

## LOCKE: SUSTANCIA E IDENTIDAD PERSONAL (METAFÍSICA Y EPISTEMOLOGÍA EN LOS ORÍGENES DEL CAPITALISMO)

Vicente Sanfélix Vidarte  
Universitat de València

### I

En el curso de 1978-79 fui alumno de la asignatura de Metafísica que impartía en la Universidad de Valencia el profesor Navarro Cordón. Recuerdo perfectamente el profundo impacto que nos produjo a todos nosotros aquel profesor que no dictaba apuntes y bajaba al aula sin otra ayuda que las obras de los clásicos que explicaba. Sencillamente, no estábamos acostumbrados a aquella intensidad de pensamiento. De aquel curso, y con independencia de sus contenidos concretos, yo aprendí dos cosas fundamentales. La primera, la importancia de repensar la historia de la metafísica. La segunda, que esta no era un simple conjunto de disparates lógicos sino aquella parte de la filosofía en que, de manera más abstracta, han cifrado su comprensión de la realidad, socio-política no menos que natural, los pensadores más grandes, aquellos que, precisamente por serlo, pueden considerarse como representativos de su época e interlocutores autorizados de cualquiera, también, por lo tanto, de la nuestra. Dos años después iniciaba mi tesis doctoral sobre David Hume bajo la dirección del profesor Navarro. El trabajo que aquí presento es, más que un homenaje, un agradecimiento.

### II

Sabemos que, al menos desde los padres de la Iglesia, la persona se ha entendido en la filosofía en términos de sustancia. En una celeberrima definición Boecio la caracterizó como una «sustancia individual de naturaleza racional». Sin duda este fue el marco heredado por el pensamiento moderno. En él se desarrolló Locke, a quien, como a veces se ha recordado, debemos el primer tratamiento sistemático del problema de la identidad personal en la historia de la filosofía moderna. En realidad, de la filosofía toda.

De hecho, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* la discusión sobre la identidad personal viene apenas tres capítulos después (II.27)<sup>1</sup> del largo análisis que dedica Locke a «nuestras ideas complejas de las sustancias» (el II.23). Y aquella discusión es profundamente deudora de este análisis, dado que su propuesta revolucionaria, por cuanto quiebra la tradición al concluir que la identidad de la sustancia, de cualquier sustancia, es irrelevante para la identidad personal, es solidaria con lo que podríamos llamar su «agnosticismo sustancial». Nos remontaremos, pues, a este para entender cabalmente aquella propuesta.

<sup>1</sup> Referiremos el *Ensayo*, como suele ser habitual, por número de libro, capítulo y epígrafe.

Al respecto ya es relevante que Locke clasifique las sustancias entre las «ideas complejas». Relevante no solo porque con ello viene a contradecir la vieja equiparación de lo sustancial con lo simple e indivisible sino, sobre todo, porque la catalogación de la sustancia como una idea compleja significa que para Locke esta no es tanto un dato para la mente cuanto algo que esta produce.

En efecto, II.23.1 tiene por significativo título el siguiente: «*Ideas of substance, how made*». Es decir, que las ideas de sustancia no nos son dadas sino «hechas». Es por ello que, a pesar de que Locke protestará cuando se le atribuya la intención de poner en duda la realidad de la sustancia (por ejemplo, en la primera carta que dirige a Stillingfleet), no puede sorprender la interpretación escéptica de sus tesis. Al fin y al cabo, lo que Locke parece venir a defender es que la sustancia es un *su-puesto* de nuestras propias mentes, motivado tanto en una especie de incapacidad de estas para imaginar otro modo de ser de las ideas simples (de cualidades, de acciones...) que no sea remitiéndolas a un sujeto, cuanto, y quiero subrayar especialmente este punto, en razones de economía: una manera de despachar rápidamente los materiales de los que la mente es abastecida, una forma, podríamos decir, de facilitar, a través de la palabra (monedas), el intercambio de las ideas (mercancías). Y por si ello fuera poco, nos advierte de que nuestra natural tendencia a considerar el referente de nuestros nombres de sustancias como algo simple es una especie de ilusión gramatical... (cf. II.23.1).

A pesar, pues, de sus protestas parece que para Locke la idea de sustancia, o mejor dicho: de «la pura sustancia en general», no es sino «la suposición de no se sabe qué soporte de aquellas cualidades que son capaces de producir ideas simples en nosotros, cualidades que son comúnmente denominadas accidentales» (II.23.2). Una suposición pueril, pues los niños, según él, «cuando se pregunta qué es tal cosa que no conocen, inmediatamente dan esta respuesta satisfactoria, que es algo; lo que en verdad significa... que ellos... no tienen en absoluto una idea distinta» (*idem*).

O sea, que para Locke la sustancia no es, considerada en general y dicho en los términos cartesianos que él mismo utiliza, sino la oscura y confusa idea (nada clara y distinta), pueril por tanto (pues la infancia era para Descartes la época de la oscuridad y la confusión, del animismo, por ejemplo, al que luego apuntará Nietzsche como responsable del pensamiento sustancialista), de un desconocido (e incognoscible?) soporte de cualidades. Y es que, al fin y al cabo, esto: soporte (*upholding*), o estar debajo (*standing under*), es lo que significa en inglés llano (y en castellano) la palabra latina *substantia*.

Así, este supuesto soporte de cualidades cumple una función onto(y)lógica: por una parte permite la referencia unificada a un conjunto<sup>2</sup> de cualidades y por otra les ofrece algo en lo que inherir. Pero la inhesión no agota la función óptica del sustrato. A este se le supone también una «particular constitución interna» de la que, se sigue suponiendo, «fluyen» aquellas cualidades que, se vuelve a suponer, en él inhiere, constituyendo de esta manera ese soporte «la desconocida esencia» del conjunto de la sustancia que conforma. Él es, pues, la causa de la unión de las cualidades y lo que permite su existencia independiente.

Resumamos. Por una parte tendríamos, según Locke, la idea de una particular sustancia: la de oro o la de hombre, la de agua o la de un caballo, por ejemplo. Esta idea es compleja. Está integrada, para empezar, por un conjunto de cualidades o ideas simples –luego veremos hasta qué punto son todas ellas realmente simples–, positivas, claras y distintas. A lo que hay que añadir la idea general –y esta es la otra idea de sustancia, o el otro nivel en el que la idea de sustancia puede funcionar–, relativa, confusa y oscura, de un soporte en el que aquellas cuali-

<sup>2</sup> Esta es nuestra terminología. Locke habla de «colección» (*collection*) o «complicación» (*complication*).

dades inhieren y del que, se supone, fluyen como los accidentes de su sustancia. Así, pues, cualquier idea de cualquier sustancia particular será una idea compleja en la que habrá elementos claros y distintos, positivos, dados, y un elemento al menos confuso y oscuro, relativo, supuesto.

Este análisis de la idea de sustancia tiene un primer corolario escéptico: tan desconocida nos resulta la sustancia (o esencia) que soporta las cualidades corporales, como la sustancia (o esencia) que produce las operaciones psíquicas. Tan desconocida nos resulta la sustancia (o esencia) del cuerpo o de la materia, como la sustancia (o esencia) del espíritu (II.23.5).

Tras esta recapitulación podemos entrar en otras precisiones. Pues no es del todo verdad que las cualidades que constituyen parte de las sustancias particulares sean todas simples y positivas. Si Locke se ha expresado de esta forma ha sido en aras a la brevedad, pues el caso es que entre esas cualidades todavía hay que hacer diversos distingos (cf. II.23.7).

En este punto hay que volverse hacia su celeberrima distinción entre cualidades primarias y secundarias, pues aunque, como Locke mismo admite, buena parte de nuestra capacidad para distinguir diferentes sustancias depende de las cualidades secundarias, estas no son en realidad ideas simples y positivas sino ideas relativas y complejas. El color o el sabor, por ejemplo, que nos permiten distinguir un limón de una naranja no son cualidades intrínsecas de la naranja o del limón, sino la manera como estos afectan a nuestro gusto o a nuestra vista. Hablando estrictamente, lo único que es una propiedad intrínseca de estos cuerpos es «el tamaño, la textura y la figura de las partes diminutas de los cuerpos» que los facultan para afectarnos en el modo en que lo hacen, para producir, en definitiva, las ideas que nos provocan. En los cuerpos, pues, lo que corresponde a las cualidades secundarias no serían sino «potencias» para provocar en nosotros estas ideas (II.23.8).

Hechas estas precisiones está Locke en disposición de hacer una enumeración y clasificación más precisa de las clases de ideas que componen nuestras ideas complejas de sustancias. Estas son, nos dice, de tres clases:

«Primero, las ideas de las cualidades primarias de las cosas descubiertas por nuestros sentidos, y que están en ellas incluso cuando no las percibimos: tales son el tamaño, la figura, el número, la situación y el movimiento de las partes de los cuerpos, que realmente están en ellos tengamos o no noticia de ellas. En segundo lugar, las cualidades secundarias sensibles, las cuales, dependiendo de aquellas, nada son sino las potencias que aquellas sustancias tienen para producir diversas ideas en nosotros a través de los sentidos, ideas que no están en las cosas mismas de otro modo que como cualquier cosa en su causa. En tercer lugar, la aptitud que consideramos en cualquier sustancia para dar o recibir tales alteraciones de las cualidades primarias de modo que la sustancia así alterada produjera en nosotros ideas diferentes de las que anteriormente produjo; estos son los llamados poderes activos y pasivos, todos los cuales, en la medida en que tenemos cualquier noticia o noción de ellos, terminan solo en simples ideas sensibles» (II.23.9).

Parece seguirse de este texto, y quizás todavía más de las premisas que le hemos visto asentar en los previos párrafos acerca de su teoría de la sustancia, que Locke, por así decirlo, distinguiría como tres estratos en la sustancia, o al menos en las sustancias corporales. El más superficial e inmediatamente accesible epistémicamente sería el de las cualidades secundarias, que son ideas realmente relativas; a continuación estaría el de las cualidades primarias, las macroscópicas, quizás las únicas de las que podríamos tener ideas sensibles propiamente simples o positivas, y las microscópicas, causalmente responsables de nuestras ideas de cualidades secundarias. A este nivel Locke se refiere a menudo como «la constitución real de los cuerpos», «su constitución interna», su «secreta composición y radical textura», que a veces parece identificar con lo que llama «la esencia real» de las sustancias, cuya cognoscibilidad sería solamente contingentemente limitada, pues podría superarse si dispusiéramos de una vista microscópica.

Pero en tercer lugar están los poderes que hacen que las sustancias puedan cambiar estas cualidades primarias. ¿Qué son estos poderes?

Dado que Locke se compromete con una concepción realista de las disposiciones —es decir, detrás de cada capacidad hay una estructura efectiva que la explica—, ¿no sería plausible pensar que la base de estos poderes últimos que explicarían las cualidades primarias de los cuerpos sería la «interna constitución o desconocida esencia» de la sustancia de la que habló en II.23.3? Probablemente. Y probablemente, también, nos enfrentaríamos aquí, según Locke, a una limitación epistémica ya no contingente sino lógicamente irrefragable. Aun si pudiéramos llegar a conocer las *esencias reales* de los cuerpos que explicarían sus *esencias nominales* inmediatamente accesibles, no podríamos llegar a conocer la *esencia sustancial* que, a su vez, explicaría la esencia real.

Hay aquí un problema secular en la interpretación de Locke. Afortunadamente, no tenemos por qué preocuparnos excesivamente de cuál sea —si es que la tiene— la solución más adecuada. Lo que sí es interesante es el sesgo pragmático —o utilitarista— que Locke da a su teoría (de los límites) del conocimiento en el párrafo II.23.12.

Se nos viene a decir aquí que, por designio teológico, nuestros sentidos, facultades y órganos están ajustados (*fitted*) a las conveniencias de la vida y a los asuntos que aquí tenemos (*conveniences of life, and the business we have to do here*). ¿Qué son estos? Locke lo apunta:

«Estamos dotados de facultades (torpes y débiles como son) para descubrir lo suficiente en las criaturas para conducirnos al conocimiento del Creador, y al conocimiento de nuestra obligación; y estamos suficientemente bien provistos de habilidades para proveer las conveniencias del vivir: estos son nuestros asuntos en este mundo» (II.23.12).

He traducido «*business*» por «asunto» cuando, quizás, podría traducirse de manera igualmente correcta, o incluso más, por «negocio». De todas formas, poco importan las palabras si podemos entender lo que está detrás de ellas. Y quizás para entender esto la palabra clave sea «vida». Y quizás, para ayudar a clarificar lo que aquí está en juego, convendría tener en cuenta lo que dijo a propósito de este tema Hannah Arendt.

En su libro *La condición humana* distingue esta discípula de Heidegger entre las esferas de la labor, del trabajo y de la praxis. Característico de la primera es su tener que ver con la vida. Labor es todo aquel conjunto de actividades que tienen que ver con el mantenimiento del incesante ciclo vital. En el mundo clásico el ámbito propio de esta labor era el «*oikos*»: la casa, la propiedad, la hacienda... es decir, no solo el edificio que nos resguarda sino también el conjunto de posesiones que nos permiten sustentarnos, pues al fin y al cabo la agricultura es la labor por excelencia, y llamamos a quien la practica «labrador», es decir: laborador («labrar» y «laborar» proceden ambas del latín «*laborare*»). La labor, que tiene en el «*oikos*» su ámbito privilegiado, es, en definitiva, lo privado. El adjetivo «*oikeios*», de hecho, significaba lo íntimo, lo propio y particular, lo privado; y el verbo «*oikeioprageo*» era el ocuparse solo en los asuntos propios, y la «*oikeiopraxia*» la acción de no ocuparse más que en los asuntos propios.

Volvamos con esto en mente al texto de Locke. No diré que es inquietante, pero sí que me parece sintomática la referencia del conocimiento a la vida. Nuestras facultades cognitivas, torpes y débiles, están no obstante ajustadas al asunto, al negocio del mantenimiento de nuestra propia vida. Y ahora puede verse por qué «negocio» es una palabra a emplear aquí. Al fin y al cabo, el negocio es *nec-otium*; es decir: lo contrario del ocio, del descanso sin inquietudes que implica un no laborar. O sea, que la labor, la ocupación y preocupación con la vida, implica no ocio, es decir: negocio. Pero también el negocio ha llegado a ser para nosotros algo estrechamente relacionado con la economía; palabra que procede, no lo olvidemos, de «*oikos*», el ámbito, como hemos visto, de la labor, del sustento de la vida.

Nuestros asuntos aquí, nuestros asuntos en esta vida, son pues esencialmente económicos. El conocimiento que podemos alcanzar es, él mismo, económico. Es decir, adecuado para la economía, incluida la economía de la salvación: el sustento de nuestra vida más allá de la muerte. Después de todo, esto es lo que estará realmente en juego en el capítulo en el que Locke discute la identidad personal. Una economía de la salvación que, dicho sea de paso, involucrará a un Dios concebido igualmente por parámetros privados. Un Dios reformado.

Ahora bien, Locke no se contenta con señalar que nuestro conocimiento es económico sino, también, y esto es muy interesante, que lo es nuestra ignorancia. O dicho de otra forma, que un conocimiento de lo que desconocemos, de las esencias reales por ejemplo, sería anti-económico. Esto es, que un hombre dotado de facultades cognitivas que le permitieran acceder a las esencias reales de los cuerpos, podría no obstante perderse un conocimiento menos profundo pero más vital, el de la utilidad de las cosas para su propia vida. También podríamos decir, sirviéndonos del griego, que por conocer la «*ousía*» ignoraría el «*pragma*». Por conocer la esencia, desconocería el útil. Y de este modo, estaría en un «mundo completamente diferente» del de la otra gente. Con sus ideas no podría «ir al mercado o a la lonja»<sup>3</sup>. No siendo útiles para los demás, que no podrían captarlas, tampoco serían útiles para él, pues carentes de todo valor de cambio, no podría intercambiarlas con el resto de hombres. No es casualidad, pues, que diga Locke que no le servirían para conducirle al mercado y la lonja. ¿Empieza a ser el mercado el criterio de realidad? ¿Empieza a reducirse el mundo común al conjunto de lo intercambiable en el mercado? De hecho, en el siguiente párrafo, el trece, va Locke a señalar la irrelevancia que tendría incluso la posibilidad de tener órganos sensoriales variables, que pudieran funcionar tanto a un nivel microscópico cuanto al nivel macroscópico en el que se desenvuelven efectivamente nuestros órganos sensoriales; órganos sensoriales, en definitiva, como los que puede suponerse que tienen los ángeles.

No hay que dejarse llevar por la aparente piedad de este y otros textos como este. En él Locke viene a señalar la irrelevancia de la «perspectiva divina», o por lo menos «angélica», para los hombres. Y es que Locke ya empieza a andar, quizás muy a su pesar, por esa senda ilustrada que culminará en Feuerbach, en Marx o en Nietzsche, y que señala el carácter, por decirlo a la manera de este último, «humano, demasiado humano» de, por decirlo ahora con Marx, «la sagrada familia». En este mismo párrafo, de hecho, ya señala Locke que nuestro concepto de los ángeles es, en efecto, un concepto *nuestro*. Y lo mismo señalará más adelante para Dios mismo, cuyo concepto también es una creación nuestra (cf. II.23.33). Vía en la que le seguirá Hume.

Fuera como fuere, el resto del capítulo, en el que Locke expone su concepción de la sustancia corpórea y espiritual, tiene una extraña y compleja relación con Descartes que hay que precisar para entender un punto crucial: el de la relación espíritu/cuerpo.

Un corolario de la teoría lockeana de la sustancia (y de nuestro conocimiento de la misma) que ya apuntamos es la equiparación en cuanto a su claridad, aunque más justo sería decir en cuanto a su oscuridad, de las ideas de las sustancias espirituales y corporales. La idea de un espíritu inmaterial se forma «poniendo juntas las ideas de pensamiento y voluntad, o el poder de mover o detener el movimiento corpóreo» (aunque en realidad Locke atribuye a la voluntad potestad no solo sobre el cuerpo sino también sobre el pensamiento), ideas simples que tomamos de aquellas operaciones de nuestras mentes que experimentamos en nosotros mismos, y remitiéndolas a ese desconocido algo que, como ya sabemos, constituye la idea de sustancia

<sup>3</sup> «And if by the help of such microscopical eyes... a man could penetrate farther than ordinary into the secret composition and radical texture of bodies, he would not make any great advantage by the change if such an accute sight would not serve to conduct him to the market and exchange...», II.23.12.

en general. La idea de materia, por el contrario, resulta de «poner juntas las ideas de partes sólidas coherentes y un poder de ser movidas» (cf. II.23.15). Estas últimas cualidades constituyen las ideas o cualidades primarias del cuerpo, a las que habría que añadir la figura, «consecuencia de la extensión finita» (II.23.17), del mismo modo en que pensamiento y voluntad constituyen las cualidades o ideas primarias del espíritu. Comunes, e igualmente primarias para cuerpo y espíritu, serían las ideas de existencia, duración y movilidad (II.23.18). Luego comentaremos algo sobre esta última.

De momento, lo que queremos subrayar es que Locke, oponiéndose a aquellos que por tener sus pensamientos tan inmersos en la materia y sus mentes tan sujetas a sus sentidos «que raramente reflexionan más allá de ellos», sostienen que «no pueden comprender una cosa pensante», defiende que «cuando ellos lo consideren bien, no más podrán comprender una cosa extensa» (II.23.22).

Para el lector de las *Meditaciones Metafísicas* todo esto tiene que resultarle extremadamente familiar. El inmerso en la materia, con su mente sujeta a sus sentidos, parece no ser otro que el Gassendi objetor de Descartes. Y como Descartes, Locke se opone a Gassendi. Si la cosa pensante (expresión de claras resonancias cartesianas) es ininteligible, otro tanto hay que decir de la cosa extensa (*idem*). ¿La razón? En uno y otro caso desconocemos la sustancia (II.23.23), y no es más claro por qué y cómo las partes de los cuerpos cohesionan, que por qué la mente piensa (II.23.25), ni la comunicación de movimiento por impulso que la comunicación del movimiento por el pensamiento (II.23.28), entendido en el mismo amplísimo sentido en que lo entendía Descartes (II.23.30). En un caso y otro conocemos por experiencia las cualidades primarias de las sustancias corporales y espirituales, mientras desconocemos sus esencias reales. Podríamos decir que Locke establece un dualismo nominal, esto es: en base a las esencias nominales que la experiencia nos proporciona de los cuerpos, por un lado, y de los espíritus, por el otro.

Es como si hubiera establecido mediante un argumento escéptico la conclusión cartesiana. Hay dos sustancias, una extensa y la otra pensante. Esto lo sabemos por experiencia: sensorial o reflexiva. Y también sabemos por experiencia que estas dos sustancias están unidas, pues la sustancia material hace padecer a la sustancia espiritual y, a la vez, la sustancia espiritual es capaz de actuar sobre la sustancia material. Al respecto es muy relevante lo que el párrafo 28 apunta acerca del carácter materializado de los espíritus creados dado que ellos son tanto activos, y la actividad cabe imputarla al espíritu, cuanto pasivos, y la pasividad sería propia de la materia. Un argumento, por lo demás, que ya había esgrimido Descartes en la VI meditación a favor del carácter encarnado de nuestra alma. De ahí, y ahora volvemos sobre lo prometido, que la sustancia espiritual tenga la cualidad de la movilidad, pues puede mover el cuerpo y moverse con él, dado que está localizada en un cuerpo (II.23.19-21). De hecho, hasta Dios mismo estaría localizado, y si no puede moverse ello obedece a que, estando en todas partes, no tiene donde ir. ¿Un eco de la concepción newtoniana del espacio absoluto como *sensorium Dei*?

En suma, una suscripción casi total del modelo del «fantasma en la máquina», solo que reconociendo que ni conocemos la esencia última del fantasma, ni de la máquina, ni mucho menos podemos comprender cómo la máquina influencia al fantasma o el fantasma a la máquina. Sabemos por experiencia que esto ocurre. Y esto es todo.

Ahora bien, podría preguntarse, ¿no es después de todo la posición lockeana diferente de la cartesiana? ¿Acaso no era la tesis cartesiana que la mente o el espíritu era mejor conocido que el cuerpo? ¿Y no contradice el escepticismo lockeano esta tesis, al poner en pie de igualdad el (des)conocimiento del espíritu con el de la materia?

La respuesta a esta pregunta no puede carecer de matices, pues en cierto sentido Locke mantiene la prioridad epistemológica que Descartes había otorgado al espíritu sobre el cuerpo.

La clave de ello puede encontrarse en el párrafo 15. Locke está asumiendo aquí un principio cuyo origen se remonta hasta el mismo Aristóteles: el principio de la apercepción, según el cual no podemos percibir sin percibir que percibimos. Es este principio el que le permitirá concluir, ya en el último libro del *Essay*, que conocemos nuestra propia existencia de una manera intuitiva (IV.9.2-3), pues como muy cartesianamente se afirma en este último párrafo, «Si dudo de todas las demás cosas, esa duda misma hace que perciba yo mi propia existencia, y no me permite dudar de eso».

Frente a este conocimiento intuitivo, inmediato, inconcuso, el «más claro y de mayor certidumbre» que podemos tener (IV.2.1), el conocimiento de la existencia de los cuerpos es simplemente sensible, un conocimiento que teórica o metafísicamente puede ser desafiado, aunque en la práctica o moralmente resulte indubitable (cf. IV.2.14).

Es preciso reparar en lo que Locke quiere establecer. Nuestro conocimiento de la *existencia* de los cuerpos es simplemente sensible; suficiente por lo que concierne a la economía de nuestra felicidad, a la obtención del placer y la evitación del dolor; economía que, como veremos, juega un papel igualmente decisivo en la concepción lockeana de la identidad personal. Nuestra propia *existencia* en tanto que seres espirituales (o pensantes) es intuitiva, esto es: inmediata y absolutamente inconcusa; de hecho, ya está implicada en el conocimiento de cualquier otra cosa que podamos obtener. Con toda certeza podemos saber también que espíritu y cuerpo divergen en sus esencias nominales —pensamiento y voluntad, por un lado; cohesión e inercia, por el otro—, pero nada conocemos sobre sus esencias reales: ni siquiera está claro que la del primero sea inmaterial (cf. IV.3.6).

El dualismo es nominal, también podríamos decir empírico. Pero nada nos asegura que sea igualmente real. El pensamiento podría ser una facultad «sobre-añadida» por Dios a ciertos sistemas materiales. Al fin y al cabo, no es *a priori* más inteligible el materialismo —conciliar en nuestro pensamiento la sensación con la materia extensa— que el inmaterialismo —conciliar en nuestro pensamiento la existencia con cualquier cosa que no tenga extensión alguna—.

¿Cuál es entonces la posición definitiva de Locke? Es difícil de precisar. Con toda seguridad podríamos decir que nominalmente es cartesiana, esto es: dualista. Hay sustancias o cosas corpóreas y sustancias o cosas pensantes alojadas en algunas de esas sustancias corpóreas. Realmente, sin embargo, no está claro que opte por una ontología de corte dualista. Las sustancias nominalmente pensantes podrían ser realmente materiales... aunque lo más probable es que sean inmatrimales. En definitiva, hay cierto grado de agnosticismo a propósito de la esencia real de nuestro propio espíritu que Locke considera que no se puede evitar.

Lo que sí es seguro, y a la vez importante para comprender otra diferencia fundamental con Descartes, es que ya sea nuestro espíritu inmaterial o material pensar no constituye su esencia, sino una operación para la que Dios le habría capacitado sobreañadiéndole, por utilizar la propia expresión de Locke (*superadd*), la facultad de hacerlo. El asunto, como vamos a ver, no es baladí, y nos permite desembocar de manera natural en el problema de la identidad personal.

En efecto, los cartesianos, al comprometerse con la tesis de que el pensamiento constituye la esencia del espíritu, se habían visto obligados a defender la tesis de que el alma siempre piensa; una tesis fuertemente implausible desde un punto de vista empírico dado que, al margen de los estados más o menos extraordinarios de pérdida de conciencia debidos, por ejemplo, a un desmayo, está la experiencia mucho más cotidiana del dormir sin soñar. ¿Cómo podían los cartesianos hacer frente a esta objeción? La respuesta más evidentemente factible pasaba por defender que en estos casos el alma piensa pero que de sus pensamientos en tal situación no queda ningún recuerdo, quizás, podría aventurarse, porque en estas circunstancias el alma

actúa al margen del cuerpo y no deja en él ninguna huella mnemónica que pueda constituir la base de una posterior rememoración. Locke se dedica a demoler esta posición cartesiana en el primer capítulo del libro segundo del *Essay* (especialmente en los parágrafos 9-18).

Demos por buena la explicación recién esbozada de por qué el alma o el espíritu no podría recordar en el estado de vigilia los pensamientos de los que ha sido consciente, *ex hypothesis*, mientras dormimos, pero, objeta Locke, si los cartesianos llevaran razón y el alma tuviera bajo ciertas circunstancias –durante el dormir, por ejemplo, cuando supuestamente estaría desconectada del cuerpo– pensamientos que de ninguna manera pudieran conectarse con los que tiene en otras circunstancias –durante la vigilia, por ejemplo, en que volvería a conectarse con el cuerpo– entonces la conclusión sería que en una misma alma... iconvivirían dos personas! De donde por lo menos podemos sacar ya esta conclusión negativa pero importantísima: la identidad de la sustancia anímica no garantiza, por sí misma, la identidad personal. En una misma alma, en una única sustancia anímica o espiritual, podrían convivir múltiples personas. Conclusión que desafía lo que suele pasar por cartesianismo, y que cifraría en la identidad de la sustancia espiritual la identidad personal.

Ahora bien, Locke no se limita a extraer esta consecuencia paradójica de la tesis cartesiana de un alma siempre-pensante. Además argumenta lo implausible que es esta tesis en sí misma. Su argumentación (cf. II.1.15), una vez más, resulta de máximo interés. Lo que en pocas palabras viene a decir es lo siguiente: suponer que la mente, el espíritu o el alma, puede estar pensando sin que le quede constancia de ello es contradecir una onto-teo-logía concebida según los parámetros de una estricta racionalidad económica. No debiéramos sorprendernos, pues ya vimos esta dimensión del pensamiento lockeano funcionando en su agnosticismo sustancialista. Lo que ahora se nos viene a decir es que el sujeto que tuviera conciencia de esas ideas que desaparecen sin dejar huella sería como el espejo que refleja las imágenes sin que ello le sirva de nada. Carente de memoria, no podría convertir los contenidos de conciencia en un capital del que pudiera sacar ningún rendimiento. Ni él, ni otros. La hipótesis cartesiana es, pues, ontológica y teológicamente incoherente... isobre todo si se tiene una concepción puritana y protestante de la divinidad! Será importante retener este papel «productivo» de la memoria para más adelante pues, como vamos a ver, esta facultad juega un papel fundamental en la teoría lockeana de la identidad personal.

De momento lo que debemos concluir es que para Locke la tesis cartesiana de una mente siempre pensante es paradójica, ontológica y teológicamente poco racional y, claro está, empíricamente gratuita, ya que por definición ninguna evidencia podría contar a su favor (cf. II.1.18). De modo que, por contraposición a Descartes, no concibe el pensamiento como la esencia de la mente, del alma o del espíritu, sino como una de sus operaciones (cf. II.1.10).

### III

El capítulo 27 del segundo libro del *Essay*, sobre la identidad y la diversidad, fue añadido por Locke en la segunda edición de la obra (1694, la primera es de 1690) parece ser que respondiendo a una sugerencia de Molineux. Locke comienza explicando las ideas de identidad y diversidad, que surgen a su entender cuando comparamos una cosa consigo misma en dos momentos diferentes (cf. II.27.1). Dicho de otra forma, la cuestión sobre la identidad solo resulta relevante cuando en realidad es una cuestión acerca de la re-identificación, acerca de lo que podemos llamar la identidad diacrónica, la identidad a través del tiempo; pues la identidad de una cosa consigo misma en un determinado momento del tiempo y en un determinado lugar del espacio no parece ofrecer para Locke problema ninguno... ia condición de que se especifique la especie a la que la referida cosa pertenece! (cf. II.27.1).



En efecto, en un mismo lugar y a un mismo tiempo puede haber multitud de cosas diferentes. Por seguir un ejemplo de Hobbes: puede haber un hombre y un cuerpo. Y si luego preguntamos si lo que existe en ese lugar y en ese tiempo es lo mismo que lo que existió en otro lugar y en otro tiempo la respuesta puede divergir. Sócrates puede ser el mismo hombre –es decir, el mismo ser humano– de niño y de viejo, pero su cuerpo no, dado que su magnitud habrá experimentado un cambio significativo, y la identidad de un cuerpo exige la identidad de su magnitud (cf. *De Corpore* II.11.7).

Locke parece coincidir en este punto con Hobbes. En un mismo lugar, y a un mismo tiempo, pueden coexistir multitud de cosas diferentes, y la identidad de algo es relativa a la idea desde la que la concebimos (o al concepto bajo el que la categorizamos) (cf. II.27.7).

Así las cosas, afronta Locke el tradicional problema del *principium individuationis* dándole al mismo una respuesta que se sale del marco hylemórfico en el que la tradición aristotélica lo situaba: lo que individualiza no es ni la materia (como había pensado S. Tomás) ni la forma (como sostenían los escotistas) sino la simple existencia «que determina un ser de cualquier clase a un tiempo y lugar incomunicable a dos seres de la misma clase» (II.27.3).

La identidad a través del tiempo de una sustancia –y para Locke la identidad del resto de categorías ontológicas: modos y relaciones, sería parasitaria con respecto a la de la sustancia– exige, pues, lo que ahora llamaríamos su continuidad espacio-temporal satisfaciendo en todo momento los criterios que corresponden al predicado que la caracteriza específicamente; criterios, en cualquier caso, variables, pues como Locke nos recuerda, mientras una «masa de materia» no puede permanecer idéntica consigo misma si se sustituye cualquiera de sus elementos integrantes, los cuerpos vivos toleran un gran cambio de partes componentes (cf. II.27.3).

También podría decirse: lo que individualiza a cada entidad es su peculiar historia existencial como espécimen de cierta especie. Lo que particulariza a una masa de materia es que la sigan componiendo los mismos elementos integrantes, una masa de materia se mantiene idéntica, pues, en tanto esos elementos no varíen; lo que particulariza a un ser vivo, vegetal o animal, nos dirá Locke, es aquella organización de sus partes que permite el mantenimiento de esa unidad funcional que llamamos vida, un ser vivo se mantiene, pues, idéntico mientras persiste esa unidad funcional, aun cuando varíen los elementos materiales de los que se sirve para ello (cf. II.27.4 y 5).

Si la identidad de los seres vivos es entonces la unidad de una historia vital que admite tanto drásticos cambios materiales cuanto morfológicos, otro tanto habría que decir con la identidad de esa particular especie biológica que somos los seres humanos. En efecto, en la sección 6 de este capítulo 27 del segundo libro del *Ensayo* afronta Locke el problema de la identidad del hombre (*Man*). Dado que, para él, «un animal es un cuerpo vivo organizado y... el mismo animal... es la misma vida continuada que se comunica a diferentes partículas de materia según les acontece sucesivamente estar unidas a ese cuerpo vivo organizado» (II.27.8), el hombre, cuya idea no es sino «la de un animal dotado de cierta forma» (*idem*), no puede ser una excepción a esta regla, de modo que su identidad habrá de estribar en «...la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado» (II.27.6).

Parece que no puede caber duda acerca de que con esta caracterización de la identidad humana lo que persigue Locke es combatir la tradicional comprensión del hombre como animal racional. Y ello por dos razones. Primera, porque la racionalidad no es una condición necesaria de la humanidad. Pero también por la razón complementaria de que tampoco es una condición suficiente (cf. II.27.8). «Hombre» no puede equivaler a «animal racional» por la sencilla razón de que incluso un imbecil privado de racionalidad no por ello deja de ser humano. Pero también porque cabe la posibilidad de la existencia de animales diferentes de los hombres que sean ra-

cionales, como la fantástica historia del loro del Príncipe Mauricio de Nassau, gobernador del Brasil, vendría a atestiguar (II.27.8).

La identidad del hombre parece estribar, por consiguiente, en el cumplimiento de las condiciones que permiten hablar de la identidad de un cuerpo humano a lo largo de su vida, pero ¿solo de ello? ¿Acaso resulta completamente irrelevante para la identidad humana el otro elemento que, como ya hemos visto, forma parte de la antropología nominalmente dualista de Locke, me refiero al alma?

Cuando más avanzado el capítulo, en el parágrafo 21, compare Locke la identidad del hombre y la de la persona, planteará una triple posibilidad acerca de en qué pueda estribar la primera, a saber:

«Primero. Tiene que ser la misma sustancia individual, inmaterial y pensante; en una palabra, numéricamente la misma alma, y ninguna otra cosa;

o bien, segundo, el mismo animal sin consideración alguna respecto a un alma inmaterial;

o, por último, tercero, el mismo espíritu inmaterial unido al mismo animal» (II.27.21).

Si ahora volvemos al parágrafo 8 parece que de estas tres opciones Locke se decantaría por la última, esto es por aquella que postula que la identidad del hombre consiste en la continuidad de una vida en la que un mismo organismo y un mismo espíritu permanecen unidos. Y sin embargo, al lector pienso que, a pesar de ello, le queda la sensación de que lo que en este capítulo 27 del II libro del *Ensayo* está proponiendo Locke es que se entienda la categoría de hombre en un sentido puramente biológico, es decir en el segundo, y no en el tercero, de los tres posibles sentidos traídos a colación en la sección 21.

La justificación de esta impresión puede hallarse en lo que Locke dice en el mismo parágrafo 6, cuando inicia la discusión acerca de lo que constituye la identidad del hombre, pues allí no solo deja claro que nos está proponiendo que entendamos la palabra «hombre» como una categoría zoológica (la identidad de los hombres radica en lo mismo que la de los demás animales) sino que, creo, nos da también una pista de por qué, así entendida, la identidad del alma resulta irrelevante para determinar la identidad de los seres humanos (o del resto de animales). Y es que, descartado el criterio corpóreo, nos advierte Locke, se tendrá dificultad para reconocer que un embrión, un hombre maduro, un loco y un sensato son el mismo hombre y no tener que conceder también que Set, Ismael, Sócrates, Pilatos, San Agustín y César Borgia lo son. ¿Cómo puede sacar Locke esta consecuencia tan extraña? En mi opinión su argumento, elidido, sería el siguiente:

Si consideramos que una misma alma está unida a un embrión, un hombre maduro, un loco y un sensato, se convendrá fácilmente que este alma opera de manera bien diferente, muestra muy distintos «temperamentos» (*Tempers*) en cada uno de estos casos. Dicho de otra manera: la identidad del alma se mantiene aun cuando sus modos, sus manifestaciones, sus operaciones, sean del todo distintas. Añádase ahora la premisa de que «nada hay en la naturaleza de la materia que impida que un mismo espíritu individual pueda estar unido a cuerpos diferentes» y tendremos la conclusión apuntada por Locke: bajo esta hipótesis, nada impide que hombres que vivieron en diferentes épocas y mostraron temperamentos o caracteres bien diferentes compartieran el mismo espíritu. Pues dada, y esta es la clave, la indeterminación de la identidad de la sustancia espiritual por sus modos, nada impide que una única y misma sustancia espiritual exhiba en diferentes tiempos (y en diferentes cuerpos) distintos temperamentos. Si la identidad de la sustancia espiritual jugara, pues, un papel crucial en la identidad del hombre, de hombres que vivieron en épocas diferentes y mostraron temperamentos bien diversos bien podría decirse que fueron, después de todo, el mismo... o que no lo fueron, pues por exactamente la misma razón la evidencia es insuficiente tanto para zanjar la cuestión positivamente, cuanto para zanjarla negativamente.

¿Cómo se reconcilia entonces II.27.6 con II.27.8? ¿Cómo se puede hacer compatible la afirmación de que «la identidad del hombre... radica en un cuerpo adecuadamente organizado» con la afirmación de que «el mismo cuerpo... tendrá, como también el mismo espíritu inmaterial, que contribuir a formar uno y el mismo hombre»? ¿Cómo, planteada la cuestión todavía en otros términos, se pueden hacer compatibles la segunda –que el mismo hombre individual significa el mismo animal sin consideración alguna respecto a un alma inmaterial– con la tercera –que significa el mismo espíritu inmaterial unido al mismo animal– de las opciones que presenta II.27.21? Creo que la respuesta de Locke a estas preguntas sería la siguiente: la identidad orgánica o animal es lo que constituye la identidad del hombre; aunque es probable que esa identidad vaya acompañada de la identidad de un alma inmaterial, de una sustancia espiritual, unida vitalmente a ese cuerpo. Una vez más, el agnosticismo sustancial lleva a Locke a un mero probabilismo metafísico. Si antes le vimos afirmar la probabilidad del carácter inmaterial del espíritu, ahora le vemos defender la mera probabilidad de la unidad psicofísica del hombre.

Tenemos, pues, como conclusión que Locke entiende, a la altura del capítulo 27 del segundo libro del *Ensayo*, la noción de hombre como una categoría zoológica. Hombre es el animal humano. Y su identidad numérica radica en su identidad como cuerpo orgánico, en la continuidad de su existencia como organismo. Una comprensión que le facilitará la distinción de esta categoría de «hombre» de la de «persona»<sup>4</sup>.

En efecto, en la IX sección del capítulo 27 del segundo libro del *Essay*, tras haber precisado la acepción «física» en que toma el término «hombre», clarifica Locke por vez primera lo que entiende por «persona». Persona es una cosa pensante dotada de reflexión. Al oír hablar de cosa pensante podríamos estar tentados de identificar a la persona con el espíritu, al fin y al cabo entendido por Locke como una sustancia pensante. Sin embargo, tal identificación sería precipitada y errónea, pues se nos advierte que la mismidad o identidad de la persona es independiente de que se continúe en la misma o en diferentes sustancias.

A mi entender, las razones de Locke para mantener esta diferencia entre «persona» y «espíritu» tienen mucho que ver con su deseo de mantener una analogía profunda entre los conceptos de «persona» y de «hombre». Si este último término denota una sustancia compleja –un tipo de animal– cuya identidad se realiza a través de un conjunto variable de sustancias componentes –recuérdese que las partículas que forman el cuerpo humano están en un constante flujo, y que la identidad de ese cuerpo tolera cambios muy drásticos tanto en su composición como en su morfología–, ¿por qué no habría de ocurrir lo mismo con la persona? De hecho es seguro, para Locke, que ello ocurre, pues de mi persona forma parte también el cuerpo que siento o experimento como mío, pero este cuerpo está, evidentemente, sometido a la constante variación de las sustancias materiales que lo componen (cf. II.27.11).

Por otra parte, contra lo que algunos puedan pensar, para Locke la unión psico-física no era más estrecha de lo que lo fue para Descartes. De hecho, para el pensador francés, conviene recordarlo, la unión entre alma y cuerpo terminó por ser una noción básica, un dato último que, como tal, no necesita explicación, mientras que para Locke, a pesar de su reconocimiento de que el cuerpo forma parte de la persona, la relación entre esta y aquel no deja de ser con-

<sup>4</sup>Aunque este sentido «físico» del término «hombre» no es el único que Locke admitía. En III.11.16 de la primera edición del *Ensayo* había reconocido otra acepción «moral» del término, en virtud de la cual merecería tal título cualquier criatura que fuera racional, es decir, capaz de entender signos generales y deducir consecuencias acerca de ideas generales y, por ello mismo, estuviera sometida a la ley. En este sentido, incluso un loro o un mono, si fueran racionales, podrían ser llamados «hombres». En esta acepción, el término «hombre» se acerca estrechamente al de «persona».

tingente: la persona podría subsistir a través de un cambio de cuerpo –es decir, en diferentes seres humanos– o, incluso, podría dejar de localizarse en un cuerpo global para pasar a refugiarse en lo que antes fue solamente una parte de él (cf. II.27.15, el príncipe que pasa a ocupar el cuerpo de un zapatero; y II.27.17, parágrafo en el que se contempla la posibilidad de que la persona se encarne en el dedo meñique amputado, en lugar de hacerlo en el resto del cuerpo).

Lo que el texto de II.27.11 mostraría, según he adelantado, es el estrecho paralelismo que Locke quiere mantener entre su tratamiento del concepto de «*man*» por lo que hace a su relación con la sustancia material, y su tratamiento del concepto de «*person*» por lo que hace a su relación con la sustancia espiritual (y también material). Del mismo modo en que la categoría de hombre tiene su principio de individuación diferente del principio que individualiza a las masas de materia, a saber: en la vida, la categoría de persona tiene un principio de individualización diferente del principio que individualiza a los espíritus. De modo que aun en el caso en que persona y espíritu terminaran coincidiendo, lo harían accidentalmente, no esencial o conceptualmente. Así vistas las cosas, después de todo sí puede haber en esta tesis lockeana cierta motivación anti-cartesiana, aunque esta no tenga nada que ver con el dualismo y, como casi siempre ocurre con Locke, pase por concederle a Descartes algo muy sustantivo.

En efecto, una de las lecturas a las que se presta la filosofía cartesiana es a ver la identidad del yo radicada en una sustancia espiritual «*detachée*» no solo del cuerpo sino, incluso, de sus propios modos. Pero ya hemos visto que Locke acepta esta eventualidad –pues acepta que el mismo espíritu podría haber informado a hombres diferentes (cf. lo que ya dijimos a propósito de II.27.6), y esta sería la profunda concesión a Descartes– para venir a sugerir la inevitable conclusión que de ella se sigue: lo que ahora, después de Quine, podríamos llamar la inescrutabilidad de la referencia del término «espíritu». De modo que si la identidad personal dependiera de la identidad espiritual... ¡no habría manera de estar seguros de si en cualquier momento seguimos siendo o no la misma persona que hace un instante éramos! Una conclusión severamente escéptica que Locke ataja situando la identidad personal, análogamente a lo que ya hizo con la identidad del hombre, no en la identidad de la sustancia espiritual sino en otro principio. Y aquí, de nuevo, vuelve al cartesianismo, en tanto que este principio no es otro que una conciencia entendida a la manera en que el pensador francés la entendió.

Así es: mucho se ha discutido sobre el ambiguo uso que Locke hace del término conciencia (*consciousness*), pero de lo que no cabe duda es de que entiende la realidad denotada por él de un modo aperceptivo, es decir, que para él, como para Descartes, todo acto de conciencia, toda *cogitatio* o pensamiento, en el sentido genérico que tanto Locke como Descartes dan a este último término, tiene la estructura de un «*cogito me cogitare*».

Para Locke en cualquier acto de conciencia nos serían dados un contenido, que en su dimensión intencional, esto es, prescindiendo de su posible carácter representacional, puede conocerse de manera incorregible, la naturaleza de ese acto, y el sujeto del mismo, solo que, y esto es de suma importancia, ese sujeto siempre es el mismo, a saber: yo; de ahí que la conciencia sea una realidad privada, pues nadie puede ser consciente de mis contenidos de conciencia sino yo, nadie puede tener mi dolor, nadie percibir mis perceptos, nadie pensar mis pensamientos... salvo yo mismo.

Según esta concepción de la conciencia ahora mismo yo sería consciente de cierto contenido intencional –la imagen de la pantalla de un ordenador, por ejemplo–, de la actitud intencional que se da con respecto a ese contenido –la de ver, en este caso– y a la vez, de que el sujeto que tiene esa actitud hacia aquel contenido soy yo. La conciencia, en suma, nos proporcionaría un conocimiento inmediato e inconcuso, intuitivo, de su contenido, de su modalidad y, también, y a la vez, de nuestra propia existencia. Por ello, por su carácter privado y por su, llamémosle así, fosforescencia epistémica, Locke puede proponerla como constitutiva de la identidad personal.

De manera análoga a como en el caso del hombre su existencia se extiende en la misma medida en que la vida hace funcionar su cuerpo, la existencia de la persona coincide con la extensión de su conciencia. Es la conciencia la que une los diferentes momentos de la existencia personal. De manera análoga a como el principio de individuación del hombre no se deja reducir a los diferentes y variables componentes que van integrando su cuerpo, sino que consiste en un principio que mantiene la unidad funcional de esos componentes en un cuerpo, el principio de individuación de la persona no se deja reducir a los diferentes componentes, materiales o espirituales, variables con toda seguridad en el primer caso, quizás también en el segundo (cf. II.27.12)<sup>5</sup>.

La identidad de una persona es la identidad de una conciencia, independientemente de que se realice en un cuerpo y en un único espíritu o no; de manera análoga a como podríamos decir que la identidad de un programa computacional se mantiene con independencia de que se ejecute en un único o varios *hardwares*. Metáfora que nos permite entender, precisamente en virtud de su dualismo, el atractivo que la propuesta lockeana tuvo para los partidarios de la comprensión funcionalista de la mente como un conjunto de estados relacionados entre sí.

De este modo podría haber creído Locke que atajaba el excesivo escepticismo al que la inescrutabilidad de la sustancia espiritual —la concepción «cartesiana» de un *ego* cuya identidad sería independiente de sus estados— podía abocar. Lo que no está nada claro es que su análisis no necesite de un *Deus ex machina* para espantar el espectro de la paramnesia o para garantizar la completud de nuestros recuerdos<sup>6</sup>; o que no conduzca a paradojas difícilmente resolubles o no contradiga violentamente nuestras intuiciones realistas sobre nuestra propia identidad. Por no decir nada de lo que quizás sea su principal problema: el de si no descansará sobre una concepción inadecuada y hasta subrepticamente incoherente de la conciencia.

No entraremos en estas cuestiones. En las primeras por bien conocidas, ya desde tiempos de Leibniz, Berkeley y Reid, las objeciones de circularidad o de violación de la transitividad de la identidad en que incurre el análisis lockeano<sup>7</sup>. En la última porque nos exigiría abordar complicadas cuestiones, apuntadas ya por Hume y desarrolladas por Wittgenstein, para las que no disponemos aquí de espacio.

Parece obligado, en cualquier caso, concluir que Locke no consiguió suministrar un análisis adecuado de cómo entendemos el concepto de persona —lo que parece haber sido su objetivo—<sup>8</sup>. Y sin embargo, su propuesta tiene un significado profundo que va mucho más allá de sus avatares teóricos.

En efecto, en el párrafo 26 de este mismo capítulo 27 hace explícito algo que ya ha venido dejando caer en la discusión previa (cf. por ejemplo, el párrafo 18), a saber: el carácter forense del término persona, que sirve para imputar responsabilidad a los agentes inteligentes. Vista

<sup>5</sup> La posibilidad que en este párrafo contempla Locke, a saber: que la continuidad de la conciencia se pudiera mantener a través de diferentes sustancias espirituales de manera análoga a como la continuidad de la vida se mantiene a través de diferentes sustancias materiales, fue ilustrada por Kant en su *Crítica de la razón pura* (cf. A 363-4).

<sup>6</sup> De hecho, Locke tendría que apelar a la bondad divina —recurso nuevamente cartesiano— para garantizar que en nuestra futura vida *postmortem* vayamos a recordar todos los estados de conciencia que tuvimos en esta vida, y a recordarlos verídicamente (cf. II.27.13).

<sup>7</sup> ¿No estaría, después de todo, proponiéndose Locke explicar la identidad de las personas por la relación entre sus estados de conciencia? Por otra parte, si ahora recordamos un estado de conciencia de ayer y mañana este de hoy pero no aquel, la consecuencia del análisis lockeano parecería ser que hoy seríamos la misma persona que ayer y mañana la misma que hoy, pero no mañana la misma que éramos ayer.

<sup>8</sup> De hecho, el propio Locke terminó por reconocer que su concepto de persona no coincidía con el concepto ordinario de la misma, coincidente, más bien, a su entender con su concepto de hombre (cf. II.27.15).

desde esta perspectiva la teoría lockeana adquiere su dimensión más auténticamente revolucionaria, pues equivale a la propuesta de que solo la conciencia (y se ha especulado que en tiempos de Locke las palabras «*consciousness*» y «*conscience*» podían tener una relación mucho más estrecha que la que guardan ahora) debe tenerse en cuenta en la imputación de responsabilidad. O dicho de otra manera, que la identidad moral no puede tener su último fundamento sino en el foro privado de los individuos.

La conexión entre determinada concepción ontológica, moral y político-económica se hace ahora palmaria. De manera semejante a como en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* la sociedad es presentada como el resultado de interacciones de individuos que pre-existen con sus derechos a la misma, y el intercambio económico surge como un intercambio de propiedades excedentarias que los sujetos han acumulado al apropiarse los objetos y la tierra al mezclarlos con sus propias acciones productivas –el trabajo–, lo que viene a decírsenos ahora, y esto se hace claro sobre todo en el capítulo 21 del II libro del *Ensayo*, que Locke dedica a la potencia, es que mediante el dolor o el placer que acompaña a cada uno de los estados de conciencia, cada cual, privadamente, tiene derecho a actuar como una especie de óptimo inversor, intentando optimizar el placer –incrementar su haber, podríamos decir– y disminuir el dolor –reducir su debe–. Por supuesto que en este propósito habrá de tener en cuenta a los otros, presentes en su conciencia a través de la ley civil y la de la reputación, como factores que pueden dificultar o incluso arruinar su proyecto. Y por supuesto también que deberá tener en cuenta en sus previsiones a ese otro radical que es Dios y su ley, aunque Locke dé las suficientes explicaciones de por qué por lo general no se le tiene muy en cuenta. Pero lo que queda es el derecho reconocido por Locke a que cada cual persiga los objetivos que estime más pertinentes según su gusto, a que cada cual persiga la felicidad dotándola de contenido según sus preferencias, que cada cual persiga, por lo tanto, su felicidad. O dicho de otra manera, a que cada cual abrigue su propio proyecto personal. Es por ello que su teoría de la identidad personal, contra lo que suele asumirse, no es una teoría que haga de la simple memoria el criterio constitutivo de la identidad. Más bien, ya lo apuntamos, si la memoria es importante es porque permite sacar productividad de la experiencia y hacer una planificación racional, económicamente racional, del futuro. La memoria, entonces, hay que verla como un mero instrumento al servicio de nuestra pre-ocupación o concernimiento con lo que habrá de ser nuestra vida.

En la edición de este libro ha colaborado el Departamento de Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid

1ª edición, 2014

© Los autores de sus respectivos trabajos

© Escolar y Mayo Editores S.L. 2014  
Avda. Ntra Sra. de Fátima 38 5ºB  
28047 Madrid  
info@escolarymayo.com  
www.escolarymayo.com

Diseño de cubierta y maquetación:  
Escolar y Mayo Editores S.L.

ISBN: 978-84-16020-26-3  
Depósito legal: M-34385-2014

Impreso en España / Printed in Spain  
Kadmos  
Compañía 5  
37002 Salamanca

Reservados todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.



Colección de Análisis y Crítica

Juan José García Norro  
Ramón Rodríguez García  
María José Callejo Hernanz (eds.)

De la libertad del mundo

Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón

**escolar**  
**y mayo**  
EDITORES



# Índice

Presentación.....	9
«Sencillamente, profesor. Semblanza de Juan Manuel Navarro» (por Ángel Gabilondo Pujol y María José Callejo Hernanz).....	11
Escritos de Juan Manuel Navarro Cordón.....	35
Tesis doctorales dirigidas por Juan Manuel Navarro Cordón.....	39

## Primera parte. Ser y tiempo

### a) Temporalidad y constitución de sí

José Luis Pardo Torío: «Las pasiones de la razón y las raíces de la subjetividad. En torno a “Las pasiones del alma”».....	43
Vicente Sanfélix Vidarte, «Locke: sustancia e identidad personal (Metafísica y epistemología en los orígenes del capitalismo)».....	59
Manuel Cabada Castro, «Infinitud de la realidad y comprensión material de la mente»...	73
José Luis González Recio, «Ontología y biología».....	85
Nuria Sánchez Madrid, «“Esa débil agitación del cerebro a la que llamamos <i>pensamiento</i> ”. Naturaleza humana y significado en Hume y Kant».....	95
Nicolás Sánchez Durá, «Sobre que uno se muere».....	119
Marco Díaz Marsá, «Sensibilidad y temporalidad en la <i>Introduction à la l'Anthropologie</i> de Foucault. Apuntes foucaultianos para la cuestión “facticidad y trascendencia” en el pensamiento kantiano».....	135
Ana María Leyra Soriano, «Estética y psicoanálisis en tiempos posteológicos (Homenaje a Juan Manuel Navarro)».....	151
Tomás Calvo Martínez, «Obra literaria, temporalidad y autoconocimiento en la hermenéutica de P. Ricœur».....	159

## b) Historicidad del ser

Antonio Valdecantos Alcaide, «Notas sobre la constitución estimativa del tiempo».....	175
Jesús González Fisac, «Historia y método en la <i>KrV</i> . A propósito de la retórica (de los cambios) del texto crítico.».....	191
Diego Sánchez Meca, «El proyecto de una “Nueva Mitología” al servicio de la razón: Schiller y los orígenes del idealismo».....	205
Manuel E. Vázquez García, «El paso y la huella. Ortega, lector de Goethe».....	215
Félix Duque Pajuelo, «Ortega: Europa como metáfora».....	229
Vincenzo Vitiello, «Nostalgia dell’Eden. Nietzsche».....	241
Víctor Gómez Pin, «Fin de los tiempos y fin de la metafísica».....	259
Teresa Oñate y Zubía, «La Hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas)».....	265
José Luis Villacañas Berlanga, «Por qué los momentos decisivos nunca lo parecen. Informe de un episodio del siglo xx».....	283

## Segunda parte. Ser y libertad

Soledad García Ferrer, «Imperativo y síntesis».....	305
Rogelio Rovira Madrid, «Kant y los ídolos del conocimiento moral de sí mismo».....	319
Michèle Cohen-Halimi, «Vie et monde des vertueux».....	325
Domingo Blanco Fernández, «La moral laica, la ética y la metafísica crítica».....	341
Sergio Sevilla Segura, «La actualidad de la ética kantiana como metacrítica».....	375
César Ruiz Sanjuán, «Libertad y alteridad. Momentos de implantación de la autoconciencia en el mundo en la <i>Fenomenología del Espíritu</i> de Hegel».....	391
Antonio Gómez Ramos, «¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel».....	407
Pedro Cerezo Galán, «La tensión crítica entre moralidad y eticidad: ¿un quiasmo dialéctico?».....	425
Manuel Fraijó Nieto, «Dios y el mal».....	455
Juan José García Norro, «Señor Presidente o la esencia de la tiranía».....	467
Carlos Díaz Hernández, «Jacques Ellul: anarco-cristianismo versus Islam».....	481
Pedro Chacón Fuertes, «Metafísica y metapolítica en María Zambrano».....	495

Tercera parte. Ser y lenguaje

Felipe Ledesma Pascal, «Ser y trascendentalidad: sobre las aporías del <i>Parménides</i> »...	513
Antonio Benítez López, «La axiomática del ente».....	529
Jorge Pérez de Tudela Velasco, «Ser y generalidad. Sobre el intrigante estatuto de lo más común».....	543
Quintín Racionero Carmona (†), «Las razones del escéptico. En torno a la posición ontológica del escepticismo antiguo».....	553
María Luisa Esteve Montenegro, «El problema de la popularización de la filosofía en la Ilustración alemana: razones para una <i>Popularphilosophie</i> ».....	583
Joan B. Llinares Chover, «El espacio antropológico y sus divisiones en <i>Robinson Crusoe</i> de D. Defoe».....	593
María José Callejo Hernanz, «Amistad y enemistad en el concepto kantiano de la política»..	609
Antonio M. López Molina, «De la subjetividad trascendental a la razón comunicativa. Sobre la mundanización habermasiana de la teoría kantiana del conocimiento».....	631
Ana Rioja Nieto, «Lenguaje y mundo en la sociología del conocimiento científico».....	643
Mercedes Torrevejanó Parra, «Sobre Zubiri: filosofía y ciencia».....	659
Cirilo Flórez Miguel, «El lenguaje en Heidegger».....	675
Ramón Rodríguez García, «Percepción e interpretación. Heidegger y la tradición hermenéutica».....	687
María del Carmen Paredes Martín, «Experiencia del mundo y lenguaje en Merleau-Ponty»...	707
Mariano Álvarez Gómez, «Lenguaje y “contramundo” en J. L. Borges».....	719
Ángel Gabilondo Pujol, «Conmemorar lo vivo y decir de palabra».....	737

Cuarta parte. Filosofía y Universidad

Javier Muguerza Carpintier, «Ética y licanotropía. Un relato (in)moral».....	759
Juan Bautista Fuentes Ortega, «Una nota sobre la distorsión que los planes de estudio derivados de “Bolonia” pueden introducir en una asignatura como la de Antropología filosófica en una Facultad de Filosofía».....	777
Carlos Fernández Liria, «Bolonia y aquellos tiempos de Navarro Cordón».....	789
Rafael V. Orden Jiménez, «De la Escuela Krausista a la Escuela de Madrid: la misión de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid».....	799