Identidad personal

Mariana Córdoba
Modo de citar:
Córdoba, Mariana.2017."Identidad personal". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Identidad_personal

¿Quién soy yo? ¿Qué soy yo? ¿Soy la misma persona hoy que aquella que veo en esta fotografía de hace años? ¿Soy la misma que anoche se fue a dormir? ¿Qué acciones y experiencias pueden ser consideradas mías; qué actos se me pueden atribuir? ¿Qué criterio ofrecer para determinar si una persona es la misma en dos momentos diferentes del tiempo? En nuestra vida cotidiana no formulamos habitualmente preguntas de este tipo, dado que no suele resultar problemático determinar si una persona es hoy la misma que ayer. Y esto es así aun a pesar del crecimiento y el envejecimiento, es decir, de los factores de desemejanza que introduce el paso del tiempo. Sin embargo, la filosofía ha tratado incansablemente esta cuestión. Se ha preguntado por el fundamento y el criterio de la identidad de las personas, configurando un problema que ya es tradicional en la filosofía occidental: el denominado problema de la *identidad personal* que abordaremos aquí.

1. Los problemas de la identidad ↑

El problema de la identidad personal desde una perspectiva metafísica puede ser considerado como el problema del *fundamento* o la naturaleza de la identidad, es decir, qué es aquello que hace que una persona sea quien es y no otra. Desde un punto de vista epistemológico, el problema consiste en cómo podemos saber que una persona es esa que es y no otra, es decir, qué cuenta como *criterio* y *evidencia* para determinar que una persona es ella misma y distinta de otras. Asimismo, se puede distinguir entre el problema de la identificación (el problema de la identidad sincrónica) y el problema de la re-identificación o identidad a través del tiempo –también denominado *problema de la persistencia* (la cuestión de la identidad diacrónica). La identidad involucrada en el contexto del problema de la identidad de las personas suele ser entendida, de acuerdo con la teoría clásica de la identidad, como una relación reflexiva, es decir, como una relación que cada cosa tiene consigo misma (Noonan y Curtis 2014), y se distingue entre identidad cualitativa (semejanza extrema) e identidad cuantitativa o numérica.

Se afirma que la cuestión de la identidad personal reúne una variedad de problemas, cuya indistinción conlleva importantes confusiones. Si bien ciertamente diversos problemas resultan imbricados en el de la identidad personal, el problema de la persistencia entendido como el de determinar las condiciones necesarias y suficientes para que un ser pasado o futuro sea alguien que existe ahora (Olson 2016), ha ocupado el centro en la mayoría de los abordajes, identificándose sin más con el problema de la identidad personal.

El problema de la identidad personal debe también distinguirse del problema de la *personeidad*, esto es, de la cuestión de en qué consiste ser persona, aunque puedan considerarse –como en muchas propuestas filosóficas– inevitablemente relacionados. Algunos abordajes proponen un esencialismo de la personeidad (Olson 2016), dado que buscan determinar las condiciones necesarias y suficientes de la identidad de las *personas* (de que algo persista como persona), porque se asume que somos esencialmente personas. Sin embargo, otros enfoques proponen que el usualmente denominado problema de la identidad "personal" es el problema de determinar las condiciones de la identidad de aquello que somos (seres humanos, un organismo biológico u otro tipo de entidad). Esto es, la respuesta a la pregunta por el problema de la persistencia puede ser considerada subsidiara y derivada de la respuesta a la pregunta por *qué somos*. En algunos tratamientos, el problema de la identidad se revela estrechamente vinculado con el problema del yo y del sustancialismo, mientras otras propuestas destinan sus esfuerzos a diferenciarlos radicalmente.

Otros entrecruzamientos problemáticos son también posibles, en la medida en que se puede sostener que si contamos con una respuesta al problema del fundamento de la identidad, derivativamente contamos con una respuesta al problema de la persistencia en el tiempo. Pero esto no es necesariamente así, dado que dentro de una concepción de la identidad, es posible brindar respuestas distintas a cada uno de ellos: puede ocurrir que el fundamento de la identidad no sea accesible a nuestro conocimiento y que, por tanto, deban utilizarse criterios de identificación que no coinciden con aquello que hace que cada uno de nosotros sea quien es. Del mismo modo, se suele afirmar que en ocasiones la identidad numérica de un individuo resulta muy difícil de probar y que suele acudir en su auxilio un criterio de identidad cualitativa, es decir, utilizamos la relación de semejanza como prueba (débil) de identidad numérica. En este fértil campo de cuestiones relacionadas, resulta útil desbrozar los distintos problemas a los que nos hemos referido, en tanto son conceptualmente diferentes. A pesar de la dificultad que conllevan los múltiples entrecruzamientos problemáticos posibles, es manifiesto que la identidad de las personas deviene problemática al intervenir la temporalidad: es el paso del tiempo lo que pone en cuestión la identidad y viene a exigir que demos cuenta de la misma.

Debemos a John Locke que inaugurara la discusión en 1690, buscando explícitamente aquello en lo que descansa la identidad personal. David Hume retomó la pregunta en 1739, ofreciendo una respuesta diferente a la lockeana. Durante el siglo XX, la metafísica analítica ha discutido ampliamente la cuestión, dejando trazadas al menos dos líneas fundamentales generalmente consideradas excluyentes: el enfoque psicologista –cuyo precursor es Locke– y el enfoque fisiológico-somático (en 2. El enfoque psicologista de la identidad personal y 3. El enfoque fisiológico somático). El abordaje analítico del problema ofrece una variedad de argumentos y contraargumentos que apelan recurrentemente a experimentos imaginarios de trasplantes de cerebros, fisión de cerebros o teletransporte. Los casos paradójicos presentados por estas dos líneas han alertado acerca del carácter aporético del problema de la identidad, ocasionando posiciones críticas respecto de los esencialismos o reduccionismos de enfoques que hacen depender la identidad de una persona en un aspecto determinado (psicológico o biológico). Se han ofrecido, en consecuencia, otras concepciones de la identidad, de acuerdo con las cuales o bien la identidad no importa –una posición escéptica de inspiración humeana– (en 4. El escepticismo sobre la identidad personal), o bien no es un problema (en 5. La identidad personal es inanalizable: concepciones no reduccionistas de la identidad personal). Otros enfoques han planteado el problema de la identidad de modo renovado, y han buscado una respuesta no reduccionista ni esencialista a la cuestión de la identidad afirmando que ésta sólo puede ser comprendida en términos narrativos, o desde una perspectiva que tenga en cuenta que no hay identidad sino en relación con una comunidad o en relación con requerimientos prácticos y no metafísicos (en 6. Identidad y narración).

2. El enfoque psicologista de la identidad personal ↑

2.1. La identidad descansa en la memoria: la inaugural propuesta psicologista de John Locke ↑

La primera formulación claramente identificable del problema de la identidad personal aparece en el capítulo XXVII del *Ensayo sobre el entendimiento humano* ([1690] 1980) de Locke. Harold Noonan afirma que así como se suele decir que toda la filosofía subsiguiente no es otra cosa que notas a pie de página de la filosofía de Platón, en relación con la cuestión de la identidad personal, todo lo que se ha escrito posteriormente no constituye sino notas a pie de página de la propuesta de Locke. El interés que genera el pensamiento lockeano en relación con la cuestión de la identidad no es meramente histórico; contrariamente, quienes discuten esto actualmente son o bien neo-lockeanos o bien anti-lockeanos (Noonan 2003). Locke ha trazado el campo dentro y a partir del cual –en concordancia o en oposición al cual– o incluso *por fuera* del cual, podemos pensar la identidad de las personas y los problemas que ésta involucra.

También se considera que fue Locke quien inauguró la *concepción psicologista* de la identidad personal, al hacer depender la identidad de la *memoria*. De acuerdo con el filósofo: *"Porque como el tener conciencia*

siempre acompaña al pensamiento y esto es lo que hace que cada uno sea lo que llama sí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional. Y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona: es el mismo sí mismo ahora que era entonces" (Locke [1690] 1980, 318).

Sydney Shoemaker destaca la importancia conceptual del punto de vista de Locke, de acuerdo con el cual –sostiene– "*Las personas tienen en la memoria un acceso especial a los hechos sobre sus propias historias pasadas y sus propias identidades, un tipo de acceso que no tienen a las historias e identidades de otras personas y otras cosas*." (1981, 5). Esta concepción de la identidad personal se funda sobre una determinada concepción de la personeidad. Una persona es "*un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares*" (Locke [1690] 1980, 318). Aquello que diferencia a las personas de las entidades no personales es la conciencia, la reflexión instantánea, que es lo que garantiza la mismidad de una persona consigo misma, lo que hace de una persona un *sí mismo* (*self*). Cuando la reflexión instantánea se extiende en el tiempo hacia atrás, deviene memoria; precisamente lo que puede dar cuenta de la identidad a través del tiempo, es decir, donde Locke hace recaer la mismidad consigo misma (*sameness*) de la persona a pesar y a través de los cambios sufridos en un transcurso temporal (cfr. Ricoeur 1996, 121).

A lo largo del capítulo XXVII del *Ensayo*, Locke se esfuerza por mostrar que la identidad de las personas no debe confundirse con la identidad de la sustancia, de la cual no depende y la que no supone. La identidad personal no radica en la identidad sustancial, ni tampoco en la identidad del organismo (plantas y animales, incluido el hombre en tanto que animal humano), sino exclusivamente en la identidad *de un flujo de conciencia*. La distinción entre tres tipos de identidad –sustancial, orgánica y personal–, corresponde a la distinción entre tres tipos de entidades: sustancias, organismos vivos y personas. Esta última distinción pone de manifiesto que las personas no son sustancias ni organismos vivos, independientemente de cómo se relacionen con determinadas sustancias u organismos. Sin embargo, se han señalado algunas dificultades en relación con esto. Locke había definido la sustancia como un desconocido sustrato de propiedades, postulado porque no podemos concebir las propiedades sin algo que las soporte. De acuerdo con esta definición (la sustancia como "cosa", Noonan 2003), las personas y los animales humanos serían sustancias, en la medida en la cual son sustratos de propiedades, no son modos ni relaciones. Una posible salida a esta dificultad fue propuesta por Alston y Bennett (1998) al distinguir dos sentidos de sustancia, un sentido general, el de sustancia como cosa, y un sentido estricto, de acuerdo con el cual las sustancias son ítems parecidos a cosas que constituyen la ontología básica (una suerte de entidad básica). De acuerdo con esto, sólo son sustancias Dios, la sustancia pensante y la sustancia corpórea, en tanto cualquier descripción del universo no puede prescindir de ellas; mientras que los animales (tanto los animales no humanos cuanto los seres humanos en tanto que animales) no son sustancia y las personas tampoco, en la medida en la cual es posible ofrecer una descripción de lo que tales organismos y personas son sin apelar al organismo y a la persona, sino a sus componentes últimos (sustancias).

Independientemente de las distintas interpretaciones acerca de la caracterización de la sustancia, el objetivo de Locke es rechazar la doctrina platónico-cartesiana de acuerdo con la cual somos un alma inmaterial (somos aquello que piensa en nosotros). De acuerdo con esta doctrina, la identidad personal está garantizada independientemente de los cambios que podamos sufrir a través del paso del tiempo. Por el contrario, Locke insistirá en la independencia de la identidad personal respecto de la identidad de la sustancia inmaterial, la que no es condición necesaria ni condición suficiente para la identidad personal: "*La misma sustancia inmaterial, sin una misma toma de conciencia, no hace más que sea una misma persona por estar unida a algún cuerpo, que las mismas partículas de materia unidas a un cuerpo, sin toma de conciencia, hagan que sea una misma persona*". ([1690] 1980, 323). Para René Descartes, la experiencia indubitable de la conciencia funda la certeza respecto de la existencia de la sustancia pensante. De acuerdo con Locke, la experiencia indubitable de la conciencia no es prueba de la existencia de un yo sustancial, sino sólo garantiza la

continuidad de la persona. Si bien aquí no nos referiremos a Descartes, cabe señalar que su filosofía y la tradición que ha fundado resultan relevantes para comprender el problema de la identidad personal. La pregunta por la identidad personal se responderá de modos diversos según se acepte o se pretenda combatir, precisamente, el sustancialismo del yo o el dualismo cartesiano. Esto se hace evidente, por ejemplo, en la discusión y las críticas que veremos que Joseph Butler y Thomas Reid dirigen a John Locke.

2.2. Problemas de la teoría de la memoria. Las objeciones a la propuesta lockeana ↑

Varias objeciones han sido enfrentadas a la concepción de Locke de la identidad personal: (i) la objeción de circularidad, esto es, que la memoria presupone identidad y, por lo tanto, no puede ser su fundamento, (ii) que la identidad personal supone o se identifica con la identidad sustancial, (iii) que la conciencia, en tanto que flujo temporal, no puede ser fundamento de identidad, (iv) que de aceptar la concepción lockeana habría que aceptar la problemática consecuencia de que la identidad no es transitiva en algunos casos.

(i) Joseph Butler ha cuestionado ya en 1736 que la conciencia (y memoria) presupone identidad y que, por lo tanto, la conciencia (memoria) no puede constituir la identidad. La crítica se podría formular, en primer lugar, en términos de aquella distinción que hemos trazado entre criterio y fundamento, dado que Locke estaría confundiendo ambas dimensiones del problema. Por otra parte, la identidad se considera previa a la memoria, dado que únicamente podemos recordar pensamientos o acciones propias. Así lo señala Butler: "(…) *aunque la conciencia de lo que es pasado nos confirma nuestra identidad personal a nosotros mismos, sin embargo, decir que dicha conciencia hace la identidad personal, o que es necesaria para que seamos las mismas personas, es decir que una persona no ha existido en un momento singular, ni ha realizado una acción, a menos que la recuerde; de hecho, ninguna excepto que haya reflexionado sobre ella. Y uno debe considerar esto realmente autoevidente, que la conciencia de la identidad personal presupone y, por lo tanto, no puede constituir la identidad personal, así como el conocimiento, en cualquier otro caso, no puede constituir la verdad que presupone*." (1736, en Perry 2008, 100).

(ii) También Butler ha objetado que el rechazo de Locke del requerimiento de identidad de la sustancia destruye su análisis de la identidad personal: si la identidad personal no requiere identidad de la sustancia, entonces la identidad personal no es un caso de identidad o "mismidad" en el "sentido estricto filosófico de aquella palabra". La identidad personal se identifica con la identidad de la sustancia: "(…) *de acuerdo con el modo estricto y filosófico de hablar, ningún hombre, ningún ser, ningún modo de ser, ni nada puede ser lo mismo que aquello con lo cual no tiene, de hecho, nada en común. Ahora, mismidad se usa en este último sentido cuando se aplica a las personas. La identidad de éstas, por lo tanto, no puede subsistir con la diversidad de las sustancias.* (…). *La pregunta* (…) *si el mismo ser racional es la misma sustancia* (…) *no necesita respuesta, porque ser y sustancia, en este lugar, representan la misma idea.*" (1736, en Perry 2008, 101). En el mismo sentido, Thomas Reid cuestiona que "*La doctrina [lockeana] tiene algunas consecuencias extrañas, de las que el autor fue consciente, tales como que si la misma consciencia puede ser transferida de un ser inteligente a otro, cuya imposibilidad, él piensa, no puede demostrarse, entonces dos o veinte seres* inteligentes pueden ser la misma persona. Y si el ser inteligente puede perder la conciencia de las acciones realizadas por él, lo que seguramente es posible, entonces él no es la persona que realizó dichas acciones; por lo tanto, un ser inteligente puede ser dos o veinte personas diferentes, si pierde la conciencia de sus acciones pasadas." *(1785, en Perry 2008, 114). Estas famosas críticas se han erigido sobre los esfuerzos de Locke por distinguir entre sustancia y persona. Se puede afirmar que la crítica de Butler apunta a evidenciar que la postura de Locke socava la defensa de la tesis de la resurrección (Cohen 2008). Sin embargo, de acuerdo con otras interpretaciones, Locke pretende, precisamente, ofrecer una concepción de la identidad compatible con la doctrina cristiana de la resurrección, pero neutral respecto del dualismo cartesiano y el materialismo (Noonan 2003). Además de este interés metafísico-teológico, Locke tiene un interés epistemológico: hacer depender la identidad de la mismidad de un flujo de conciencia y no de la continuidad sustancial es hacer depender la identidad de algo cognoscible en primera persona (puedo saber de qué actos y pensamientos soy y*

he sido consciente, pero no puedo saber si en determinados períodos de tiempo he sido o sigo siendo la misma sustancia). Al propio tiempo, Locke presenta un explícito interés práctico, al expresar que la noción de persona es forense, de manera que aparece vinculada con la imputabilidad y la responsabilidad. De hecho, algunos intérpretes sostienen que el interés de Locke es exclusivamente *práctico, y esto se ha esgrimido en defensa de su concepción de la identidad frente a las críticas.*

(iii) Butler y Reid han objetado, asimismo, que la conciencia no puede ser fundamento de la identidad, dado que es esencialmente temporal y la identidad no puede consistir en un flujo temporal. Esta crítica debe leerse conjuntamente con la crítica (ii). Ambos presuponen que la conciencia es *de* una misma cosa, de un mismo sujeto, es la conciencia de un *yo sustancial*, y que no es la conciencia lo que determina la mismidad de la persona. Sostienen que un flujo de conciencia no puede ser nunca idéntico a sí mismo; pero la imposibilidad de identidad del flujo de conciencia no altera en nada la identidad personal porque ésta es previa a aquella. De acuerdo con Butler: "(…) *la conciencia de nuestra propia existencia en la juventud y en la vejez, en dos cualesquiera momentos sucesivos, no es la misma acción individual, es decir, no es la misma conciencia, sino conciencias diferentes sucesivas.* (…) [A]*unque las conciencias sucesivas que tenemos de nuestra propia existencia no son la misma, son sin embargo conciencias de una y la misma cosa u objeto; de la misma persona, sí mismo o agente viviente.*" (1736, en Perry 2008, 101-102). En el mismo sentido, cuestiona Reid que "*Nuestra conciencia, nuestra memoria, y cada operación de nuestra mente, están todavía fluyendo como el agua de un río, o como el tiempo mismo. La conciencia que tengo en este momento no puede ser la misma conciencia que he tenido en el momento anterior, así como este momento no es el mismo que el momento anterior. La identidad sólo puede ser afirmada de cosas que tienen una existencia continuada. La conciencia, y todo tipo de pensamiento, es transitoria y momentánea, y no tiene una existencia continuada; y por lo tanto, si la identidad personal consistiera en la conciencia, se seguiría ciertamente que ningún hombre es la misma persona en dos momentos de su vida; y dado que el derecho y la justicia de recompensa y castigo se fundan en la identidad personal, ningún hombre podría ser responsable de sus acciones.*" (1785, en Perry 2008, 116-117)

(iv) Retomando una crítica formulada por Berkeley (cfr. Cohen 2008), Reid sostiene que la adopción del criterio lockeano conlleva el rechazo de la transitividad de la identidad en algunos casos. Del hecho de que *B* recuerde a *A*, se sigue que *A* es *B*. Del hecho de que *C* recuerde a *B*, que *B* es *C*. Si en este contexto *C* no recuerda a *A*, de aquí se sigue que *A* es *C*, por la propiedad transitiva de la identidad (porque *A* es *B* y *B* es *C*), pero también que *A* no es *C* (porque *C* no recuerda a *A*), lo que constituye un absurdo. La formulación de Reid de esta objeción es la siguiente: "*Hay otra consecuencia de esta doctrina, que se sigue no menos necesariamente, aunque Locke probablemente no la notó. Esto es, que un hombre puede ser y no ser al mismo tiempo la persona que realizó una acción particular. Supongamos el caso de un oficial valiente que cuando era niño fue azotado en la escuela por robar en una huerta, que, en su primera campaña, tomó el estandarte del enemigo y que se convirtió en general en su vida adulta; supongamos, lo que debe admitirse como posible, que, cuando tomó el estandarte, era consciente de haber sido azotado en la escuela, y que, cuando se convirtió en general, era consciente de haber tomado el estandarte pero había perdido absolutamente la conciencia del azote. Suponiendo esto, se sigue a partir de la doctrina de Locke que aquel que fue azotado en la escuela es la misma persona que tomó el estandarte, y que quien tomó el estandarte es la misma persona que se convirtió en general. De aquí se sigue, si hay alguna verdad en la lógica, que el general es la misma persona que fue azotada en la escuela. Pero la conciencia del general no llega tan atrás, hasta el azote; por lo tanto, de acuerdo con la doctrina de Locke, no es la persona que fue azotada. En consecuencia, el general es y no es, al mismo tiempo, la misma persona con quien fue azotado en la escuela.*" (1785, en Perry 2008, 114-115).

Otras consecuencias problemáticas más generales se han atribuido a la noción de la identidad personal con base en la memoria. Es evidente que muchas experiencias pasadas –incluso propias– no son recordadas por nosotros. Además, si durante cierto período de tiempo hemos perdido la memoria, debemos concluir con Locke que no éramos entonces quienes somos ahora. Situaciones ordinarias como la existencia de intermitencias y fallos de memoria conducen a esta conclusión contraintuitiva. Por otra parte, al hacer descansar la identidad en la memoria, la concepción de Locke es también contraintuitiva al no permitir explicar satisfactoriamente

cómo nos relacionamos con nuestro organismo. En relación con esto, se ha objetado que la concepción lockeana conlleva el rechazo de la idea de que una persona pudo haber sido el mismo individuo que un feto en el pasado, o que un individuo que se encuentre eventualmente en estado vegetativo en el futuro. Olson (2016) afirma que esto no es un problema para Locke en la medida en que si se asume que un humano en estado vegetativo no es una persona, el caso no involucraría a una persona que exista en un tiempo y una persona que exista en otro tiempo. El criterio de memoria nos dice únicamente qué *persona* pasada o futura es la misma que otra, pero no qué *cosa* pasada o futura es la misma que una determinada persona. Del mismo modo, no nos permite tampoco decir de una persona determinada si antes fue un embrión (Olson 1997, Mackie 1999).

2.3. Seguidores de Locke: Concepciones psicologistas del siglo XX y algunos problemas ↑

El enfoque psicologista que emerge en el marco de la metafísica analítica del siglo XX, deudor de la original propuesta lockeana, se suele identificar con la tesis de que la identidad personal consiste exclusivamente en la identidad psicológica de la persona. Varias propuestas han surgido en el seno de esta concepción general, y se les han presentado no menos objeciones.

Se suele caracterizar la concepción psicologista anclada en la memoria como aquella según la cual la identidad personal es garantizada por conexiones de memoria, cadenas en las que una persona en el presente recuerda sus experiencias en un momento pasado (Behan 1979). Comprendida desde la matriz del problema de la persistencia, la cuestión de la identidad personal descansa, así, en la continuidad psicológica, en particular, en la continuidad de la memoria. Sin embargo, otros enfoques psicologistas extienden el criterio más allá de la memoria, afirmando que un ser actual es el mismo que un ser futuro, cuando este último hereda los “aspectos mentales” –que incluyen las memorias, pero, además, las creencias, preferencias, la capacidad de pensamiento racional, etc.– del primero (Olson 2016). De este modo, se afirma que la continuidad psicológica (más amplia que la continuidad de la memoria) será necesaria o suficiente, o necesaria y suficiente para que haya persistencia.

Asimismo, veremos más adelante (hacia el final de esta misma sección y en 4.2., por ejemplo) que dentro de las concepciones psicologistas se puede distinguir entre el requisito de *conexión* psicológica y el de *continuidad* psicológica. La primera de estas relaciones admite grados, mientras la segunda no: un ser presente es psicológicamente continuo con un ser pasado o no lo es, mientras que un ser presente puede estar más o menos conectado con un ser pasado. El criterio de conexión psicológica es más amplio, y por lo tanto, más permisivo que el de continuidad y permitiría evitar algunas de las objeciones que recibirá el criterio psicológico.

De acuerdo con los defensores de las posiciones psicologistas, en general, si el cerebro de una persona *A* fuera transplantado y este órgano poseyera sus memorias y otros aspectos mentales, la persona resultante, *B*, estaría convencida de que es la persona *A*. En este caso, la mismidad estaría garantizada por la continuidad psicológica existente entre *A* y *B*. Yo, entonces, soy alguien que es psicológicamente continua conmigo, es decir, yo en un momento t1 y yo en un momento t2 somos la misma persona si y sólo si somos psicológicamente continuas (Olson 2016). Entre los defensores de la tesis de la continuidad psicológica se encuentran Johnston (1987), Garrett (1998), Hudson (2001), Lewis (1976), Nagel (1986), Noonan (2003), Nozick (1981), Parfit (1971 y 1984), Perry (1972), Shoemaker (1970, 1984, 1997 y 1999) y Unger (1990 y 2000) (cfr. Olson 2016).

Ya hemos señalado que la primera concepción explícita de la identidad personal basada en la memoria ha sido la de Locke. El filósofo afirmaba que un ser pasado y un ser presente son la misma persona si y sólo si el ser presente puede recordar ahora una experiencia del ser pasado (y, consecuentemente, un ser presente será el mismo que un ser futuro si éste puede, en un momento futuro, recordar una experiencia de aquel). Dadas las objeciones vistas en el apartado anterior (2.2) a la concepción que hace depender la identidad de la memoria, algunos filósofos psicologistas contemporáneos debilitan el criterio de memoria.

Por ejemplo, para afrontar la crítica (iv) de acuerdo con la cual la identidad anclada en la memoria conduce a rechazar la transitividad de la identidad –esto es, que dado que *B* recuerda a *A* y *C* recuerda a *B* pero no a *A*, se sigue que *C* es y no es *A*–, una propuesta consiste en referir no a conexiones *directas* de memoria sino a conexiones *indirectas*. En este debate, las conexiones *directas* refieren al hecho de que, para que una persona sea la misma en distintos estadios temporales, esa persona debe recordar directamente todos los estadios pasados en cuestión (en nuestro ejemplo, *C* debe recordar a *B* y *C* también debe recordar directamente a *A*, de donde surge la crítica). Pero si es suficiente, por el contrario, afirmar que deben existir conexiones *indirectas* de memoria, se seguiría que es correcto afirmar que *A* es *C* (y es falso que *A* no es *C*): porque *C* recuerda experiencias de *B* cuando *B* recuerda experiencias de *A*, sin que sea necesario que *C* recuerde experiencias de *A*.

También han surgido otras propuestas que debilitan el criterio de memoria para eludir esta crítica. Grice (1941), por ejemplo, toma el criterio relacional de Locke, pero lo debilita. Adopta la noción de un estado total temporario (*t.t.s.*: *total temporary state*) que define como un conjunto de experiencias simultáneas de una sola persona. En términos de Grice, debe considerarse que *A* y *B* son *t.t.s.* y no personas; la relación exigida por Locke para que haya identidad debe entenderse así (cfr. Perry 2008, 136): *RL: A contiene, o podría contener, dadas ciertas condiciones, una memoria de una experiencia contenida en B.* Perry expresa, de este modo, la relación resultante del debilitamiento que propone Grice: *RG: Hay una secuencia de t.t.s. (no necesariamente en el orden en que ocurren en el tiempo, y no excluyen repeticiones), la primera de las cuales es A y la última de las cuales es B, tal que cada t.t.s. en la secuencia o bien (I) contiene, o podría contener dadas ciertas condiciones, una memoria de una experiencia contenida en la siguiente, o (II) contiene una experiencia de la cual la siguiente contiene una memoria, o podría contener una memoria dadas ciertas condiciones.* Un conjunto de *t.t.s*. que podría formar una secuencia de este tipo, y a la cual ningún *t.t.s*. más puede agregarse (el "conjunto-Grice"), es una persona o un sí mismo (*self*).

Si bien la concepción de Grice evita la objeción de acuerdo con la cual el criterio lockeano viola la transitividad de la identidad, así como otros contraejemplos a la teoría de la identidad personal basada la memoria, sin embargo, no es seguro que evite la objeción de circularidad (la crítica (i)).

Esta crítica (i) afirma que la memoria presupone y, por tanto, no puede constituir la identidad personal –yo sólo puedo recordar mis propias experiencias. De esta crítica se sigue que hacer depender la identidad de la memoria es trivial y no informativo. El problema aparece al pretender que la continuidad de memoria resulte suficiente para garantizar identidad. Porque *A* es *B* si *A* recuerda *B*, pero "*que A recuerde B sólo cuenta como memoria genuina si A es realmente B. Es decir, debemos saber de antemano si A es B para poder aplicar el criterio de memoria. Esto prueba que es trivial y no informativo afirmar que la memoria es condición suficiente para la identidad. Sin embargo, no hay nada trivial o no informativo en afirmar que las conexiones de memoria son necesarias para que haya persistencia.*" (Olson 2016, online).

Noonan formula así la crítica de circularidad: "*debe tenerse primero el concepto de identidad personal para tener el concepto de memoria, y el reconocimiento de la aplicabilidad de este último concepto debe descansar en el reconocimiento de la aplicabilidad del primero. En síntesis, el concepto de identidad personal es* epistemológicamente anterior *al de memoria, y por lo tanto no puede ser definido en términos de éste.*" (Noonan 2003, 147, resaltado en el original).

Como respuesta a este problema, se ha reemplazado el concepto de memoria por la noción de *cuasi-memoria* o *retrocognición* (Penelhum 1970, Shoemaker 1970), un criterio similar al de memoria pero más inclusivo, y que se define de modo que no presupone el requisito de identidad (Olson 2016, Shoemaker, D. 2016 y Noonan 2003): se afirma que tengo una cuasi-memoria de una experiencia si ésta le ocurrió a alguien y mi memoria de la experiencia fue correctamente causada por la experiencia que ahora recuerdo. La memoria es, desde esta perspectiva, un sub-conjunto de la cuasi memoria. (Shoemaker, D. 2016).

Sin embargo, estas nuevas propuestas han sido cuestionadas en la medida en que se enfrentan con una crítica

elemental que afectaba también a la versión original: hay períodos de tiempo en el pasado que no recordamos ni cuasi-recordamos en absoluto, y a los que no estamos conectados, ni directa ni indirectamente, por cadenas de memoria. De acuerdo con John Perry: "*Locke sugiere que A es la misma persona que B si y sólo si A puede recordar haber tenido una experiencia de B. La condición suficiente es plausible: si yo puedo recordar realmente haber ido a la tienda ayer, entonces debo haber ido a la tienda. Esto es, debo ser la misma persona que alguien que fue a la tienda. Pero la condición necesaria implicada es demasiado fuerte, como Reid y otros* críticos han señalado. Que yo no pueda recordar haber ido a la tienda ayer no significa que no fui. Olvidar, incluso más allá de la posibilidad de recordar, es posible." *(2008, 135-136). Como hemos señalado al referirnos a las críticas a Locke, el criterio de memoria implica que si hemos perdido la conciencia durante un tiempo, si hemos olvidado ciertas acciones realizadas por nosotros, o incluso cuando dormimos, en ninguno de esos casos éramos los mismos que ahora. Además, se suele suponer la condición de que debemos haber sido testigos de un evento o experiencia para poder recordarlo (cfr. Perry 2008). Ahora bien, se ha señalado que la memoria de eventos debe ser distinguida de la memoria fáctica, en particular, de la memoria fáctica de que un evento ha ocurrido. Efectivamente, la mayoría de nosotros recuerda que nació, pero nadie recuerda su nacimiento, e incluso tenemos recuerdo de eventos históricos que no hemos presenciado. De modo que podemos recordar que ocurrieron eventos de los que nunca hemos sido testigos, y ninguna concepción plausible de la identidad personal podría basarse en la memoria fáctica. (Perry 2008, 144).*

Sidney Shoemaker propuso una solución diferente para afrontar y lograr evitar estas objeciones, que consiste en reemplazar la noción de memoria por la noción de dependencia causal entre estados mentales (1984). Como hemos señalado, se distingue entre la noción de conexión psicológica y la de continuidad psicológica: un ser futuro está conectado psicológicamente con otro presente sólo si el ser en el futuro está en los estados psicológicos en que está en gran medida a causa de los estados psicológicos en que está el ser presente actualmente. Tener una memoria o una cuasi-memoria presente de una acción, experiencia o pensamientos pasados es un tipo de conexión psicológica –la experiencia causa la memoria de ella– pero hay otras. Los estados mentales de un ser en el presente pueden ser causados parcialmente por los estados mentales en que estuvo ese ser en el pasado, incluso, por ejemplo, mientras estaba inconsciente. Se afirma que una persona es psicológicamente continua con un ser pasado o futuro sólo si sus estados mentales presentes se relacionan con los estados mentales del primero por medio de una cadena de conexiones psicológicas. (cfr. Olson 2016).

Si bien esta propuesta logra eludir la mayoría de las objeciones al criterio de memoria, presenta otros problemas. Se han propuesto algunos experimentos mentales para objetarla, como qué ocurriría en caso de que se transfiera el contenido mental de un cerebro a otro cerebro, cuyo contenido ha sido borrado. Independientemente de las objeciones particulares a la idea de que la identidad personal descansa en conexiones psicológicas basadas en la dependencia causal entre estados mentales, en general, a las concepciones psicologistas se han continuado enfrentando a más y renovados problemas.

2.4. Más problemas para las concepciones psicologistas ↑

Uno de los problemas más importantes para la concepción psicologista de la identidad es el que se sigue del experimento mental de la *fisión de cerebros*. De acuerdo con este experimento, sería posible que una persona sea psicológicamente continua con más de una persona pasada o con más de una persona futura a la vez. Si el cerebro de *A* fuera trasplantado a *B*, el receptor sería psicológicamente continuo con *A*. Por lo tanto, de acuerdo con la concepción que apela a la continuidad psicológica de las personas para dar cuenta de la identidad, *B* es *A*. Ahora, si en esta operación uno de los hemisferios cerebrales transferidos fuera destruido, *B* también sería *A*, dado que este individuo, con uno de sus hemisferios cerebrales destruido, sería psicológicamente continuo con *A*. Complejizando más la situación, si el cerebro fuera dividido y ambas mitades trasplantadas a dos cuerpos diferentes, se produciría una transferencia de memoria y otros rasgos de carácter a ambos receptores. Pero los dos receptores resultantes de la fisión no pueden ser idénticos a la persona original, dado que son numéricamente dos. Esta consecuencia es inconsistente con la concepción que basa la

identidad personal en la continuidad psicológica (también es inconsistente con el enfoque fisiológico-somático, al que nos referiremos en 3.).

Los defensores del enfoque psicologista no se dieron por vencidos y ofrecieron, consecuentemente, dos respuestas al problema de la fisión de cerebros. De acuerdo con una de ellas, si hay fisión de cerebros en el futuro de una persona, esa persona será dos personas en el futuro. Pero, en sentido estricto, en el presente ya existen dos personas, hay dos "ocupantes" en el mismo lugar, en el mismo cuerpo, pensando los mismos pensamientos, que luego fueron separados quirúrgicamente y se convirtieron en espacialmente distintos (Lewis 1976, Noonan 2003, Perry 1972). Esta posición se denomina *tesis de la ocupación múltiple* y se suele combinar con el tetradimensionalismo, la idea de que las personas y otras cosas que persisten en el tiempo se componen de partes temporales. (Hellen 1990, Hudson 2001, Sider 2001, Olson 2007. Cfr. Olson 2016).

Pero, como es de suponer, a esta respuesta también se han enfrentado objeciones (cfr. Noonan 2003, 141-142) sobre la base de la idea de que es innegable, para el sentido común, que la persona antes del doble trasplante es una sola persona. Como respuesta, algunos defensores de la tesis de la ocupación múltiple (cfr. Lewis 1976 y Robinson 1985) afirman que cuando un hombre de sentido común dice que sólo una persona está presente antes del doble trasplante, se refiere al resultado de contar no de acuerdo con la relación de identidad, sino de acuerdo con una relación más débil, por ejemplo, la relación de coincidencia espacio-temporal en todos los tiempos antes del trasplante. Así, la tesis de la ocupación múltiple se torna compatible con el sentido común que, al desconocer el futuro, no necesita ni le importa contar de acuerdo con la identidad.

Otro modo de responder consiste en afirmar que la fisión coincide con la muerte (la idea de la *no-ramificación*): si ambos hemisferios cerebrales de *A* son trasplantados a dos receptores diferentes, *A* muere (Shoemaker 1984, Parfit 1984, 2012, Unger 1990, Garrett 1998, Noonan 2003, cfr. Olson 2016). *A* sólo sobreviviría si uno de sus hemisferios fuera trasplantado y el otro destruido. Pero tampoco esta solución está libre de problemas: es contraintuitivo que *A* sobreviva únicamente cuando una mitad del cerebro es trasplantada y la otra destruida, pero muera si se conservan ambos hemisferios. De acuerdo con Olson (2016), si la supervivencia depende del funcionamiento del cerebro, cabe esperar que cuanto más se preserve de dicho órgano, existan más chances de sobrevivir.

Otra objeción importante a las concepciones que apelan a la continuidad psicológica provendrá de los defensores de la idea de que la identidad descansa en la continuidad física (que desarrollaremos en 3.) La concepción psicológica deja de lado que somos (o nuestra relación con) organismos biológicos (Carter 1989, Ayers 1990, Snowdon 1990, Olson 1997, 2003).

De acuerdo con los defensores del enfoque fisiológico-somático "un organismo humano adulto saludable parece ser un caso paradigmático de un ser pensante" (Olson 2016, online). Esto presenta tres problemas para las tesis de la continuidad psicológica, que configuran el denominado problema de los *demasiados seres pensantes* o del *animal pensante*. La primera objeción sostiene que si el organismo puede pensar, los defensores del enfoque psicologista tendrán que afirmar que la persona es *una* de *dos* seres pensantes. De acuerdo con la segunda objeción, si ser una persona es tener ciertas propiedades mentales según el enfoque psicologista, y el organismo puede pensar, el organismo sería psicológicamente indistinguible de esa persona y, por lo tanto, sería esa persona. La tercera crítica afirma que no es posible para una persona determinar si es una persona no animal con condiciones de persistencia psicológicas o una persona no animal con condiciones de persistencia físicas. La persona puede pensar que es el no animal y el organismo podría utilizar el mismo razonamiento y concluir lo mismo respecto de él (Olson 2016). Supongamos que se realiza un duplicado perfecto de una persona, mediante una máquina que lee su condición física y mental, causando una inconsciencia temporal inocua en la persona original. Luego de esta duplicación, el original y el duplicado despiertan en dos cajas indistinguibles; ambos tienen las mismas memorias, la misma percepción, y cada uno piensa que es el original. No hay manera de responder la pregunta por quién es el original y quién la copia, ni puede determinarse si uno de ellos efectivamente cometió las acciones que recuerda haber cometido o si tiene memorias falsas de la vida del otro. (Olson 2016). Los defensores del enfoque fisiológico-somático sostendrán

que estas situaciones paradójicas no pueden evitarse desde las perspectivas del enfoque psicologista.

Frente a estos problemas, se han intentado combinar tesis del psicologismo y del enfoque de acuerdo con el cual somos organismos, sosteniendo que somos organismos humanos que tenemos condiciones de persistencia psicológicas (cfr. Wiggins 1980, McDowell 1997, Olson 1997. Para otras respuestas posibles, cfr. Shoemaker 1984, Lowe 1996, Johnston 2007, Baker 2000). Pero quienes cuestionan el enfoque de la continuidad psicológica a partir del enfoque que apela a la continuidad física suelen afirmar que la única salida a estas perplejidades es adoptar la tesis de que somos organismos y que nuestra persistencia no depende de continuidad psicológica alguna.

3. El enfoque fisiológico-somático ↑

Las concepciones que se enmarcan en el criterio fisiológico-somático se oponen, en el marco da la tradición analítica del siglo XX, a las concepciones psicologistas en todas sus formulaciones.

De acuerdo con el enfoque fisiológico-somático, en términos generales, la identidad de una persona está determinada por el cuerpo o el organismo biológico que una persona es. En este enfoque, que apela a una continuidad física para dar cuenta de la identidad, pueden distinguirse dos posturas: el criterio corporal de la identidad personal, de acuerdo con el cual la identidad está constituida por la continuidad de un cuerpo humano (Williams 1956-7, 1970, Thomson 1997, Ayer 1936); y el animalismo, que afirma que el factor responsable de la identidad personal es la continuidad del organismo, de los órganos metabólicos y vitales del animal humano (Mackie 1999, Olson 1997, Snowdon 1990, 1996).

Los defensores de este enfoque suelen sostener que si respondemos la pregunta por qué somos, de allí se deriva en qué consiste la identidad personal. Consideran que es una consecuencia problemática del enfoque psicologista que en algunas de sus versiones asume un esencialismo respecto de la personeidad, lo que implica que hay una discontinuidad, una ruptura entre una persona y quien alguna vez fue feto o alguien que se encuentre en estado vegetativo (ver en 2.2).

Algunos filósofos defensores de la idea de que somos organismos afirmarán que si ser persona es equivalente a poseer cierto desarrollo psicológico, entonces no puede consistir en nuestra esencia. Contrariamente, esencialmente somos organismos biológicos y de aquí se derivan las condiciones requeridas para nuestra persistencia a través del tiempo. De acuerdo con esta concepción ni todos los organismos humanos son personas ni todas las personas son organismos humanos. (Wiggins 1980, Wollheim 1984. Cfr. Olson 2016). Este enfoque puede dar cuenta de que somos el mismo que una vez fue un feto, aunque dicho feto no haya sido, en ese estadio, una persona, resultando efectivamente compatible con diversas definiciones de persona, incluso con la lockeana (Olson 2016).

La mayoría de las concepciones fisiológico-somáticas de la identidad personal asumen al animalismo y sostienen que si *X* es una persona en el tiempo *t1* e *Y* existe en otro tiempo *t2*, entonces *X* es idéntico a *Y* (*X* el mismo que *Y* o *X* es *Y*) si y sólo si el organismo biológico de *Y* es continuo con el organismo biológico de *X* (DeGrazia 2005, Noonan 1998, Olson 1997, 2003, Olson 2016). El animalismo supone que las condiciones de persistencia que tienen los humanos son las mismas que las de ciertos animales no humanos. Entonces, resulta fundamental señalar que las condiciones de persistencia para las personas humanas y, por lo tanto, lo que da cuenta de su identidad a través del tiempo, no se confunde con un criterio de la *personeidad*, ni implica un criterio tal, ni lo supone. El animalismo no ofrece condiciones de persistencia a través del tiempo de las personas *en tanto que personas*.

Se afirma que el animalismo evita el problema de los *demasiados seres pensantes* (desarrollado en 2.4.) y que una de sus mayores virtudes consiste en que es compatible con la intuición de sentido común respecto de la identidad y con el modo en que se suele identificar a una persona en la vida cotidiana, por medio de la

apelación a la continuidad física: consideramos que alguien sobrevive o muere cuando sobrevive o muere su organismo.

No obstante, se ha señalado que los experimentos mentales de trasplantes de cerebros, tan problemáticos para el enfoque de la continuidad psicológica, también resultan problemáticos para el enfoque fisiológico-somático. Si el cerebro de *A* fuera trasplantado, este enfoque debería afirmar que *A* seguiría siendo ese organismo carente de cerebro, una consecuencia que se considera poco plausible (Unger 2000, Johnston 2007). Ésta es la objeción más habitual a la concepción de la continuidad física. Asimismo, se afirma que el enfoque fisiológico-somático parece ignorar la especificidad humana al basar la identidad personal en propiedades compartidas con los animales.

Por otra parte, esta concepción, a diferencia del enfoque psicologista, soslaya varios problemas prácticos, en particular, no puede dar cuenta del problema de la responsabilidad ética de las personas. Según esta crítica, la racionalidad de mi anticipación a experiencias futuras parece fundamentarse en el hecho de que la persona futura será el heredero de mi psicología, mientras que parece irrelevante si será o no el heredero de mi organismo biológico (Shoemaker, D. 2016).

La concepción de la identidad personal de Locke articulaba precisamente estas cuestiones prácticas. Lograba dar cuenta de un concepto forense de persona: sólo a las personas cabe adscribir responsabilidad e imputabilidad en el ámbito público y, al poder ser felices o desgraciadas a causa de sus acciones, les cabe, en el ámbito íntimo, preocuparse por sí mismas. La responsabilidad moral puede justificarse con absoluta independencia de la continuidad biológica.

Ya sea que se afirme que la identidad de una persona depende de la continuidad biológica o psicológica, el análisis del modo en que la metafísica analítica aborda el problema evidencia que ambas posiciones son reduccionistas en tanto consideran que un único aspecto de la persona es esencial y, por lo tanto, constitutivo de la identidad personal. La discusión suele desenvolverse en este escenario dicotómico. En lo que sigue nos dedicaremos a posiciones que, ofreciendo distintas ideas respecto de lo que es la identidad personal, se distancian de estas concepciones.

4. Escepticismo sobre la identidad personal. La identidad es una ficción o la identidad no importa ↑

4.1. Hume: identidad y ficción ↑

En fidelidad con su escepticismo, Hume ofrecía una respuesta negativa al problema de la identidad de las personas, de cuya interrogación concluirá que la identidad personal no es sino una ficción. Con una estrategia argumentativa habitual en su abordaje de distintos problemas, el filósofo busca la impresión correspondiente a la idea de yo y argumenta: "… *no tenemos idea alguna del Yo* (…) *¿de qué impresión puede derivarse esta idea?* (…) *el Yo o persona no es una impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones o ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del Yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del Yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y, en consecuencia, no existe tal idea.*" (Hume, ([1739] 1984, 399).

Hume argumenta que no hay más que una sucesión de percepciones particulares, que cuando buscamos ese "yo mismo" de cuya existencia ciertos filósofos parecen estar tan seguros, no hallamos más que una u otra percepción particular. No hay un yo, un espíritu o sustancia que sea el soporte de estas percepciones o al cual

referir su multiplicidad. Pero, tal como sostiene Paul Ricoeur (1996), lejos de cerrar la discusión con esta respuesta, Hume la abre. Se pregunta en primer lugar cuál es la razón por la que nos inclinamos naturalmente a otorgar identidad a la multiplicidad de percepciones particulares y, en segundo lugar, por qué tendemos a afirmar que existe un yo invariable, que permanece a pesar del paso del tiempo.

La respuesta de Hume será que tendemos a considerar que hay identidad de nuestras percepciones porque confundimos la idea de un objeto que permanece invariable e ininterrumpido (idea de identidad) con la idea de objetos sucesivos y enlazados por medio de una relación (idea de diversidad). La imaginación es responsable de este error. Y creemos que existe un yo porque nos deslizamos desde el error a la invención: inventamos ficciones para huir del absurdo creado por la ilusión de identidad. Afirma el filósofo: "*Y para excusarnos a nosotros mismos de este absurdo, fingimos frecuentemente un principio nuevo e ininteligible que conecte entre sí los objetos, e impida su discontinuidad o variación. Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de* alma, yo *o* substancia*, para enmascarar la variación*" (Hume, ([1739] 1984, 403, resaltado en el original). De este modo, el problema de la identidad de las personas se diluye en la negación de la existencia de las personas, dado que lo que habitualmente denominamos personas son sólo experiencias, percepciones. (cfr. Córdoba 2015). Ahora bien, de acuerdo con Ricoeur, la idea de la identidad en Hume no es totalmente desacreditada por descansar en una creencia, aunque ésta genere ficciones. Esa es la razón por la cual la ficción del yo y la ficción de la identidad tienen algún lugar en su propuesta escéptica (*cfr*. Ricoeur 1996).

4.2. La identidad no importa ↑

Hume inicia una tradición escéptica respecto de la identidad personal, en cuya línea es posible ubicar la posición que Derek Parfit desarrolla en *Reasons and Persons* (1984), una influyente obra acerca de la identidad y sus problemas. Uno de los aportes destacados del autor consiste en discutir nuestras creencias habituales respecto de la identidad personal.

El texto de Parfit abunda en casos paradójicos y experimentos mentales, para dejarnos con la sensación de que, en ciertos casos, la pregunta por la identidad personal (la pregunta por si una persona es la misma en dos momentos diferentes del tiempo) no tiene respuesta. Esto es, no podríamos afirmar, en determinados casos, si se trata o no de la misma persona (*cfr*. Ricoeur 1996). De acuerdo con Parfit, (i) las personas no existen como entidades separadas, no somos más que nuestros cerebros y nuestros cuerpos, ciertos eventos físicos y psíquicos interrelacionados. Nuestra identidad a través del tiempo sólo involucra *la relación R* de *conexión psicológica* (de memoria y carácter) y *continuidad psicológica* (cadenas superpuestas de conexión) con el tipo correcto de causa. (ii) Nuestra identidad no está siempre determinada. (iii) Las unidades de la conciencia y de una vida a través del tiempo no se pueden explicar apelando a las diferentes experiencias que pertenecen a la misma persona. Tales unidades deben ser explicadas describiendo las relaciones entre esas experiencias y sus relaciones con el cerebro de la persona. Estas experiencias y relaciones se pueden describir de modo impersonal; se puede prescindir de las personas para dar cuenta de aquellas. (iv) La identidad personal no importa, lo que importa es la relación *R*, de conexión y continuidad psicológica con cualquier causa, incluso en los casos en que la continuidad no brinda identidad personal. (Cfr. Parfit 1984, 216-217).

Al igual que en la propuesta humeana, no debemos suponer un soporte o unidad al que referir la multiplicidad de experiencias, sino que sólo somos experiencias o, más correctamente, eventos. Parfit prefiere referir a eventos para desembarazarse de la idea de que las experiencias son tenidas por (le pertenecen a) una persona. Los eventos, comprendidos de modo impersonal, dan cuenta de lo que consideramos una unidad y continuidad de una conciencia o vida. A pesar de poder trazar la línea de continuidad con el escepticismo humeano, Parfit no refiere a la identidad como una ficción (Noonan 2003), sino que intenta mostrar una suerte de desplazamiento de *lo que importa*, que se alcanzaría al abandonar el yo. Parfit contribuye así a configurar la concepción que afirma que, desde un punto de vista práctico, *la identidad no importa*. La noción de identidad personal debe ser reemplazada por la noción de conexión y continuidad psicológica. En este sentido, Parfit

ofrece un *criterio* reduccionista; pero la de conexión y continuidad psicológica, nos dice el filósofo, es una noción menos restrictiva que la de identidad personal y no importa que no garantice identidad en todos los casos (cfr. Córdoba 2015).

5. La identidad personal es inanalizable: concepciones no reduccionistas de la identidad personal ↑

Las concepciones vistas hasta aquí buscan un fundamento o un criterio para la identidad personal. Algunas de las críticas a las que nos hemos referido destacaban que la identidad personal es *inanalizable*, que el de identidad personal es un concepto primitivo y, por lo tanto, no problemático.

Las respuestas reduccionistas, como el enfoque psicologista, el biológico y la concepción de Parfit, no son las únicas posibles al problema de la identidad personal. Se han ofrecido otro tipo de respuestas, no reduccionistas, de acuerdo con las cuales la identidad personal no puede reducirse a un rasgo psicológico o físico, ni tampoco a una sucesión de eventos, experiencias o percepciones. Según Peter Strawson (1989), los criterios psicológicos y físicos de la identidad personal pretenden dar cuenta de la misma haciéndola depender de una relación entre entidades infra-personales y, en consecuencia, impersonales. Strawson reserva un lugar de privilegio para las personas, al afirmar que el concepto de persona es conceptualmente preeminente y no puede ser reducido a hechos más particulares, ni a relaciones de continuidad física o psicológica. En esta misma línea, otras posiciones no reduccionistas –el *enfoque simple*- refieren a la identidad personal como un hecho inanalizable, último (Chisholm 1976, Lowe 1996, Merricks 1998).

Las posiciones no reduccionistas incluyen la idea de que somos entidades separadas distintas de nuestro cuerpo, de nuestro cerebro y nuestras experiencias, la idea de que somos entidades puramente mentales (un *ego* puro cartesiano o una sustancia espiritual), y otras de acuerdo con las cuales las personas no somos entidades separadas diferentes de nuestros cuerpo, cerebro o experiencias, pero la identidad personal no consiste en la continuidad física ni psicológica, sino que involucra un *hecho suplementario* (Cfr. Parfit 1984, Córdoba 2015).

Al postular una entidad inanalizable, el problema de la identidad personal queda disuelto. En esta línea habían argumentado ya Joseph Butler y Thomas Reid contra el criterio de memoria de Locke, en el siglo XVIII: la identidad no es un problema, es una noción elemental, las personas son mónadas leibnizianas indivisibles e inanalizables (Reid) y no caben dudas respecto de su identidad.

6. La identidad narrativa ↑

6.1. Concepciones narrativistas sobre la identidad personal. Identidad comunitaria y ética ↑

En nuestros tiempos, algunos filósofos plantean el problema de la identidad personal de modo muy diferente de como lo han hecho las propuestas reduccionistas o disolutivas del problema. Estos filósofos coinciden en que la pregunta por la identidad está motivada por una preocupación práctica, se basa en la búsqueda de la correcta atribución de acciones, expectativas, intenciones, como *mías*. Esta pregunta recoge más bien las preocupaciones lockeanas en torno a aquello que me preocupa o importa, en tanto puedo ser castigada o recompensada, desdichada o feliz. Pero en este contexto no interesa que la respuesta no se identifique con un criterio de identidad numérica diacrónica que permita dar respuesta al problema de la re-identificación de un mismo sujeto en distintos momentos temporales.

De acuerdo con David Shoemaker (2016), las posiciones narrativistas de MacIntyre (1984, 1989), Taylor (1989), Schechtman (1996) y DeGrazia (2005) afirman que lo que hace de una acción, característica

psicológica o experiencia propiamente atribuible a una persona es su correcta incorporación en un *relato*, en la historia de su propia vida contada en primera persona. Para que distintos eventos sean referidos a una persona o agente moral, deben estar unidos activa y significativamente mediante una historia que el sujeto cuente respecto de sí mismo, dándoles coherencia e inteligibilidad. De acuerdo con Shoemaker, la concepción *narrativa* de la identidad de estos autores refiere a una unidad psicológica. Sin embargo, esta visión no podría ser comprendida como postulando un fundamento metafísico de la identidad personal o un criterio de re-identificación. Se puede afirmar, por tanto, que permanece al margen de las aporías o casos indecidibles de la identidad personal.

No obstante, se han objetado algunos problemas a esta propuesta, como por ejemplo que la identidad narrativa supone la identidad numérica y que no queda claro por qué una narración es necesaria para unificar acciones o eventos en un sujeto. Asimismo, se ha objetado que puede haber narraciones incorrectas, falsas. A esto se ha respondido postulando como condición al criterio narrativista, la existencia de una narración en tercera persona (para este debate, cfr. Shoemaker 2016). En relación con esto último, cabe señalar que es discutible que las concepciones narrativistas impliquen, como afirma Shoemaker, la perspectiva de la primera persona. Efectivamente, el rol de la alteridad en las historias que puedan contarse sobre una vida puede estar soslayado en esta interpretación –no discutiremos aquí esta cuestión, dado que nos alejaría de los propósitos de este texto, pero debemos señalarla.

A pesar de sus especificidades, estas concepciones, a diferencia de las psicologistas o biológicas de la identidad personal que buscan un rasgo de la persona y lo erigen como fundamento o criterio de la identidad, parten de preocupaciones prácticas. En relación con esto, de acuerdo con otra propuesta, lo más apropiado es ofrecer un punto de vista *comunitario* de la identidad personal, en el sentido de que todas las concepciones del sí mismo dependen de matrices sociales (MacIntyre 1984, 1989 y Taylor 1989). También Christine Korsgaard (1996), desde una perspectiva kantiana, afirma que la concepción del sí mismo no requiere de un análisis metafísico, dado que no se basa sobre teorías metafísicas. Contrariamente, se basa sobre la necesidad de actuar de modo unificado (resolviendo conflictos de deseos motivacionales diferentes), sobre la base de la posición deliberativa, de la necesidad de actuar de acuerdo con fines y llevar a cabo un plan racional de vida. De acuerdo con Korsgaard, la identidad es un asunto práctico: va ligada a la valoración, es una descripción bajo la cual la vida propia aparece como digna de ser vivida y las acciones propias como dignas de ser emprendidas.

6.2. La identidad narrativa en Paul Ricoeur ↑

Fuera del ámbito de la filosofía analítica, al abordar el problema de la identidad personal resulta insoslayable la *concepción narrativista* ofrecida por Paul Ricoeur. En *Tiempo y narración*, Vol III (1983), Ricoeur caracteriza la identidad –personal y comunitaria– como un *quiasmo entre historia y ficción*, como un particular entrecruzamiento entre un relato ficcional y un relato histórico. Esto se sigue de que la posibilidad de comprender una vida humana es mayor cuando esta vida es contada, relatada por la propia persona, de acuerdo con modelos narrativos o tramas. La narración es considerada como la mediación privilegiada para la interpretación y la comprensión del sí mismo.

En el V estudio de *Sí mismo como otro* (1996), Ricoeur señala que en aquella caracterización de la identidad narrativa faltaba “una clara comprensión de lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o a comunidades” (1996, 107), en la medida en que ocultaba las dificultades respecto de la cuestión propia de la identidad. Asimismo, afirma que el problema de la identidad personal sólo puede articularse en la dimensión temporal del sí mismo, en la dimensión temporal de la existencia humana.

El filósofo considera que los abordajes del problema de la identidad personal en el ámbito de la filosofía analítica son la ocasión para abordar la distinción entre *mismidad* e *ipseidad*. Esta distinción se encuentra encubierta, olvidada, supuesta siempre pero nunca tematizada en los abordajes analíticos. La distinción que

traza Ricoeur entre mismidad e *ipseidad* refiere a los dos tipos o "usos" más importantes de identidad. La mismidad o identidad-*idem* refiere a lo que es permanente a través del tiempo y su opuesto es lo *diferente* (1996). Hace referencia a lo inmutable a lo largo del tiempo (1999). La identidad-*ipse*, por su parte, tiene un vínculo necesario con la alteridad: la otredad es constitutiva de la identidad-*ipse* (1996). De acuerdo con este uso, idéntico quiere decir *propio*; su opuesto no es *diferente* sino *extraño* (1999).

Todas las discusiones y concepciones acerca de la identidad personal confundieron *ipseidad* y mismidad y desconocieron la dimensión narrativa de la identidad. El problema de la identidad a través del tiempo –el problema de la *persistencia*– se vincula exclusivamente con la mismidad, con la identidad-*idem*. La filosofía analítica ha considerado exclusivamente este problema, el de la identidad-*idem*, de cuya consideración surgen las paradojas respecto de la identidad. En el concepto de la identidad-*idem* es donde se distinguen dos componentes de la identidad: la identidad cualitativa y la identidad numérica, a los que Ricoeur agrega el criterio proveniente del tercer componente de la identidad, la continuidad ininterrumpida entre el primer y el último estadio del desarrollo del mismo individuo. Según Ricoeur: "(…) [E]*ste criterio prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento, actúan como factores de desemejanza y, por implicación, de diversidad numérica.* (…) *el tiempo es aquí factor de desemejanza, de separación, de diferencia. Por ello, la amenaza que representa para la identidad sólo queda enteramente conjurada si se puede plantear, en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de permanencia en el tiempo.*" (1996, 110-111) Un ejemplo de esto, señala el filósofo, es el código genético de un organismo biológico. Toda la discusión filosófica acerca de la identidad personal "*va a girar en torno a esta búsqueda de un invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo.*" (1996, 112).

Luego de distinguir entre el *quién* y el *qué*, Ricoeur se pregunta si es posible referir a un tipo de permanencia en el tiempo vinculable con la pregunta por el quién, y que no enmascare –ni reduzca– el quién en el qué. Cuando hablamos de nosotros mismos, solemos referir a dos modelos de permanencia en el tiempo: el carácter y la palabra dada. La permanencia del carácter expresa la ocultación mutua del *idem* en el *ipse*. Es decir, el *idem* y el *ipse* tienden a coincidir en el carácter. El mantenimiento de la palabra dada, por el contrario, muestra la radical distancia entre el *idem* (la permanencia del mismo) y el *ipse* (la permanencia del sí). Aquí la *ipseidad* se libera de la *mismidad*. Mientras el carácter se vincula con el *qué* del quién, la fidelidad en el mantenimiento de la palabra dada es la dimensión del *quién*. La identidad narrativa constituye un término medio entre el mantenimiento del carácter y el mantenimiento de la palabra dada, articulando, así, dialécticamente, el *idem* y el *ipse*.

En consonancia con esto, en "La identidad narrativa" en *Historia y narratividad* (1999), Ricoeur afirma que la identidad de un sujeto se puede alcanzar por medio de la función narrativa en tanto la historia de una vida se convierte en una historia contada. La conexión de una vida revela una antinomia inevitable e irresoluble, una mezcla de permanencia y no permanencia. Y la identidad narrativa da cuenta de la identidad a través de la dinámica de la historia contada, en cuya trama se debe buscar la mediación entre la permanencia y el cambio. La identidad del personaje es construida en conjunción con la identidad de la trama (1996), y ésta se construye entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, cuestionan, hacen peligrar la identidad (1996, 139). La identidad narrativa del personaje es correlativa a la *concordancia discordante* de la propia historia. La discordancia es ese "giro" o cambio de fortuna en el modelo de la tragedia, y la doble dimensión de concordancia y discordancia es lo que caracteriza la configuración de la narración.

Identificarse a uno mismo o ser idéntico a uno mismo supone la identificación del otro, en tanto la identificación del otro se interpone en el trayecto de la autoidentificación. El medio auténtico del autodescubrimiento es la figuración de uno mismo a través de la mediación del otro. Existe el riesgo de errar continuamente entre modelos de identificación opuestos y el sujeto que busca su identidad se enfrenta con su imaginación a la posibilidad de la pérdida de dicha identidad (1996). En referencia a la obra de Robert Musil, afirma Ricoeur que el sujeto, al identificarse con el *hombre sin atributos* –sin identidad–, confronta al sí mismo la hipótesis de su propia nada. "*La frase 'no soy nada' ha de conservar, por tanto, su forma paradójica: en*

efecto, 'nada' no significaría nada si no se atribuyera a 'yo'. ¿Quién es aún yo cuando el sujeto dice que no es nada? Precisamente, un sí mismo privado del auxilio de la mismidad. Al expresar de ese modo el grado cero de la permanencia, 'no soy nada' pone de manifiesto la completa inadecuación de la categoría de sustancia y de su esquema, la permanencia en el tiempo, respecto a la problemática del sí mismo." (1999, 230).

Ricoeur evidencia las aporías en que quedaban atrapados los abordajes analíticos que surgían de los experimentos mentales en tanto que *variaciones de la mismidad*. La ficción literaria, por su parte, ofrece *variaciones relativas a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad*. Desde la perspectiva de la hermenéutica de la existencia, la *ipseidad* refleja el devenir otro del sí mismo. Esta dialéctica de concordancia discordante del personaje debe inscribirse en la dialéctica de la mismidad y la ipseidad. (1996, 147).

7. Comentario final ↑

Hemos recorrido las más importantes concepciones filosóficas acerca de la identidad personal. A partir de estos debates resulta evidente que este problema filosófico no se ha agotado. Por el contrario, continúa abriendo interrogantes. Muchos problemas éticos y bioéticos actuales se muestran propicios para ser abordados y analizados filosóficamente *en clave identitaria*: permiten replantear las cuestiones relativas a la identidad de las personas y, sin dudas, ofrecen un terreno sumamente interesante para la discusión metafísica y epistemológica. El trabajo filosófico en torno a la identidad no ha terminado: replantea, revisita, discute, niega, y vuelve sobre los tratamientos que desde la modernidad hasta el presente han cautivado a tantos filósofos.

El presente trabajo ha sido realizado gracias al apoyo de los recursos suministrados por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y de la Universidad de Buenos Aires.

8. Bibliografía ↑

Alston, William P. y Bennett, Jonathan. 1988. "Locke on people and substances". *Philosophical Review* 97: 25-46.

Ayer, Alfred. J. 1936. *Language, Truth, and Logic*. London: Gollancz.

Ayers, Michael. 1990. *Locke*, vol. 2. London: Routledge.

Baker, Lynne. R. 2000. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.

Behan, David. 1979. "Locke on Persons and Personal Identity". *Canadian Journal of Philosophy* 9: 53–75.

Butler, Joseph. 1736. "Of personal identity". Apéndice a *The Analogy of Religion*. Reimpreso en Perry 2008.

Carter, W. R. 1989. "How to Change Your Mind". *Canadian Journal of Philosophy* 19: 1–14.

Chisholm, Roderick. M. 1976. *Person and Object*. Chicago y Lasalle, IL: Open Court.

Cohen, Diana. 2008. "¿Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos? La identidad personal en la Modernidad". En *Fuerzas y dinámica: de la metafísica a la física. XX Aniversario del Área de Historia de la Filosofía*, Coords.: Benítez, L., Robles, J.A. y Velázquez, Alejandra, 49-61. FES Acatlán, UNAM.

Córdoba, Mariana. 2015. "Entre la esencia y la ausencia de la identidad personal. La obsesión por las determinaciones únicas". En *Fronteras del determinismo científico. Filosofía y ciencias en diálogo*, editado por

Claudia Vanney y Olimpia Lombardi, 201-212. Madrid: Biblioteca Nueva.

DeGrazia, David. 2005. *Human Identity and Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Garrett, Brian. 1998. *Personal Identity and Self-Consciousness*. London: Routledge.

Grice, H. Paul. "Personal Identity". *Mind* 50:330-350. Reimpreso en Perry 2008.

Heller, Mark. 1990. *The Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hudson, Hud. 2001. *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Ithaca: Cornell University Press.

Hume, David. 1984 [1739]. *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Orbis.

Johnston, Mark. 1987. "Human Beings". *Journal of Philosophy* 84: 59–83.

Johnston, Mark. 2007. "'Human Beings' Revisited: My Body is not an Animal". En *Oxford Studies in Metaphysics*, 3, editado por D. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press.

Korsgaard, Christine. 1996. "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit". En *Creating the Kingdom of Ends*, 363–398. New York: Cambridge University Press.

Lewis, David. 1976. "Survival and Identity". En *The identity of persons*, editado por A. Rorty. Berkeley: University of California Press. Reimpreso con agregados en D. Lewis (1983) *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.

Locke, John. 1980 [1690]. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Editora Nacional.

Lowe, E. Jonathan. 1996. *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacIntyre, Alasdair, 1984. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, Alasdair. 1989. "The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of a Tradition". En *Why Narrative?*, editado por Stanley Hauerwas y L. Gregory Jones. Grand Rapids, MI: W.B. Eerdmans.

Mackie, David. 1999. "Personal Identity and Dead People". *Philosophical Studies* 95: 219–242.

McDowell, John. 1997. "Reductionism and the First Person". En *Reading Parfit*, editado por J. Dancy. Oxford: Blackwell.

Merricks, T. 1998. "There are no criteria of identity over time". *Nous* 32: 106-124.

Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.

Noonan, Harold. 1998. "Animalism versus Lockeanism: A Current Controversy". *The Philosophical Quarterly* 48: 302–318.

Noonan, Harold. 2003. *Personal Identity*, 2º edición. London: Routledge.

Noonan, Harold y Curtis, Ben. 2014. "Identity". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), editado por Edward N. Zalta. URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/identity/ .

Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Olson, Eric. 1997. *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. New York: Oxford University Press.

Olson, Eric. 2003. "An Argument for Animalism". En *Personal Identity*, editado por Martin y Barresi, 318–334. Oxford: Blackwell.

Olson, Eric. 2007. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press.

Olson, Eric . 2016. "Personal Identity". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), editado por Edward N. Zalta. URL = http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/ .

Parfit, Derek. 1971. "Personal Identity". *Philosophical Review* 80: 3–27. Reimpreso en Perry 2008.

Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

Parfit, Derek. 2012. "We Are Not Human Beings". *Philosophy* 87: 5–28.

Penelhum, Terence. 1970. *Survival and Disembodied Existence*. London: Routledge.

Perry, John. 1972. "Can the Self Divide?". *Journal of Philosophy* 69: 463–488.

Perry, John (ed.). 2008. *Personal Identity*, Segunda Edición. Berkeley: University of California Press.

Reid, Thomas. 1785. 'Of Mr. Locke's Account of our Personal Identity'. En *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Reimpreso en Perry 2008.

Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit*. 3 volúmenes. Paris: Du Seuil.

Ricoeur, Paul. 1996. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.

Ricoeur, Paul. 1999. "La identidad narrativa". En *Historia y narratividad*, 215-230. Barcelona: Pensamiento contemporáneo 56.

Robinson, Denis. 1985. "Can amoebae divide without multiplying?". *Australian Journal of Philosophy* 63: 299-319.

Schechtman, Marya. 1996. *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press.

Shoemaker, David. 2016. "Personal Identity and Ethics". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), editado por Edward N. Zalta. URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-ethics/ .

Shoemaker, Sydney. 1970. "Persons and Their Pasts". *American Philosophical Quarterly* 7: 269–285.

Shoemaker, Sydney. 1981. "Las personas y su pasado". En *Cuadernos de Crítica* N. 8. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Shoemaker, Sydney. 1984. "Personal Identity: A Materialist's Account". En *Personal Identity*, editado por Shoemaker y Swinburne. Oxford: Blackwell.

Shoemaker, Sydney. 1997. "Self and Substance". En *Philosophical Perspectives* (Volume 11), editado por J. Tomberlin, 283–319.

Shoemaker, Sydney. 1999. "Self, Body, and Coincidence". *Proceedings of the Aristotelian Society*

(Supplementary Volume) 73: 287–306.

Sider, Theodore. 2001. *Four Dimensionalism*. Oxford: Oxford University Press.

Snowdon, Paul. 1990. “Persons, Animals, and Ourselves”. En *The Person and the Human Mind*, editado por C. Gill. Oxford: Clarendon Press.

Snowdon, Paul. 1996. “Persons and Personal Identity”. En *Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value*, editado por S. Lovibond y S. G. Williams. Oxford: Blackwell.

Strawson, Peter F. 1989. *Individuos*. Madrid: Taurus.

Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Thomson, Judith Jarvis. 1997. “People and Their Bodies”. En *Reading Parfit*, editado por J. Dancy. Oxford: Blackwell.

Unger, Peter. 1990. *Identity, Consciousness, and Value*. Oxford: Oxford University Press.

Unger, Peter. 2000. “The Survival of the Sentient”. En *Philosophical Perspectives*, 14: *Action and Freedom*, editado por J. Tomberlin. Malden, MA: Blackwell.

Wiggins, David. 1980. *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell.

Williams, Bernard. 1956–7. “Personal Identity and Individuation”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 57. Reimpreso en su *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Williams, Bernard. 1970. “The Self and the Future”. *Philosophical Review* 79(2): 161–180. Reimpreso en su *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. 1973.

Wollheim, Richard. 1984. *The Thread of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

9. Cómo Citar ↑

Córdoba, Mariana. 2017. "Identidad personal". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. URL=http://dia.austral.edu.ar/Identidad_personal

10. Derechos de autor ↑

DERECHOS RESERVADOS Diccionario Interdisciplinar Austral © Instituto de Filosofía - Universidad Austral - Claudia E. Vanney - 2017.

ISSN: 2524-941X

11. Agradecimientos ↑

Este trabajo fue realizado gracias al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y a la Universidad de Buenos Aires (UBA). Agradezco las evaluaciones de los árbitros por haberme ayudado a

mejorar esta voz y al Consejo Editorial del Diccionario Interdisciplinario Austral por permitirme contribuir con ella.