

## **IDENTIDAD PERSONAL: PROBLEMÁTICAS PLANTEADAS EN EL OCASO MEDIEVAL Y LA RESPUESTA DE JOHN LOCKE**

PERSONAL IDENTITY: PROBLEMS RAISED IN THE MEDIEVAL DECLINE AND THE RESPONSE OF  
JOHN LOCKE

Nicolás Moreira Alaniz <sup>1</sup>

**RESUMEN:** En la lectura boeciana el hombre es unidad substancial individua de carácter racional. Medievales y modernos acusaron la influencia de tal definición y buscaron dar respuesta a problemas derivados de la misma. Ockham, Buridan y Oresme transitaron el camino de discusión y depuración de categorías platonizantes en la investigación sobre la naturaleza de la persona humana. El rechazo al universal extramental y a la unidad substancial del intelecto humano pretendió defender radicalmente la tesis aristotélica de la unidad substancial del individuo. Unos siglos después, la tesis lockeana sobre la persona humana expresa mucho de los avances científicos en su época e intenta tomarlos en consideración: la Física explica la naturaleza corpórea desde una perspectiva predominantemente mereológica y mecánica. Persiste en la lectura lockeana, junto a esta perspectiva mereológica de lo orgánico, una reminiscencia de la noción de substancia del período medieval. El problema que se inicia a partir de las posturas de Locke y de Descartes va a ser el de compaginar las dos lecturas ontológicas sobre la realidad – la físico-mecánica, y la metafísica substancialista- en cuanto a la determinación de lo que hace ser a la persona humana.

**Palabras-clave:** unidad substancial; medieval; persona humana; Locke; mereológica.

**ABSTRACT:** *In the Boecian perspective, man is a substantial individual unit of a rational nature. Medieval and modern were influenced by such definition and sought to respond to problems arising from it. Ockham, Buridan and Oresme went through the path of discussion and purification of platonic categories in research on the nature of the human person. The rejection of the extramental universal and the substantial unity of the human intellect sought to defend radically the Aristotelian thesis of the substantial unity of the individual. A few centuries later, the Lockean thesis on the human person expresses much of the scientific advances of his time and tries to take them into consideration: Physics explains the corporeal nature from a predominantly mechanical and mereological perspective. Along*

---

<sup>1</sup> Magister en Filosofía Contemporánea (FHUCE/UdelaR, Montevideo, Uruguay). Profesor de Filosofía Medieval (Dep. de Filosofía, IPA/CFE, Uruguay). Contacto: [nmoreira71@gmail.com](mailto:nmoreira71@gmail.com)

*with this mereological perspective of the organic, it persists in the Lockean reading, a reminiscence of the notion of substance of the medieval period. The problem that starts from the positions of Locke and Descartes will be to combine the two ontological readings on reality - the physical-mechanical, and the substantialist metaphysics - in terms of the determination of what makes the human person.*

**Keywords:** *substantial unity; medieval; human person; Locke; mereological.*

## **Introducción**

La identidad de la persona humana comienza, levemente, a verse como problemática durante el proceso de asimilación del *corpus aristotelicum* en el universo académico latino. Es en este período que empieza a advertirse una tensión entre el amplio, y a veces diverso, paradigma agustiniano, elaborado en la temprana escolástica, y la nueva dimensión metafísica y física del peripatetismo judeo-musulmán.

El primer exponente importante de esta tensión fue Guillermo de Auvernia (o de París), que vivió entre el 1180 y el 1249 aproximadamente. En su *De Anima* (II, 1) expone parcialmente la tesis del peripatetismo aviceniano acerca de la identidad diacrónica en el hombre, y en la cual dice que la persistencia a través del tiempo viene dada por el alma – substancia simple. El cuerpo está sometido al cambio incesante de sus partes, las cuales están constituidas por la materia subyacente que, continuamente, está siendo modificada por los procesos biológicos de nutrición y crecimiento. Así, la identidad diacrónica se funda en el alma, una de las partes que configuran a la substancia compuesta.

Desde esta perspectiva hilemorfista se visualiza una debilidad teórica: si la persistencia del cuerpo depende de la persistencia de sus partes componentes a través de los procesos biológicos ordinarios, entonces, si sus partes cambian o son reemplazadas, la identidad del cuerpo se modifica, pero también es modificada la identidad del ser humano como totalidad individual, ya que la mera

persistencia de la forma substancial no conlleva la persistencia de todo el compuesto.<sup>2</sup>

El problema del hilemorfismo peripatético es que sostiene un tipo de dualismo solapado, en el cual el alma es una substancia (aunque incompleta, como dirá Tomás de Aquino), pero una substancia simple, y el cuerpo es una substancia compuesta (o constituida). El siglo XIII mantendrá una cierta fidelidad al enfoque hilemorfista, ya sea desde el tomismo, el averroísmo latino, o el agustinismo aristotelizante, y es con Duns Escoto que empieza a minarse las bases de este modelo.

### **DUNS ESCOTO Y LA INCOMUNICABILIDAD COMO PROPIEDAD DE LA PERSONA**

Johannes Duns Scotus (1266-1308), en su *Tractatus de Primo Rerum Omnium Principio* – opúsculo teológico escrito, probablemente cerca del final de su vida, entre Oxford y Colonia - se dirige a responder de una forma sistemática y acorde con las estructuras disputadas universitarias la cuestión referente a Dios: su esencia, sus atributos, su existencia, y el misterio trinitario. Ahonda mediante razonamientos, conclusiones, corolarios y respuestas todo lo que racionalmente pueda tratarse sobre este tema.

En el capítulo cuarto comienza argumentando y precisando algo ya concluido por la teología natural, pero, según Escoto, de una manera inadecuada e incorrecta: La Primera Naturaleza en sí es simple. Así, en un momento del desarrollo argumentativo aborda la idea de persona divina, y nos dice:

*(...) todos los seres se distinguen según las razones formales, es decir, como acto y potencia si son compatibles, o como dos disposiciones que actúan lo mismo, y en ese caso, si uno es infinito, puede concluir por identidad al otro, es más, lo incluye; de otro modo, lo infinito sería componible, (...). Pero si fuera finito, no incluye por la identidad aquello que es primordialmente diverso según su razón formal, porque tal finito es perfectible por aquél o compatible con él. Luego, suponiendo que el ser*

<sup>2</sup> Esta idea, afín a lo que hoy llamamos ontología mereológica, fue condenada en París (1277) junto con otras 218 tesis, incluidas todas en el *Syllabus* promulgado por el obispo parisino Etienne Tempier. Tesis nº 148: “Por el alimento, un hombre puede devenir otro, numéricamente e individualmente.” LEON FLORIDO (2010): 170. Esto quiere decir que los procesos biológicos ordinarios como nutrirse y crecer hacen que el individuo no sea el mismo en diferentes tiempos.

*necesario tiene dos realidades, ninguna de las cuales contiene a la otra por identidad (lo que se requiere para la composición) se sigue que la otra no será un ser necesario ni formalmente ni por identidad, o que el todo será dos veces un ser necesario; y así se mantienen ambas pruebas. Las instancias de la Persona Divina no son instancias reales, porque aquellas dos realidades no constituyen la composición; sino que una es la otra por identidad, puesto que una es infinita." Y esto se entiende porque "lo infinito es incompatible como parte de otra realidad, porque la parte es menor que el todo" y porque "ninguna realidad es la otra por identidad, si supones una composición."<sup>3</sup>*

En esta argumentación, Duns Escoto nos introduce en el problema de la esencia de Dios. ¿Cómo es posible que Dios – metafísicamente hablando, el Ser Primero - sea uno, simple, infinito y eterno, y al mismo tiempo posea atributos, o se distinga trinitariamente? La imposibilidad que concluye en lo referente a la existencia de atributos diferenciados en el Ser Primero se corresponde con el abordaje de la relación como modo de ser entre dos realidades distintas. Coexistencia de atributos implica relación; posesión de atributos implica relación y composición; pero en el Ser Primero infinito las relaciones se destruyen y la distinción de los constituyentes también. Por esto, "las instancias de la Persona Divina no son instancias reales"; si fueran reales y no meramente formales, la Persona Divina estaría constituida y, por consiguiente, compuesta.

Dice: "Pero si fuera finito, no incluye por la identidad aquello que es primordialmente diverso según su razón formal, porque tal finito es perfectible por aquél o compatible con él." Así, la individuación es el acto último constitutivo del algo finito en el orden esencial. Todo lo existente es singular, y, así, toda esencia se expresa en el individuo. Por lo tanto, en el ente finito, tal esencia es, formalmente, distinta a la correspondiente individuación. Esta individuación formal (no material) es la *hacceitas*; distinciones formales individuadas – incluyendo materia y alma- que configuran al ente finito.<sup>4</sup>

La identidad esencial del ser finito no incluye las partes constituyentes, p.e., lo que hace que la bandera sea una bandera, en todo lugar y en todo momento, no incluye sus constituyentes, tal como los retazos de tela, el mástil de madera, la punta de metal, y a su vez sus constituyentes, piezas de madera, fragmentos de

<sup>3</sup> DUNS ESCOTO (1985): IV, 95-96.

<sup>4</sup> MANZANO (2006): 16.

metal, hilos de algodón o material sintético, etc. Pero, el ser bandera viene dado por su constitución, en términos aristotélicos diríamos, hay una potencialidad de ser bandera en esos componentes materiales, y por lo tanto identidad y constitución son compatibles pero diferentes, así como lo son los mismos constituyentes del objeto. Trasladando este comentario a lo concerniente a la persona humana, vemos que entendiéndola como ser finito, ente determinado y constituido, la persona humana es (1) compatible con lo formalmente distinguible, en potencia y acto, aunque no realmente distinguible; o (2) es distinta realmente, así como una disposición y otra (claro, esto último aplicado al tema central del tratado y sus capítulos: el Ser Primero, Dios). En el caso de seres finitos, p.e., personas humanas, dos de ellas son distintas y únicas numéricamente, no disposicionalmente o potencialmente, sino realmente. Una persona es idéntica a sí misma y solo así misma, y distinta de otra, aunque, tal vez, semejante.

Volviendo a (1), la distinción formal de lo potencial con respecto al acto, se puede leer como una afirmación de la unidad substancial de la persona humana (o de cualquier otro ser finito) en cuanto a que su composición (constitución) no es realmente distinta a lo que la persona humana es: no hay dualismo, pero tomando en cuenta el lema de la filósofa norteamericana Lynne Baker (1944-2017), "identidad no es constitución", podríamos hacer decir a Escoto que la esencia del ente finito no es su composición, ya que parecería asimilar la relación potencia-acto a la relación esencia-composición. Así, en la composición (constitución) está potencialmente la esencia del ente finito; sus constituyentes preparan el surgimiento de un tipo de ente finito con la esencia de persona humana; surge una nueva persona humana.

Pero, ¿significa que la postura escotista es reduccionista o emergentista, en términos contemporáneos? Entendemos que no es ni una cosa ni la otra; Escoto, en cierto modo, es heredero de la antropología escolástica del siglo XIII donde el esquema hilemorfista, en mayor o menor grado, tuvo su impronta; y también lo anima una búsqueda de superación de todo realismo universalista, y se torna imprescindible para él el rescate del particular substancial y unitario. Para

esto, postula el status formal de la naturaleza común a las cosas que son semejantes.

La naturaleza común del escotismo es una naturaleza formal, no real subsistente, ya que lo real subsistente en el mundo creado es lo particular. La universalidad de la naturaleza formal es incompleta en el particular, y se proyecta, en su completitud, en el intelecto. De esta forma, la naturaleza de persona no es un universal, por más que referimos con ese nombre a diversos particulares; es una naturaleza formal, incompleta. A esto concierne lo planteado por Escoto en este fragmento de texto; el individuo denominado persona humana ("esto es una persona", "este hombre es una persona") se constituye, o se compone, y se dispone potencialmente a ser compatible con esa naturaleza formal que se actualiza a partir de esa compatible composición que se dispone a su perfección.

Acorde con estas afirmaciones, Escoto en su *Ordinatio* <sup>5</sup>, se propone corregir la definición boeciana clásica de persona (sustancia individual de naturaleza racional) a partir de la definición dada por Ricardo de San Víctor (1110-1173 aprox.), quien dice al respecto que es "*la existencia incomunicable de la naturaleza intelectual*" (citado por Escoto). En el sentido boeciano, el alma, por su carácter esencialmente racional debería ser considerada por sí misma como persona, lo cual sería inadmisibile para Escoto.

Esta valoración de inadmisibile puede ser entendida a partir de su concepción de individuación formal: el alma no es una sustancia completa separable del individuo orgánico; no es distinguible de la *hacceitas*. Las distinciones formales individuadas, incluida la materia y el alma, configuran al individuo. Es así, que la persona humana, para Escoto, es individual, única, racional, e incomunicable.

La incomunicabilidad es entendida en dos sentidos, y ambas son necesarias para la persona: 1) incomunicable a muchos, no es idéntico a los muchos, así como el universal comunica a los inferiores; 2) incomunicable como

---

<sup>5</sup> *Ordinatio*, dist.XXXIII, q.única, 3.037, en Clemente Fernández (1980), 887.

forma, sin ser lo otro, así como el alma se comunica respecto al cuerpo. <sup>6</sup> En consecuencia, la persona no es comunicable (en su ser y esencia) a otros, ni total, ni parcialmente, y volviendo al párrafo anterior, el alma no es persona porque no cumple con el segundo sentido.

Por último, es importante señalar que la persona, al ser incomunicable y única, es ontológicamente distinta a otras, no hay identidad formal interpersonal (cada *hacceitas* es totalmente diferente), pero al mismo tiempo el sentido de persona, aplicable a distintos individuos, radica en algo común que no es positivo, sino negativo, la incomunicabilidad:

*(...) de lo distintivo y constitutivo último de las personas no se puede abstraer nada común que se diga quiditativamente de ellas, ya que tales constitutivos son irreductiblemente diversos, es decir, diversos que no incluyen nada realmente idéntico...; y por eso, todo rasgo o nota común abstraído de ellos, o es un concepto completamente negativo, o, al menos, no es un concepto quiditativo mental (o unívoco). (...) y así puede competer a las tres personas [divinas] y a sus últimas diferencias alguna negación común. Si a esa negación se la llama incomunicabilidad, y si se sostiene que sola la incomunicabilidad pertenece a la razón constitutiva de la persona, ..., entonces, la persona no dirá un concepto de segunda intención: es concepto de primera intención todo lo que puede ser producido inmediatamente por el objeto, sin obra o acto del entendimiento que lo elabore de alguna manera (...).* <sup>7</sup>

Esta incomunicabilidad viene de la independencia propia de toda naturaleza espiritual, la cual es apta para ser personada, y, así, la persona es en sí misma independiente; “a la persona, formalmente, les es contradictorio depender” porque “la persona es aquel término independiente hacia el que estas naturales espirituales están vertidas por su propia índole de naturaleza espiritual.” <sup>8</sup> Y la transmisión de caracteres que se da en el acto generativo no implica transferencia de cualidades esenciales personales, ya que se estaría aceptando la coexistencia de dos personas en una tercera generada por las anteriores; coexistencia de incomunicables que sería en sí misma contradictoria. <sup>9</sup>

<sup>6</sup> Ibid.: 3.308.

<sup>7</sup> Ibid.: 3.042, en Clemente Fernández (1980), 888-889.

<sup>8</sup> MANZANO (2006): 25.

<sup>9</sup> Ibid.: 28. “Naturalmente que esta existencia incomunicable que constituye la persona que personaliza una naturaleza individual espiritual, no significa que no pueda ser sustituida cuando se trate de una existencia incomunicable de una naturaleza espiritual finita. Pero a condición de que no se interprete esta sustitución como una unión de dos personas

La persona, de esta forma, no es meramente producto de una distinción intelectual y/o lingüística, sino ontológica, y que la misma es producida por el objeto en cuestión (el ente). La persona humana es configurada mediante la *hacceitas* individual. Esta explicación escotista no presupone dos realidades incompletas (alma-cuerpo) unidas indisolublemente, tal como afirma Tomás de Aquino; sino más bien habla de dos realidades formales compatibles: el constituyente compositivo (las formas corporales) y su propia razón formal.

### **LAS PERSPECTIVAS DE GUILLERMO DE OCKHAM Y JUAN BURIDAN**

Junto al golpe dado por el formalismo escotista, nos encontramos con la irrupción, en las primeras décadas del siglo XIV, de Guillermo de Ockham. Este teólogo franciscano, como bien destaca Pasnau,<sup>10</sup> desarrolla su tesis buscando dar cuenta de dos afirmaciones consensuadas por la mayoría de los escolásticos en su época: 1) la conservación de la materia primera a través de los cambios, y 2) que las partes de la substancia material (cuerpo) son individuadas por su forma substancial. La primera es defendida desde la idea que cada parte integral es en sí misma una substancia imperfecta y que posee su propia materia primera, así cuando una parte es reemplazada, también es reemplazado un trozo de materia primera; entendiendo esta materia primera de la manera que lo entiende Tomás de Aquino, *materia signata*.<sup>11</sup> La segunda se defiende asumiendo que cada parte agregada a la substancia material es individuada por la forma substancial, la cual le asigna una nueva identidad, distinta a la que tenía como entidad ajena a la substancia.

El problema de la identidad diacrónica de la persona humana podría continuar resolviéndose bajo la perspectiva de la persistencia de la forma substancial (el alma humana), la cual individúa e integra a las partes constituyentes de la substancia material (el cuerpo). Pero hay ciertas tesis que empiezan a ser asimiladas y defendidas con fuerza por los escolásticos de este nuevo siglo, incluido Ockham. Estas son: 1) la tesis de la identidad parte-todo,

---

*o de dos existencias comunicables para hacer un tertium quid otro. Eso es contradictorio: sería una persona que fuera dos comunicables o independientes al mismo tiempo y bajo el mismo respecto."*

<sup>10</sup> PASNAU (2013): 29.1, 691.

<sup>11</sup> AQUINO, T. (2002): II, 19.

para la cual la totalidad de la substancia material compuesta no es más que sus varias partes, y 2) el principio de no transferencia, por el cual cuando cambian las partes integrales de una substancia, también cambia la forma substancial, total o parcialmente (si es que tal substancia tiene partes).

Ockham reflexiona las cuestiones acerca de la identidad a través del tiempo, en las cosas inanimadas, en los seres vivos, y en el hombre. En este sentido, continua, estrictamente, la línea de la identidad parte-todo cuando habla de las cosas inanimadas – los cuerpos en general. Cuando partes del compuesto son modificadas (por agregación o sustracción), el compuesto ya no es el mismo. Pero, si bien entiende la identidad en sentido estricto (aplicabilidad sin excepciones), al mismo tiempo, es consciente de que si un solo componente, mínimo, es modificado, el compuesto se mantiene casi igual (aunque estrictamente ya no es el mismo); por eso podemos concebir cierta continuidad en las cosas, ya que los cambios no son bruscos ni absolutos (a no ser que el compuesto cese de existir).

Las aplicaciones de esta tesis en conjunto con el principio de no transferencia llevan a un camino sin salida aparente respecto de dar cuenta de la persistencia de las cosas, si bien, como ya he dicho, hay en Ockham una implícita moderación de la tesis. Particularmente, la problemática que surge de la ineffectividad de este tipo de hilemorfismo se manifiesta en la identidad de los seres vivos, y, especialmente, el hombre. Más allá de los cambios constantes en la composición, hay partes que se mantienen incambiables o, por lo menos, cambian en forma muy moderada.

Así, aceptando la ontología hilemorfista en sentido radical (sólo existen substancialmente, los particulares), y tomando en cuenta los puntos expresados anteriormente, Ockham los modifica sólo para el caso del ser humano. Esta excepción a la regla, esta postura *ad hoc*, tiene su razón de ser, sobre todo, en la posibilidad de entender la identidad diacrónica de la persona humana desde la muerte física a la resurrección del cuerpo. ¿Qué es lo que, en vida y *post mortem*, permanece sin cambios sustanciales, y, por lo tanto, es condición de persistencia

de la persona?: el alma intelectual. No el alma humana en general; deja de lado la dimensión sensible de la misma; perdura el alma intelectual:

*Digo, entonces, que en cuanto al crecimiento, el individuo no es, totalmente (simpliciter), el mismo antes y después de crecer, ya que cuando hay una materia [determinada] y luego otra perteneciendo a la quiddidad y esencia de la cosa, de alguna forma, hay distinción real porque algo pertenece a la esencia de una [cosa] y no pertenece a la esencia de la otra. (...) Aunque, se dice con certeza, que, tal ser humano es, numéricamente, el mismo por su alma intelectual, la cual es forma simple y se mantiene en el todo y en cada parte.*<sup>12</sup>

El alma intelectual es la parte del alma humana que, no siendo extrínseca, sino inherente a la misma, y siendo forma del cuerpo humano, es, al mismo tiempo sin partes extensas, total, e in-espacialmente, abarcativa del individuo humano. En otras palabras, el alma intelectual perdura porque es forma simple, y no extensa.<sup>13</sup>

En parte, la respuesta a por qué es el alma intelectual una forma simple y, a su vez, depositaria de las condiciones de persistencia de la persona humana, pueda encontrarse en la asimilación que hace Ockham de algunas definiciones tradicionales de persona: la boeciana, "sustancia individual de naturaleza racional", y la de Ricardo de San Víctor, "la existencia incomunicable de naturaleza intelectual". Particularmente, la segunda es tomada en cuenta en relación a la incomunicabilidad de la persona (aspecto que retoma Duns Escoto). De esta manera, si la identidad personal estuviera, absolutamente, determinada por la persistencia de las partes extensas del compuesto humano, entonces, lo que tendríamos sería una sucesión incomunicable (en sus propiedades) de cuerpos y personas. Por esto, acudiendo a la naturaleza (individual), es decir, la naturaleza intelectual, que hace que el hombre sea *dignissima creatura creaturarum*, Ockham afirma el carácter formal y simple del

<sup>12</sup> [Traducción propia]. Guillermo de Ockham, *Comentario a las Sentencias*, VII: 264. En Pasnau, R. (2013): 694.

<sup>13</sup> El término utilizado por Pasnau en su análisis de Ockham es "*holenmeric*". El mismo autor en *On Existing All at Once* (En "God, Eternity and Time"-TAP, Ch. y RUNGGALDIER, E., edits. Ashgate, UK, 2010) dice: "a holenmeric entity ...exists as a whole, altogether, wherever it exists, and so lacks extended parts (...). One way of being holenmeric is to exist outside of space." Este término fue utilizado por primera vez por el filósofo inglés Henry More (1614-1687).

alma intelectual humana, salvando así la identidad personal diacrónica, la incomunicabilidad de la persona, y la individualidad de la misma (*hypostasis*).<sup>14</sup>

Los continuadores del ockhamismo, en la Universidad de Oxford y en París, Jean Buridan y Nicolás Oresme toman en cuenta la última afirmación del *Venerabilis Inceptor*. Cuando Buridan refiere a las tres maneras de entender la identidad diacrónica, opta por la segunda, en la cual, si bien casi todas las partes del compuesto cambian, al menos una de las partes no cambia, se mantiene incambiable de manera absoluta (*simpliciter*). En el ser humano es su parte principal, el alma – el alma intelectual. Vemos aquí una lectura ecléctica de la naturaleza humana, en donde confluyen el tomismo (el alma es forma del cuerpo, y no es extrínseca al individuo), el averroísmo (hay una parte del alma que es distinta, en naturaleza, a las otras partes del alma), y el ockhamismo (no hay naturaleza real ni formal de tipo universal).

Sobre el planteo de Buridan, me interesa detenerme ahora en un fragmento tomado de su "*Quaestiones super De Generatione et Corruptione Aristotelis*" de 1340, donde al asumir la tesis de la identidad parte-todo se ve obligado a expresarla en un sentido débil, con el fin de preservar la identidad diacrónica de la persona humana, y, asimismo, toma en cuenta la respuesta dada por Ockham respecto a la simplicidad del alma intelectual. Pero, es importante señalar que Buridan explicita la lectura nominalista en este aspecto cuando dice que nosotros acostumbramos a referirnos, incondicionalmente y sin calificación, respecto a la permanencia a través del tiempo de la persona en base a su parte principal.<sup>15</sup>

La pregunta que puede surgir al respecto es que si, al hablar de identidad personal diacrónica como producto de la costumbre de expresarnos hacia las cosas de una forma incondicional y sin calificación, no estaremos asumiendo una verdad *de dicto*, más que una verdad *de re*. ¿Qué realidad ontológica le cabe a la persona?

---

<sup>14</sup> LARRE, O. (2009): 90.

<sup>15</sup> "*From this we can conclude that, speaking unconditionally and without qualification (simpliciter et sine addition), a human being remains the same from the start of his life up to the end, because we are accustomed to denominate a thing unconditionally and without qualification on the basis of its most principal part.*" (I.13), en PASNAU (2013): 697.

Esta afirmación de Buridan se acerca a la lectura contemporánea de la filósofa Lynne Baker. Ella establece que tal condición de identidad está en la capacidad de tener perspectiva de primera persona; tal propiedad es puramente formal, y la definición de persona no es informativa <sup>16</sup>, “ser persona es tener capacidad de perspectiva de primera persona” y viceversa. No hay contenido que pueda ser analizado, es algo así como un principio fundamental no reducible a otra cosa. ¿Cabría entender esa incondicionalidad y no calificación respecto a la condición de identidad de la persona que plantea Buridan, como similar a lo que dice Baker? Parece ser que, para Buridan, el alma intelectual no sólo es simple por naturaleza, sino que la simplicidad se ajusta igualmente a nuestra forma de comprender la misma. <sup>17</sup>

La impronta nominalista en la búsqueda por dar respuesta a la identidad personal, y, sobre todo, la impronta de las tesis asumidas por ella, fue tomada en cuenta por la filosofía inglesa de los siglos siguientes en la figura de John Major (1467-1550), David Gorlaeus (1591-1612), Thomas Hobbes (1588-1679), y, principalmente, John Locke (1632-1704).

---

<sup>16</sup> “This condition for personal identity over time is not informative inasmuch as reference to the person is made in the explicans: <her first-person perspective> or <my first-person perspective> or x’s exemplifying a first-person perspective.” BAKER (2013): 150.

<sup>17</sup> Es relevante hacer mención al análisis que Jean Buridan realizó en su “*Quaestiones super octo physicorum libros Aristotelis*” (aprox. 1340) acerca de la identidad diacrónica de substancias: “Primero, se puede decir que algo permanece siendo enteramente (totaliter) lo mismo – a saber, porque esto es aquello, y no hay nada perteneciente a la totalidad de esto que pertenezca a la totalidad de otro o viceversa. Esto es semejanza numérica en sentido propio. De acuerdo a esto, debe juzgarse que Yo no soy el mismo que era ayer, ya que ayer había algo que pertenecía a mi totalidad y que ahora se ha disuelto (o desaparecido), y algo que ayer no pertenecía a mí, luego, por vía nutritiva, formó parte de mi totalidad... Segundo, sin embargo, algo puede decirse que es parcialmente lo mismo que otro –a saber, porque esto es parte de aquello (y esto se dice con más propiedad, si esto es la parte mayor o principal[de aquello]), o tal vez porque esto y aquello forman parte de algo que es la parte directriz o principal de ambos... Y, es de esta forma que el ser humano permanece siendo enteramente el mismo a través de toda su vida, ya que el alma permanece siendo la misma, y ésta es una parte importante –más aún, la parte principal. Un caballo no permanece siendo el mismo de igual manera que el hombre, y de hecho tampoco sucede con el cuerpo humano. Y, según esto, es cierto que tú eres el mismo que fue bautizado hace cuarenta años –principalmente, porque [tal hecho] se da en el alma y no en el cuerpo. También es por esto que podría perseguirte por daños realizados o se me puede exigir reparar o devolver algo, ya que lo perjudicial o meritorio proviene principalmente del alma y no del cuerpo. Así, no decimos que tú fuiste generado ayer, porque no se afirma que algo se genera en forma absoluta (simpliciter), a no ser que sea generado como un todo o respecto a su parte principal o directriz. Pero, según una tercera forma, se puede decir, con menor propiedad, que una cosa es numéricamente la misma que otra por la continuidad sucesiva de partes diferentes. Así, el Sena es el mismo río luego de miles de años, a pesar que, hablando con propiedad, nada de lo que era parte del Sena diez años atrás lo es en la actualidad. Por esto, se dice que tanto el océano, como el mundo terrenal son perpetuos, y que un caballo es el mismo durante toda su vida, así como lo es el cuerpo humano.” [Traducción propia]. PASNAU (2013): 29.3, 696.

## LA PERSPECTIVA DE LOCKE Y SUS IMPLICANCIAS

La perspectiva lockeana sobre la identidad ontológica fue influida, notablemente, por los filósofos nominalistas del siglo XIV (Jean Buridan, Nicolás Oresme, Marsilio de Inghen), quienes respondieron a este problema desde el trabajo especulativo en relación a la cuestión del cambio, el movimiento, en las sustancias individuales. Tal influencia sirvió de abono a su postura, la cual no fue una simple apropiación, ni profundización, de las teorías nominalistas post-Ockham, sino una teoría novedosa, compleja y problemática que ofició de vía de salida hacia un tipo de ontología que rescatara y diera cuenta de la unidad y persistencia del ser humano, tanto biológica como psicológicamente hablando.

John Locke, representante del modelo epistemológico empirista en el siglo XVII, adopta una postura reductivo-naturalista respecto a la persona humana. El hombre es un organismo vivo, similar al organismo animal, en el sentido que es un cuerpo viviente organizado que cumple determinadas funciones vitales de un modo más complejo que los animales. Esa complejidad implica el surgimiento de estados de experiencia consciente y auto-consciente, lo cual, para Locke, van íntimamente unidos (tal como el mismo Aristóteles afirmaba en *De Anima*); y ese surgimiento es desde el cuerpo viviente organizado y no es extrínseco al él.

La persona se configura en y desde el organismo humano; lo que define a la persona es la capacidad de ese organismo de tener experiencia subjetiva, tener conciencia:

*Pienso que ésta [la persona] es un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento.*<sup>18</sup>

El problema de la identidad, desde esta perspectiva, se sitúa en la distinción de la identidad substancial y la identidad personal.

Respecto a la identidad de substancia, Locke, previamente, realiza una distinción entre cosas (*things*): un cuerpo en sí, y un cuerpo viviente. Un cuerpo a en cierto tiempo y lugar es el mismo (diacrónicamente idéntico) que otro cuerpo

---

<sup>18</sup> LOCKE (1999): XXVII, 11.

*b* en otro tiempo y lugar, sí y solo sí, todas y cada una de las partes constituyentes del primer cuerpo *a* son idénticas a las partes del cuerpo *b*. Aquí, Locke se adhiere al enfoque mereológico, propio de la tradición científica y de la tradición escolástica del siglo XIV que defiende un atomismo naturalista. La misma respuesta se puede establecer para dar cuenta de la identidad sincrónica de una cosa: si una cosa *a* en *t* está totalmente constituida por las mismas partes que una cosa *b* en *t*, entonces *a* y *b* son idénticas.

El enfoque mereológico sostiene que una cosa (p.e. un cuerpo, y concretamente, una mesa) es un todo constituido por partes componentes (átomos), y que el conjunto de esos átomos (su agregación y combinación) es lo que es una silla; de esta forma, ese agregado de átomos es esa silla: el todo es idéntico a sus partes. Por lo tanto, una sustancia compuesta (un cuerpo) no mantiene su identidad a través del tiempo, a no ser que continúe teniendo todas y cada una de las mismas partes.<sup>19</sup>

Locke admite que para los cuerpos compuestos es dable aplicar la noción de identidad en sentido estricto (aplicando la lectura mereológica de forma fuerte), y, por lo tanto, una cosa persiste idéntica siempre y cuando sus partes también.<sup>20</sup> Tal solución niega toda posible asunción de existencia de propiedades esenciales (y, por lo tanto, sus contrarias, accidentales), ya que, si una cosa posee propiedades esenciales, éstas persistirían a través del tiempo, más allá de los cambios experimentados. Como bien dice Pasnau,<sup>21</sup> la indistinción entre propiedades esenciales y accidentales, se puede leer de dos maneras: que todo en la cosa es esencial, o que nada es esencial. Cualesquiera de las dos interpretaciones implican dar cuenta en qué consiste la identidad de algo, cuáles son las condiciones de persistencia a través del tiempo, si bien su constitución se modifica.

Por otro lado, Locke hace referencia a los cuerpos vivientes (plantas, animales, humanos), y ve que lo que, aparentemente, no generaba problema en

<sup>19</sup> PASNAU (2013): 30, 1: 712.

<sup>20</sup> Ibid. 17: 4. "... si dos átomos o más se unen en la misma masa, cada uno de estos átomos será el mismo, (...); y mientras existan unidos, la masa compuesta de esos mismos átomos debe ser la misma masa o el mismo cuerpo, cualquiera sea la manera en que se han unido sus partes. Pero si uno de esos átomos se quita o se añade otro, ya no será la misma masa o el mismo cuerpo."

<sup>21</sup> Ibid. 18: 715-716.

los meros cuerpos compuestos (incluidos los cuerpos vivientes) respecto a la identidad y la volátil permanencia de la sustancia; cuando tomamos en cuenta exclusivamente los cuerpos vivos nos encontramos con que no podemos explicar cierta permanencia de acciones, experiencias, conductas, que apreciamos como atribuibles al mismo ser vivo individual. En el "Ensayo sobre el Entendimiento Humano" (XXVII, 4), nos dice que *"en el estado de las criaturas vivientes, su identidad no depende de la masa compuesta de las mismas partículas, sino de alguna otra cosa"*, y esa alguna otra cosa, que diferencia una masa de materia de una encina es que, en esta última, hay una participación organizada y cohesionada de las partes materiales en una vida común. De esta forma, la identidad diacrónica de un ser viviente se funda en la continuidad biológica en una vida común.

La identidad substancial del organismo vivo *"consiste en (...) la participación de la misma vida continuada, partículas de materia constante, en una sucesión vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado."*<sup>22</sup> Así, un organismo sigue siendo el mismo si mantiene una continuidad vital básica. Ahora, es importante hacer notar que Locke habla de sucesión de cuerpos, y no de substancias. La substancia perdura, el cuerpo no; la sucesión es entre cuerpos; la ligazón – en el caso del hombre - es físico-funcional, y/o psicológica. Por eso la interpretación que hace Pasnau sobre el carácter de la substancia cuando se habla de la identidad diacrónica; debe entenderse en sentido nominal y no real.

El problema es que Locke asume la herencia ontológica de la realidad substancial, y la existencia de otras realidades inherentes a la substancia (propiedades, modos, relaciones); esta ontología de substancia y accidentes hace imprescindible explicar cómo es que se da esa continuidad vital en los seres vivos. Yo actualmente soy el mismo que Yo hace diez años atrás; ¿cómo sucede eso? Siendo que, desde el punto de vista meramente corpóreo soy una sustancia hoy, pero fui otra sustancia hace diez años, porque mis constituyentes han cambiado, total o parcialmente.

---

<sup>22</sup> Ibid. 19: 7.

Se podría intentar responder aplicando la idea de entidades sucesivas: la identidad diacrónica de un cuerpo viviente es la sucesión de diferentes cuerpos que participan de una vida común. Tal sucesión, de cualquier forma, no debería ser entendida como sucesión a la manera de instantes (como sucede con el tiempo, o el movimiento), donde la existencia de uno es ya la cesación del mismo. En la sucesión de cuerpos, los mismos tienen un grado de permanencia temporal y espacial, hay un proceso continuo de cambio sobre la permanencia. La cosa persiste, sea por un período corto o largo, pero persiste. Por lo tanto, existen ciertas propiedades permanentes que subyacen a esos cambios. Estas propiedades, sean cuales sean, deben entenderse como propiedades esenciales, ya que son condiciones de identidad y persistencia de la cosa a través del tiempo. Para Buridan (y todavía para el siglo XIV), el alma es el aspecto esencial y principal en el ser humano, el alma entendida como substancia. Locke hace referencia a propiedades físicas subyacentes a los cambios cuando habla de la continuidad biológica en una unidad vital respecto a los organismos vivos (incluido el ser humano), y cuando, también, hace referencia a la continuidad psicológica en una unidad de conciencia respecto a la persona humana. Pero es clara la idea de que no hay substancia viva que permanezca totalmente idéntica a través del tiempo <sup>23</sup>, lo que hay es una sucesión continua de substancias conectadas (pertenecientes) a una misma vida, esa ligazón es funcional. En cuanto a la persona, estrictamente no hay una única persona a través del tiempo, ya que no hay una única y persistente actividad consciente en el individuo, sino una sucesión continua de momentos de conciencia y, especialmente, auto-conciencia, en una continuidad sustentada en la memoria consciente, esa ligazón es psicológica.

La vida y la conciencia son aspectos esenciales que definen la identidad del ser humano. La vida puede darse sin conciencia, pero no viceversa. ¿Es por esto que la persona no es una substancia en sí (en sentido real) y, tal vez, sea un modo de ser del ser humano? De lo contrario, ¿cómo es posible aceptar la idea de que dos substancias estén en el mismo tiempo y lugar en mí mismo? Yo soy un

---

<sup>23</sup> *"This suggests quite strongly that his criteria for the identity of animals and persons are not intended to secure literal numerical sameness. In these cases, there is no thing, or substance, that endures."* PASNAU (2013): 717.

cuerpo, soy un animal, soy un humano, soy una persona. Estas distinciones pueden, quizás, ser meramente formales, o distinciones reales en mí mismo, ya que Yo asumo ser tales entidades al mismo tiempo. Habría tres formas de intentar resolver esta problemática:

- 1) Soy un individuo – un cuerpo compuesto. La única distinción real, si es que no sostengo la idea estricta (mereológica) de identidad, es que soy un cuerpo con vida y que estoy constituido por agregado de partes materiales. Ser, al mismo tiempo, animal, hombre, persona, implica formas de concebir al mismo individuo. Tal sería una respuesta radicalmente nominalista.
- 2) Soy un individuo constituido por entidades diferentes – materiales e inmateriales. La coexistencia de entidades substanciales no contradice el *dictum* aristotélico de no coexistencia substancial si es que no hay dos substancias materiales a la vez. Tal postura es netamente dualista (dualismo de substancias).
- 3) Soy un individuo en el cual coexisten substancias que no son reales sino formales. No hay ruptura con el principio de no coexistencia substancial aplicado a la física, ya que las distintas formas substanciales conforman esto que soy (*hacceitas*). Tal postura es propia del formalismo escotista.

Cualquiera de estas posibles interpretaciones son afines con la lectura del capítulo 27 de “Ensayo sobre el Entendimiento Humano”, pero en el cual Locke no explicita cual sería la más pertinente. Hay una fuerte impronta del nominalismo en su especulación, así como una línea de continuidad con la postura escotista referente a la real unidad substancial del individuo, pero eso no permite indicar cabalmente cual es la dirección que finalmente adopta para defender la real identidad sincrónica del ser humano, y, asimismo, su identidad diacrónica.

La respuesta (2) no es posible dentro de su visión ontológica, ya que cuando hablamos de seres compuestos, hablamos de composición material, y no de composición de dos realidades incompatibles (material e inmaterial). Caer en esta suerte de dualismo, según Locke, llevaría a la imposibilidad de dar cuenta cabal de la unidad e identidad de la persona humana.<sup>24</sup>

La respuesta nominalista en (1) no da cuenta de la real diferencia entre ser animal, ser humano, y ser persona, que, si bien se dan en el mismo individuo, no refieren a lo mismo. El problema de la referencialidad del término; persona es un mero término convencional que refiere a un modo de ser o estar siendo el individuo, o es un término natural (un concepto) el cual supone en una proposición por una entidad individual real, la persona. Tal es la disyuntiva nominalista: un nominalismo lingüístico (junto a la posible radicalización en un vocismo como el de Roscelino de Compiègne –siglo XII), o un nominalismo mental (más cercano a la propuesta ockhamista).

La respuesta (3) entiende la diversidad de formas substanciales que configuran la "esto-idad", el ser esto individuo y no otra cosa, no fundado en naturalezas o esencias universales, sino en substancialidades esenciales de tipo formal; no hay constitución ni composición, sino configuración formal de la *hacceitas* del individuo (lo que es como individuo que es). Nuevamente, la persona siendo una de tantas formas configuradoras de la *hacceitas*, no es algo identificable por sí mismo: no soy una persona, soy un individuo que vive. ¿Qué hay, entonces, de la identidad personal? No es otra cosa que la identidad individual del ser viviente.

Sobre la identidad personal, Locke dice que, si es que consiste en la persistencia actualizada de la capacidad ser consciente, entonces se entiende:

*de manera que la misma cosa pensante estuviera siempre presente de manera consciente, ... pero lo que parece provocar la dificultad es esto: que ese tener conciencia se ve constantemente interrumpido a causa del olvido, ... durante la mayor parte de nuestra vida, no reflexionamos sobre nuestros pasados mismos, ... y también ...porque cuando dormimos*

<sup>24</sup> También, es posible un enfoque en el cual la materialidad constitutiva en el hombre se dé bajo diferentes modos (p.e., corporeidad sensible, perceptible, aprehendida bajo impresiones que podríamos denominar "secundarias" en clave lockeana; y corporeidad no perceptible, extensa y formada, anímico-espiritual. Tal es la respuesta dada, muchos siglos antes, por Tertuliano al analizar los aspectos ligados a la identidad personal: la unidad constitutiva.

*profundamente estamos desprovistos de cualquier pensamiento, o por lo menos de cualquiera que vaya acompañado de esa conciencia (...)*<sup>25</sup>

La identidad personal se ve, según esta concepción, afectada por la discontinuidad, y, por lo tanto, complica la atribución de identidad personal a un mismo organismo humano vivo que pasa por estados conscientes interrumpidos (Locke habla del momento en que dormimos, o cuando olvidamos, y podemos incluir estados de interrupción de la conciencia producto de la amnesia o del estado de coma); hay brechas temporales en la identidad diacrónica personal.<sup>26</sup>

En consecuencia, ser persona es un estado distinguible del ser humano, pero no una propiedad esencial, y que, por lo tanto, sea condición de existencia y persistencia del organismo humano (el individuo). Se opera una reducción del ser persona a una suerte de epifenómeno de la constitución físico-orgánica del individuo; un estado del ser que puede instanciarse o no, sin generar efectos fundamentales sobre la continuidad substancial del individuo.

Tal perspectiva permite dar respuesta alternativa al problema de la relación mente-cuerpo, para lo cual el dualismo cartesiano había resuelto mantener un paralelismo ontológico respecto a la configuración del ser humano: no hay ni dependencia esencial, ni superveniencia relevante de los fenómenos mentales (conscientes) respecto a los fenómenos físicos (mecánicos). La teoría lockeana reduce la actividad mental consciente, identificatoria del ser persona, a un estado del ser humano y de su constitución orgánica: no hay substancia mental, no hay *res cogitans*, sino un *modus* o *status cogitans*. Asimismo, enfoca la identidad personal en el tener conciencia, y la persistencia personal radica en los diversos actos conscientes del individuo, conectados, únicamente, por la misma conciencia diacrónica (incluimos aquí, como elemento fundamental, la

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>26</sup> “A person (denoting diachronically) is not a thing, but a sequence of things. Given our faulty memories, it just is true that the self we conceive of is quite a thin and tenuous construction. (...) Given that persons are mere nominal substances – constructs of distinct entities, tied together by memories – there seems nothing worrisome about these results.” PASNAU (2013): 726. Robert Pasnau sostiene una interpretación nominalista en el sentido que, si la substancia debe persistir siendo la misma, cuando hablamos de identidad diacrónica de substancias, debemos especificar que no son substancias reales, sino nominales. Nombres que adjudicamos a cosas que se suceden temporalmente en una continuidad dada por la conectividad de ciertas propiedades o actividades o experiencias individuales.

memoria).<sup>27</sup> Es clara la distinción lockeana entre substancia y persona. Puede persistir la substancia e interrumpirse o cesar o no haber comenzado la persona, pero no viceversa.

Al llegar a este punto, es importante considerar algunos posibles problemas relativos a este enfoque: 1) la debilidad de la persistencia personal, lo cual resulta contra-intuitivo, ya que tenemos experiencia subjetiva de ser la misma persona en diferentes momentos vitales, pero pareciera que los mismos estados de sub-conciencia (como estar dormidos)<sup>28</sup> interrumpen esta continuidad; 2) la implícita irrelevancia ontológica de la persona, aunque Locke defienda la idea de que la persona humana forma parte esencial del hombre (en ese sentido, personal), pero no de la substancia viva –hombre; las interrupciones (*gaps*, brechas) en la continuidad personal, conllevan la presunción de esta irrelevancia ontológica (la realidad no cambia fundamentalmente si hay o no hay personas); 3) la dificultad para dar respuesta a la relación de superveniencia entre las actividades mentales y las físicas, y, por ende, entre mente y cuerpo; pareciera que, si bien, se intenta superar el dualismo substancial, se mantiene una forma de dualismo de propiedades.

¿Qué realidad tiene este modo o estado consciente del ser humano, el cual es referido<sup>29</sup> mediante el término persona? Puede entenderse como una propiedad relativa al organismo, pero, en tal sentido, cabe preguntarse si esa propiedad del ser persona (propiedad personal) es de índole categórica o disposicional, y, además, si esa propiedad es una sola o una relación de propiedades, y también, si tal propiedad mental, fenoménica, se identifica – se resuelve constitutivamente – en lo físico o superviene (y en qué sentido) respecto a lo físico. Estas interrogantes comenzaron a plantearse en los inicios de reflexión filosófica contemporánea sobre el problema mente-cuerpo (mediados del siglo XX), incentivada por los grandes avances científicos en el campo de la neurobiología.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>28</sup> "... por lo que si Sócrates, y el actual alcalde de Queindorouth, coinciden en esa misma identidad, son la misma persona; pero si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa de la misma conciencia, Sócrates despierto y dormido no son la misma persona." (*Ibid.*, XXVII, 21).

<sup>29</sup> Locke, en esta misma obra (XXVII, 30) hace mención de las dificultades que surgen de la incorrecta aplicación y mal uso de los nombres, lo cual viene referido al empleo de términos como alma, persona, etc.

## REFERENCIAS

AQUINO, Tomás (2002). *El Ente y la Esencia*. Pamplona: EUNSA.

BAKER, L.R. (2013). *Naturalism and the First Person Perspective*. NY: Oxford University Press.

FERNÁNDEZ, C. (1980). *Los Filósofos Medievales. Selección de textos*. Tomo II. Madrid: BAC.

DUNS ESCOTO, Juan (1985). *Tratado del Primer Principio*. Madrid: Aguilar.

LARRE, O. (2009). *El Concepto de Persona en el Comentario a las Sentencias de Guillermo de Ockham*. *Scripta*, 2, 85-106.

LEON FLORIDO, F. (2010). *Las Filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

LOCKE, J. (1999). *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. México: FCE.

MANZANO, I. (2007). *Decir la <persona> según Escoto (un intento de interpretación)*. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 14, 11-31.

PASNAU, R. (2013). *Metaphysical Themes. 1274-1671*. NY: Clarendon Press-Oxford University Press.