descontextualizado, desvinculado, pre-social y ahistórico, o lo que Taylor llama un “yo puntual”, si lo hubiere, sería incapaz de interacción alguna, pues sus acciones carecerían de sentido y valoración, y por tanto de *eticidad*. Habermas, en conformidad con estas posturas, cuyo sumario nombra como “pensamiento posmetafísico”, señala la inminente necesidad de reconfigurar los supuestos epistémicos, normativos y ontológicos de la noción de *persona* a partir de la intersubjetividad, con el fin de tener un suelo más firme en el campo de la ética. Los elementos vinculantes y conflictivos implícitos en la intersubjetividad son ineludibles para la conformación del yo. Este yo es un anclaje ontológico normativo, necesario para que el individuo pueda dirigirse en el mundo con un sentido de vida específico. En esta tesis defiendo que la intersubjetividad inherentemente normativa y fundamentada en la teoría del reconocimiento hegeliana sobre la identidad personal, nos ofrece un suelo más firme, aunque en definitiva inacabado, en la ética contemporánea. La antropología de la modernidad, el dualismo, el materialismo y el empirismo, ha ignorado el carácter eminentemente moral del ser humano, y el trascendentalismo se ha fundamentado sobre presupuestos inconsistentes para su defensa de un agente moral. El pensamiento posmetafísico, que bajo postulados hermenéuticos y fenomenológicos, y por supuesto del hegelianismo del periodo de Jena, comprende a la *persona* como un ser mundano,

contextualizado, cuya narrativa enmarcada en los horizontes ineludibles de su cultura, sociedad, y pasado, han hecho de esta noción, creo, la más acabada y adecuada para la ética de nuestro tiempo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, R. M. 1997. "Should Ethics Be More Impersonal?", en J. DANCY (editor). *Reading Parfit*. Blackwell, Londres, pp. 251-289.
- ALLISON, H. E. 1966. "Locke's Theory of Personal Identity", en *Journal of History of Ideas*, XXVII/1, pp. 41-58.
- ÁLVAREZ, S. 2002. *La racionalidad de la moral. Un análisis de los presupuestos morales del comunitarismo*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 2000.
- AYER, A. J. 1969. *El concepto de persona y otros ensayos*. Seix Barral, Barcelona.
- BATAILLE, G. 2005. *Escritos sobre Hegel*. Arena Libros, Madrid.
- BEHAN, D. P. 1979. "Locke on Persons and Personal Identity", en *Canadian Journal of Philosophy*, IX/1, pp. 53-75.
- BAKER, L. R., 2000. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BALIBAR, E. 1998. *Identité et différence. L'invention de la conscience*. Éditions du Seuil, París.
- BARBER, K. & J. E. GRACIA (editores). 1994. *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*. State University of New York, Albany.
- BENNETT, J. 1981. *La Crítica de la razón pura de Kant. 2. La dialéctica*. Alianza, Madrid.

- BERMÚDEZ, J. L. 2000. *The Paradox of Self-Consciousness*. The MIT Press, Cambridge.
- BODEI, R. 1993. “El largo adiós a la identidad personal”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 2, pp. 5-20.
- . 2003. *Thinking without words*. Oxford University Press, Oxford.
- BORDIEU, P. 1997. *Méditations pascaliennes*. Seuil, París.
- BOROWSKI, E. J. 1976. “Identity and Personal Identity”, en *Mind*, LXXXV/340, pp. 481-502.
- BUTLER, J. 1975. “Of Personal Identity”, en J. Perry (editor). *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, pp. 99-106.
- CAMPBELL, S., 2006, “The Conception of a Person as a Series of Mental Events”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXIII/2, pp. 339-358.
- CARRUTHERS, P. 1989. *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*. Routledge, Londres, Nueva York.
- CHISHOLM, R. M. 1976. *Person and Object. A Metaphysical Study*. George Allen & Unwin Ltd., Londres.
- CHOMSKY, N. 1969. *Lingüística cartesiana*. Gredos, Madrid.
- CUYPERS, S. 1993. “Hacia una concepción no atomista de la identidad personal”, en *Anuario Filosófico*, 26, 223-248.
- DAMASIO, A. 1996. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica, Barcelona
- DENNETT, D. C. 1991. “The Origins of Selves”, en D. KOLAK & R. MARTIN (editores). *Self & Identity. Contemporary Philosophical Issues*. Mcmillan Publishing Company, Collier Mcmillan, Nueva York, Toronto, pp. 355-364.
- DESCARTES, R. 1939. *Discurso del método*. Espasa Calpe, Buenos Aires.

- . 1977. *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid.
- DOMÈNECH, A. 1995. “Individualismo ético e identidad personal”, en R. R. ARAMAYO, J. MUGUERZA & A. VALDECANTOS (compiladores). *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*. Paidós, Barcelona, pp. 29-42.
- ECCLES, J. & Popper, K. R. 1993. *El yo y su cerebro*. Labor, Barcelona.
- ENGEL, P. 1994. “Las paradojas de la identidad personal”, en L. OLIVÉ & F. SALMERÓN (editores). *La identidad personal y la colectiva*. UNAM, México, pp. 37-64.
- FERRY, L. 1997. *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. FCE, México.
- FICHTE, J. G. 1984. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*. PUF, París.
- . 1987. *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*. Tecnos, Madrid.
- FISCHBACH, F. 1999. *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. PUF, París.
- FOUCAULT, M. 1995. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI*, México.
- GIDDENS, A. 2000. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona.
- GILSON, E. 1975. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin, París.
- GOLDSMITH, M. M. 1988. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. FCE, México.
- GONZÁLEZ MARÍN, C. 2004. “Autonomía y heteronomía”, en *Isegoría*, 30, 203-219.
- HABERMAS, J. 1984. “Trabajo e interacción”, en *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos Madrid, pp. 11-53.

- . 1990. “Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead”, en *El pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, pp. 188-239.
- . 1992. “Desarrollo moral e identidad del yo”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus, Madrid, pp. 57-82.
- . 2002. “Caminos hacia la detranscendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, en *Verdad y justificación*. Trotta, Madrid, pp. 181-220.
- HARE, R. M. 1999. *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*. Ariel, Barcelona.
- HEGEL, G. W. F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. FCE, México.
- . 1974. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa, México.
- . 1979. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Aguilar, Buenos Aires.
- . 1980. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. FCE, México.
- . 1985. *Filosofía del derecho*. UNAM, México.
- . 1990. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Tecnos, Madrid.
- . 1992. *Système de la vie éthique*. Payot, París.
- . 2001. *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- . 2008. *Filosofía real*. FCE, Madrid.
- HIRSCH, E. 1982. *The Concept of Identity* Oxford, Oxford University Press.
- HOBBS, T. 1977. “Terceras objeciones a las *Meditaciones metafísicas*”, en R. Descartes, 1977, pp. 139-159.

- . 1979. *Leviatán*. Editora Nacional, Madrid.
- . 2000. *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta, Madrid.
- HONNETH, A. 1996. “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 8, pp. 5-17.
- . 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona.
- HUDSON, H. 2001. *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Ithaca, Cornell University Press.
- HUME, D. 1821. *Treatise of Human Nature*, en *The Philosophical Works of David Hume*. Adam Black & William Tait, Edimburgo, vol. I.
- JAESCHKE, W. 1997. “Absolute Subject and Absolute Subjectivity in Hegel”, en D. E. Klemm & G. Zöller (editors). *Figuring the Self. Subject, Absolute and Other in Classical German Philosophy*. State University Press of New York Press, Albany, 193-205.
- KANT, I. 1963. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid.
- . 1987. *Los progresos de la metafísica de Leibniz a Wolff*. Tecnos, Madrid.
- . 1994. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid.
- . 1995. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid.
- . 2001. *Crítica de la razón práctica*. UAM-I, México.
- . 2004. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid.
- KORSGAARD, C. M. 1989. “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, en *Philosophy and Public Affairs*, XVIII/2, pp. 101-132.
- LIZZA, J. P. 1993. “Multiple Personality and Personal Identity Revisited”, en *The British Journal of Philosophy of Science*, XLIV/2, pp. 263-274.



- LOCKE, J. 1992. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México.
- LOWE, E. J. 1996. *Subjects of Experience*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MACINTYRE, A. 1987. *Tras la virtud*. Crítica Barcelona.
- MACKIE, J. L. 1988. *Problemas en torno a Locke*. UNAM, México.
- MADELL, G. 1981. *The Identity of the Self*, The University Press, Edinburgh.
- MARCUSE, H. 1972. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Martínez Roca, Barcelona.
- MATTERN, R. 1980. "Moral Science and the Concept of Persons in Locke", en *The Philosophical Review*, LXXXIX/1, pp. 24-45.
- MCCANN, E. 1999. "Locke on Identity: Matter, Life, Consciousness", en M. Atherton (editora). *The Empiricist: Critical Essays*. Rowman and Littlefield, Lanham, pp. 63-88.
- MILL, J. S. 1984. *El utilitarismo*. Alianza, Madrid.
- NOONAN, H. W. 2003. *Personal Identity*. Routledge, Londres, Nueva York.
- OLSON, E. T. 2003. "An Argument for Animalism", en R. MARTIN & J. BARRESI (editores). *Personal Identity*. Blackwell, Londres, pp. 318-334.
- PALMIER, J.-M. 1986. *Hegel*. FCE, México.
- PENELHUM, T. 1971. "The Importance of Self-Identity", en *The Journal of Philosophy*, LXVIII/20, pp. 667-678.
- PARFIT, D. 1983. *Identidad personal*. UNAM, México.
- . 2004a. *Razones y personas*. Antonio Machado Libros, Madrid.
- . 2004b. *Personas, racionalidad y tiempo*. Síntesis, Madrid.

- PIPPIN, R. 1995. "Hegel's Ethical Rationalism", en K. Ameriks & D. Sturma. *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*. University of New York Press, Albany, pp. 149-175.
- PLATÓN. *Fedón*, en *Diálogos*. Gredos, Madrid, 1989, tomo III.
- POPPER, K. R. 1997. *El cuerpo y la mente. Escritos inéditos acerca del conocimiento y el problema cuerpo-mente*. Paidós, Barcelona.
- REID, T. 1975a. "Of Identity", en J. PERRY (editor). *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, pp, 107-112.
- . 1975b. "Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity", en J. PERRY (editor). *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, pp, 113-118.
- RICOEUR, P. 1996. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid.
- . 2000. *Le juste 2*. Éditions Esprit, París.
- . 2002. "Husserl y Hegel sobre la intersubjetividad", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México pp. 259-278.
- . 2006. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE, México.
- RIEBER, S. 1998. "The Concept of Personal Identity", en *Philosophy and Phenomenological Research*, LVIII/3, pp. 581-494.
- RODRÍGUEZ TIRADO, A. 1987. *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*. UNAM, México.
- ROHDE, E. 1994. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE, Madrid.
- RUSSELL, B. 1973. *Los problemas de la filosofía*. Labor, Barcelona.
- RYLE, G. 2005. *El concepto de lo mental*. Paidós, Barcelona.
- SCHECHTMAN, M. 1990. "Personhood and Personal Identity", en *The Journal of Philosophy*, LXXXVII/2, pp. 71-92.

- SCRIBANO, E. 1999. "La nature du sujet. La doute et la conscience", en KIM SANG ONG-VAN-CUNG (coordinadora). *Descartes et la question du sujet*. PUF, París, pp. 49-66.
- SHOEMAKER, S. 1963. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Cornell University Press, Ithaca.
- . 1968. "Self-Reference and Self-Awareness", en *Journal of Philosophy*, 65, pp. 555-567.
- . 1975. "Personal Identity and Memory", en en J. PERRY (editor). *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, pp. 119-134.
- . 1984. *Identity, Cause and Mind*. Cambridge University Press, Cambridge.
- . 1986. *Wiggins y la identidad y la persistencia de las personas*. UNAM, México.
- SIDGWICK, H. 1981. *The Methods of Ethics*. Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge.
- SPRIGGE, T. L. S. 1988. "Personal and Impersonal identity", en *Mind*, XCVII/396, pp. 29-49.
- STANLEY, J. 1998. "Persons and Their Properties", en *The Philosophical Quarterly*, XLVIII/191, pp. 159-175.
- STONE, J. 1988. "Parfit and the Buddha: Why There Are No People", en *Philosophy and Phenomenological Research*, XLVIII/3, pp. 519-532.
- STRAWSON, P. 1997. *Entity and Identity and Other Essays*. Clarendon Press, Oxford.
- STRAWSON, G. 2003. "The Self", en R. MARTIN & J. BARRESI (editores). *Personal Identity*. Blackwell, Londres, pp. 335-377.
- TAYLOR, C. 1994. *La ética de la autenticidad*. Paidós, Barcelona.
- . 1996a. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona.

- . 1996b. “Identidad y reconocimiento”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, número 7, pp. 10-19.
- . 2005. “La filosofía del espíritu de Hegel”, en *La libertad de los modernos*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 97-122.
- TUGENDHAT, E. 1993. *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-semántica*. FCE, Madrid.
- WIGGINS, D. 1986. *Locke, Butler y la corriente de conciencia: los hombres como una clase natural*. UNAM, México.
- WILKES, K. 2003. *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*. Clarendon Press, Oxford.
- WILLIAMS, B. 1986. *Problemas del yo*. UNAM, México.
- WILLIAMS, R. R. 1992. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. State University of New York Press, Albany.
- . 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press, Berkeley, Londres.
- ZARKA, Y. C. 1985. “Personne civile et représentation politique chez Hobbes”, en *Archives de Philosophie*, XLVIII/2, pp. 287-310.
- . 2006. *La otra vía de la subjetividad. Seis estudios sobre el sujeto y el derecho natural en el siglo XVII*. Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casa”, Universidad Carlos III, Dykinson, Madrid.