Capítulo 1

Personas y mentes

José Tomás Alvarado Marambio

Resumen

Sea lo que sea aquello a lo que refiere el pronombre de primera persona “yo” cuando es usado por cada uno de nosotros, eso es esencialmente una persona. Al menos desde Locke se ha supuesto además que lo que el pronombre de primera persona “yo” designa es también esencialmente una mente. No es extraño, entonces, que para esta tradición lockeana nuestras condiciones de identidad sean psicológicas. La concepción lockeana contrasta con la concepción tradicional de la persona, de acuerdo a la cual las personas son hypostaseis o supposita de una naturaleza racional. Las personas —entendidas de este modo— poseen estados mentales en algunos tiempos, pero no siempre, y podrían no haber sido mentes. En esta perspectiva, una persona humana es un animal racional, por lo que sus condiciones de identidad son las condiciones de identidad de un animal, tal como ha sido defendido por el ‘animalismo’ en las últimas décadas. Se argumenta aquí que la concepción tradicional de la persona, así como las posiciones ‘animalistas’, son por mucho más verosímiles y mejor apoyadas por nuestras intuiciones acerca de qué somos.

Palabras clave: personas, mentes, identidad personal, ontología de la persona, animalismo.

1. Introducción

Durante los últimos cien años, las discusiones acerca de la identidad de las personas en el tiempo y acerca de la ontología de la persona se han desarrollado dentro de un marco teórico cuya noción central es la de *mente* —y, correlativamente, la noción de *estado mental*—. La principal cuestión que se ha estado considerando es si las condiciones de identidad de una persona están fundadas en la continuidad de los estados mentales o no. De un modo análogo se ha discutido *ad nauseam* si los estados mentales deben o no reducirse a estados físicos, deben fundarse en estados físicos, o deben eliminarse por estados físicos. Ha interesado dilucidar si la mente es o no reducible, eliminable por el cerebro. Estas cuestiones son fundamentales porque —se supone— nosotros somos mentes. Hay varios presupuestos sustantivos en la forma en que se plantean estas cuestiones que han parecido obvias para buena parte de la comunidad filosófica. Estos presupuestos han hecho difícil comprender perspectivas diferentes tales como el llamado “animalismo”, pero lo mismo puede decirse de las perspectivas más clásicas de nuestra tradición filosófica.

En efecto, se ha supuesto que el término “persona” designa aquello que cada uno de nosotros es en el nivel más fundamental (cf. Olson, 1997, 2007; Snowdon, 2014). Hay algo a lo que cada uno de nosotros hace referencia al usar el pronombre ‘yo’. Se supone que lo que quiera que sea a lo que hace referencia ese pronombre cuando es usado por alguien es a una ‘persona’. Está abierto a discusión si somos o no organismos biológicos, animales de cierto tipo, cerebros o un *ego* cartesiano, pero no está abierto a discusión que somos *personas*. Pues bien, al menos desde Locke en adelante ha parecido obvio que las condiciones de identidad en el tiempo de una persona deben estar fundadas en la naturaleza de sus estados psicológicos. Persona es algo que ha de tener estados mentales y conciencia de sus propios estados mentales. En un conocido pasaje señala Locke:

[Una persona] es un ente pensante inteligente que posee razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, la misma cosa pensante (*thinking thing*) en diferentes tiempos y lugares; lo que hace sólo por aquella conciencia (*consciousness*) que es inseparable del pensamiento y —según me parece— es esencial a este: es imposible para alguien percibir sin percibir que percibe. (Locke, 1689, *Essay*, II, chap. 27, § 9).

Es persona, de acuerdo a Locke, un sujeto de estados mentales que han de ser transparentes para el mismo sujeto¹. La ‘mente’ ha designado aquel ámbito ‘interior’ constituido por los pensamientos, creencias, preferencias, emociones, sentimientos, sensaciones y percepciones que cada uno de nosotros, desde la perspectiva de primera persona, posee y sabe que posee, así como el sujeto de tales estados. Desde la perspectiva propuesta por Locke, entonces, una persona es esencialmente una *mente*. No es extraño que se haya propuesto que las condiciones de identidad de tales personas estén fundadas en la cualidad intrínseca de los estados mentales de esas mentes. En efecto, como es bien conocido, en la llamada concepción “psicológica” de la identidad personal —la concepción heredera de Locke— dos personas en distintos tiempos son la misma persona si y sólo si son psicológicamente continuas. La continuidad psicológica está constituida por la continuidad de creencias, preferencias, intenciones, rasgos de carácter y, especialmente, la memoria de haber sido sujeto de estados mentales en el pasado. Esta memoria es lo que Locke denomina *consciousness*.

¹ Es obvio que hay aquí influencias cartesianas. Descartes es famoso por haber sostenido que somos una *res cogitans*, pero no tiene un tratamiento explícito sobre qué sea una persona. Cf. Descartes, *Meditatio secunda*, AT VII, 28: “*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.*” Por supuesto, no se puede proyectar esta concepción de la persona como una mente a todos los pensadores modernos. Se trata, sin embargo, de la idea que ha resultado dominante en las discusiones del siglo pasado y cuyo origen se encuentra en estos grandes referentes filosóficos del siglo XVII.

Una vez que se acepta este punto de vista lockeano, incluso las resistencias a la teoría psicológica de la identidad personal son motivadas por lo que se cree que es una mejor comprensión de qué sea una mente. Por ejemplo, si los estados mentales están fundados en estados físicos del cerebro —o son reducibles a estos estados—, entonces la identidad personal tendrá que estar fundada en los estados en que pueda estar un cerebro en distintos tiempos (cf. Olson, 2007). Una posición así, aún cuando aparece corrigiendo la teoría psicológica, sigue pensando que somos esencialmente mentes. Se trata de que la mente y los estados mentales poseen una naturaleza que impone restricciones a la continuidad psicológica. Otros han propuesto que la identidad en el tiempo no está fundada en la continuidad de los estados psicológicos, sino que debe suponerse como algo no reducible a otros hechos, pues la mente es un sujeto inmaterial simple (cf. Swinburne, 1984, 2012; Zimmerman, 2012; Madell, 2015). Tanto quienes proponen reducir o fundar la identidad personal a la identidad del cerebro, como quienes proponen no reducir la identidad personal a algo ontológicamente más básico, sin embargo, siguen asumiendo que una persona es una mente. Las coordenadas establecidas por Locke para plantear la cuestión sobre cuáles son las condiciones de identidad de una persona se mantienen.

Lo que se va a proponer aquí es que esta premisa lockeana es un error. Una persona no es una mente. No somos esencialmente mentes. Por lo menos, se intentará mostrar que la identificación de las personas con mentes es algo controversial, una tesis metafísica que requiere una justificación adicional que pocas veces se ha dado. En lo que sigue, se va a hacer primero un breve excursus acerca de los antecedentes de la noción de ‘persona’ en la tradición filosófica. Luego se explicarán algunas razones para preferir la perspectiva clásica más bien que la lockeana. Esto ayudará a entender por qué son también preferibles las teorías ‘animalistas’ contemporáneas. Tal como se va a mostrar, el ‘animalismo’ está en continuidad con esa tradición filosófica.

2. La hipóstasis de una naturaleza racional

El término “persona” comenzó a ser utilizado para designar lo que somos esencialmente desde fines de la Antigüedad clásica a propósito de las polémicas trinitarias y cristológicas. Una formulación de la noción, de acuerdo a las funciones teóricas que viene a cumplir, es la que hace Boecio: “una persona es la sustancia individual de una naturaleza racional” (Boecio, *De persona* III 1343 C13-D1: *persona est naturae rationalis individua substantia*). El término “persona” se propone como equivalente del griego *hypostasis*². En las declaraciones dogmáticas de los concilios de Nicea y Constantinopla I (DH 125-126, 150-151) se había establecido la unidad de *ousía* entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo —son *omousion*— y su diferencia como *hypostaseis*. En las declaraciones dogmáticas de los concilios cristológicos de Efeso y Calcedonia (DH 250-251, 300-303) se había establecido que Jesucristo es una *hypostasis* pero con dos *ousiai* o *physeis*: una divina y una humana. Una ‘persona’ es exactamente lo que en estas formulaciones se está designando como *hypostasis*. Se puede ver que los dogmas trinitario y cristológico obligan a introducir una distinción entre la ‘naturaleza’ y la ‘persona’. Esta distinción se da entre la persona de Jesucristo y sus naturalezas humana y divina, y se da también en cada uno de nosotros entre nuestra naturaleza humana y la persona que somos. Con posterioridad, los latinos inventaron una expresión como equivalente del griego *hypostasis*, siguiendo estrechamente su etimología: *suppositum*³. Santo Tomás de Aquino

² “La subsistencia individual de una naturaleza racional la han llamado <los griegos> con el nombre hypostasis” (Boecio, *De persona* III 1344 A5-7: *naturae rationalis individua subsistentiam hypostaseós nomine vocaverunt*).

³ La introducción de este neologismo se hizo necesaria especialmente porque *substantia* es una expresión que adolece de cierta ambigüedad. En algunos casos se utiliza para designar lo mismo que designa *suppositum*, pero en otras ocasiones designa lo que designan *natura* o *essentia*. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa* I, q. 29, a. 2, c.: “*substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quiditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei: quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possu-*

indica que una persona es una ‘sustancia individual’ en cuanto es “un sujeto o *suppositum* que subsiste en el género de la sustancia” (*Summa* I, q. 29, a. 2, c.: *subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*). Hay varias características importantes que debe poseer una persona de acuerdo a una concepción en estas líneas.

En primer lugar, una persona ha de ser una ‘sustancia particular’. Es característico de una entidad de este tipo ser algo que persiste en el tiempo siendo idéntica en distintos instantes, o ser algo temporalmente extendido, aunque simple. Una misma sustancia puede, por esto, poseer determinaciones incompatibles entre sí en diferentes tiempos. Puede creer que *p* en el tiempo t_1 , pero luego no creer que *p* en el tiempo t_2 . Esta característica de una sustancia particular puede parecer obvia, pero contrasta con algunas de las posiciones que se han llegado a defender en la discusión acerca de las condiciones de identidad en el tiempo. Precisamente, las dificultades que han enfrentado las teorías psicológicas han conducido a postular que las personas sean entendidas como fusiones de ‘partes temporales’ de duración instantánea (cf. Lewis, 1983). Cada una de tales partes temporales de persona sería una persona de vida infinitesimalmente corta. Lo que concebimos normalmente como una persona completa con un curso de vida temporalmente distendido sería lo que resulta de fusionar tales partes temporales de persona. Otras concepciones menos radicales han sostenido que no es realmente la identidad en el tiempo lo que interesa cuando se trata de la duración temporal de una persona, sino una relación más débil entre las ‘etapas personales’ de *supervivencia* que podría, eventualmente, darse entre una persona en un tiempo y varias personas diferentes y simultáneas en otro tiempo (cf. Parfit, 1971, 1986). Nada de esto sería siquiera inteligible en la perspectiva clásica. Cuando se trata de una persona, sencillamente no tiene

mus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae”. El dogma trinitario es que Dios es uno en *substantia*, *natura* o *essentia* y trino en *personae* o *supposita*. Algo semejante sucede con la expresión griega *ousía* que puede designar el sujeto de los accidentes (*hypokeimenon*) o la esencia (*tò tí ên êinai*). Cf. Aristóteles, *Metafísica* VII, 3-6.

sentido hablar de sus ‘partes temporales’. Sócrates no posee partes temporales. Si se quiere, hay algo así como partes de la *vida de Sócrates*, que es un evento conformado por todo lo que le sucede a Sócrates desde el principio hasta el fin de su vida, pero esto es una entidad numéricamente diferente de Sócrates y dependiente ontológicamente de él.

En segundo lugar, una sustancia ha de ser un sujeto ontológicamente independiente de las propiedades accidentales que pudiese estar instanciando. Hay varias concepciones en competencia acerca de qué sean las propiedades de un objeto (cf. Allen, 2016). Algunos sostienen que se trata de universales que poseen una naturaleza tal que pueden existir simultáneamente instanciados en diferentes objetos. La instanciación de un universal en un objeto particular se ha denominado un “estado de cosas”, y es una entidad ontológicamente dependiente tanto del objeto como del universal que lo integran. Otros sostienen que las propiedades son entidades particulares, tan particulares como el objeto que están determinando. Estas propiedades particulares han recibido diferentes nombres en la historia de la filosofía. Actualmente se las denomina “tropos”, pero en la tradición filosófica se las ha conocido como “accidentes” o “modos”. Otros filósofos nominalistas han rechazado por completo la existencia de propiedades. Las funciones normalmente atribuidas a estas propiedades son satisfechas por clases de *semejanza* de objetos, o clases *naturales* de objetos, o alguna otra construcción teórica. Nótese que cualquiera sea la alternativa que se adopte, un ‘estado mental’ debe ser algo ontológicamente dependiente del sujeto de atribución. Ya sean estados de cosas dependientes de un universal, o tropos, o sea la semejanza del objeto de que se trate con otros con los que conforma una clase de semejanza, los estados mentales dependen del objeto que los posee. Y una persona es el sujeto o sustrato particular del que dependen sus propiedades. Se puede ver, entonces, que para la concepción clásica no tendría sentido pensar en las personas como ‘cúmulos de estados de mentales’ o ‘secuencias de estados mentales conectados entre sí’ (cf. Olson, 2007). Ninguna ‘impresión sensible’ podría existir de manera independiente de lo que quiera que sea su sujeto.

En tercer lugar, una hipóstasis posee una *naturaleza* o *esencia* que funda ontológicamente sus condiciones de identidad en el tiempo y entre diferentes mundos posibles. El desarrollo que pueda tener una sustancia particular en el tiempo queda restringido por el tipo de sustancia que es algo. Por ejemplo, algo que sea un ‘gato’, precisamente por serlo sólo puede persistir en el tiempo dentro de ciertos márgenes determinados. Un gato crece y se desarrolla de modos característicos. A un gato no pueden crecerle alas, ni podría reproducirse por mitosis. Una sustancia particular de un cierto tipo posee un ‘perfil modal’ acerca de lo que podría haberle sucedido aunque no le haya sucedido de hecho. Un gato, por ejemplo, no podría haber sido un cocodrilo o una bacteria. Cualquiera sea la forma en que pudiesen ser las cosas —lo que se ha denominado un “mundo posible”— una sustancia particular de un tipo de específico o especie no podría variar el ser una sustancia de tal tipo. Un ser humano no podría no ser un ser humano. Un caballo no podría no ser un caballo. Esto es lo que se ha denominado el “sortal” de un objeto (cf. Wiggins, 2001; cf. Lowe, 2009)⁴. Dado que el sortal tiene una función ontológicamente determinante de la evolución temporal de una sustancia y de lo que podría acaecerle a esa sustancia en mundos posibles diferentes del mundo actual, el sortal resulta temporalmente invariante para una sustancia y, además, invariante entre diferentes mundos posibles.

Es una cuestión abierta si *ser persona* es, por sí mismo, un sortal (cf. Kanzian, 2012). Se trataría, tal vez, de un ‘esquema de sortal’, pues una persona ha de poseer algún u otro sortal específico. Una persona debe ser un ser humano, o un ángel, o Dios. Esto vale de

⁴ De acuerdo a Wiggins un concepto sortal puede ser caracterizado por la satisfacción de varias restricciones teóricas. Por ejemplo: “ $a = b$ si y sólo si existe un concepto sortal f tal que: (1) a y b caen bajo f ; (2) decir que x cae bajo f o de que x es un f es decir que x existe (en el sentido que Aristóteles ha fijado); (3) a es el mismo f que b , esto es, coincide con b bajo f en el modo de coincidencia requerido para miembros de f (...)” (Wiggins, 2001, 56). El término “sortal” fue introducido por Locke (cf. *Essay*, III, chap. 3, § 15), pero corresponde a lo que Aristóteles denomina una *deutera ousía* (sustancia segunda; cf. *Categorías*, 5, 2a 14-18).

manera general para toda sustancia particular, que ha de poseer un sortal específico u otro que gobierne su persistencia en el tiempo y su identidad en diferentes mundos posibles. En todo caso, ninguna sustancia particular o hipóstasis podría dejar de serlo en algún tiempo. Ninguna sustancia podría pasar a ser un accidente, por ejemplo. Ser una sustancia es temporal y modalmente invariante para una sustancia. Lo mismo sucede para una persona, precisamente por ser una sustancia particular. En la discusión que se hará más abajo se va a tratar el 'ser persona' como un sortal por estas características modales y temporales. Lo mismo se hará respecto del carácter de 'ser una mente' para la misma discusión.

En cuarto lugar, lo que diferencia a una persona de otros *supposita* es que una persona es la hipóstasis de una naturaleza racional. Que una sustancia particular posea una naturaleza racional no implica que tal sustancia posea en todo tiempo de su existencia —y en todos los mundos posibles en que exista— capacidades cognitivas desarrolladas para el pensamiento con contenido conceptual y decisiones intencionales libres. Mucho menos se requiere que tal sustancia tenga en todo tiempo actos de pensamiento y de voluntad consciente. Una naturaleza racional es un principio intrínseco que está dirigido al desarrollo de tales capacidades, si es que no es impedido por factores externos, o no se frustra por alguna enfermedad o la falta de los elementos del tipo requerido para que la sustancia pueda florecer. Así, una sustancia de naturaleza racional podría no llegar nunca a tener actos de pensamiento. Podría morir antes de estar en condiciones de ello. O puede suceder que una sustancia de naturaleza racional sufra una enfermedad grave que coarte sus capacidades cognitivas. El hecho de que tales capacidades no puedan desplegarse, sin embargo, no hace que la sustancia deje de tener su naturaleza propia. Por ejemplo, una araucaria podría ser cortada al tener un tamaño muy pequeño y dejar de crecer. Esto no haría, sin embargo, que la araucaria no sea una araucaria, tendida por un principio intrínseco a desarrollarse de la forma característica en que lo hacen tales árboles. Si no fuese impedida la tendencia de desarrollo, llegaría a crecer como árbol. Se puede apreciar aquí que una naturaleza racional no es una mente. Tampoco lo es, en-

fáticamente, una persona entendida en los términos que han sido expuestos —como la hipótesis de una naturaleza racional—. Una mente está constituida sólo por estados mentales, *v. gr.*, estados de los que uno ha de estar inmediatamente consciente desde la perspectiva de primera persona. A lo más puede estar designando parte del curso de la vida de una persona humana. No hay mente si alguien está afectado por un coma profundo. No hay mente si alguien posee capacidades cognitivas demasiado incipientes, como sucede con un niño pequeño. No hay mente cuando alguien está durmiendo —al menos en varias de las fases del sueño.

En quinto lugar, una persona humana es la hipótesis de una naturaleza animal. Esto no vale, naturalmente, para personas angélicas. En esta concepción, todo ser humano es esencialmente un animal y, por ello, un viviente. Por supuesto, no es cualquier animal, ni cualquier viviente, pues a las potencias características de un ser vivo o de un animal se añaden las potencias específicamente humanas ligadas a la racionalidad. Es la misma sustancia, sin embargo, la que es un ser vivo, un animal y un ser racional. Todos los actos de esa sustancia son actos que deben ser atribuidos a la misma hipótesis. Los latinos decían *actiones sunt suppositorum*: las acciones son del *suppositum*. La actividad propia de la ‘persona’ entendida de este modo, por lo tanto, incluye cosas como la digestión, la circulación sanguínea, la síntesis de hormonas, el crecimiento del pelo y también, por supuesto, el pensamiento racional.

3. Por qué no somos mentes

Desde la última década del siglo pasado se ha estado proponiendo la idea de que las condiciones de identidad de una persona —o ‘nuestras’ condiciones de identidad— son las condiciones de identidad de un organismo biológico (cf. Snowdon, 1990, 2014; Olson, 1997, 2007, entre otros). Esta posición ha sido conocida como “animalismo” (*animalism*). Aunque de entrada el animalismo puede parecer una concepción muy opuesta a lo que hayan pensado Boecio o Santo Tomás de Aquino, se trata de una recuperación de la tradición filosófica en la que se inscriben tales autores.

En la tradición filosófica, tal como se ha explicado, una persona humana es una hipóstasis de una naturaleza animal y racional. No es, por esto, nada de extraño que las condiciones de identidad que rigen nuestra persistencia en el tiempo sean las condiciones de identidad de un animal. Los defensores del animalismo han puesto de relieve, por ejemplo, que cada uno de nosotros es idéntico a algo que en un tiempo pasado fue un feto (cf. Olson, 1997). No podríamos identificarnos con un feto en un tiempo pasado si no pudiésemos conectar el sujeto pensante que somos ahora con un organismo biológico que no lo es. Los animalistas han puesto de relieve, también, que admitir una persona pensante diferente de un animal humano implicaría postular *dos pensadores* co-localizados espacial y temporalmente. Para el defensor de la perspectiva psicológica las personas no son animales. El animal humano que coincide con nosotros en un instante dado en que uno tiene un pensamiento, es también capaz de realizar el mismo pensamiento. Así, cada pensamiento tendría dos sujetos: la persona y el animal humano, lo que resultaría absurdo (cf. Olson, 2003, 2007).

El animalismo ha resultado difícil de aceptar para muchos teóricos. Tal vez lo que explique en parte esto es que el animalista no está sosteniendo que las condiciones de identidad de una persona sean de tipo biológico porque, por ejemplo, la mente se reduzca a hechos biológicos o deba ser eliminada por hechos biológicos. El animalista no está ofreciendo una concepción diferente de la mente. Lo que el animalista está haciendo es rechazar que *seamos* mentes. Desde la perspectiva animalista cuál sea la naturaleza de la mente es irrelevante para la cuestión de qué es lo que seamos y, con ello, para la cuestión de qué sea una persona.

Me serviré ahora de lógica de primer orden con identidad y sortales, de acuerdo a la notación introducida por Jonathan Lowe (cf. Lowe, 2009). La expresión “ a/F ” se debe leer como “ a es un F ”, donde “ F ” designa un sortal. Una predicación ordinaria, en cambio, se expresará, como es usual, como “ Ga ”. Aquí “ G ” puede o no estar designando un sortal. Aunque se ha explicado arriba que está abierto a discusión si el carácter de *ser persona* es o no un sortal, será útil utilizar la notación introducida por Lowe

para destacar el carácter ontológicamente fundamental, necesario y temporalmente invariante que tiene el *ser persona*. Lo mismo vale para el *ser una mente* de acuerdo a las corrientes herederas de Locke. El predicado “ser una persona” se designará por “*P*” y el predicado “ser una mente” se designará por “*M*”. La forma usual en que se trata la noción de ‘persona’ es como designando qué es lo que somos en el nivel más fundamental, esto es:

$$(1) \quad \forall x ((x = yo) \rightarrow x/P)$$

Este enunciado (1) debe verse, en realidad, como un ‘esquema’ que expresa diferentes proposiciones en diferentes contextos de uso. En especial, el valor semántico de “yo” en un contexto en que un hablante *b* profiere (1) es *b*. (1) debe entenderse como enunciando que, si hay algo que soy yo o, si se quiere, si hay algo que es idéntico conmigo, esto es una persona⁵. Tal como se ha explicado arriba, es característico de un sortal que tiene una función regulativa para la persistencia en el tiempo y para la identidad en diferentes mundos posibles. Por esto, (1) implica —manteniendo fijo, naturalmente, el contexto de uso:

$$(2) \quad \Box \forall x ((x = yo) \rightarrow Px)$$

Aquí “ $\Box$ ” es el operador modal de necesidad para hacer una atribución esencial a lo que quiera que sea que designa “yo” en el contexto de uso. Lo que (2) enuncia es que necesariamente, si hay algo que yo soy, eso es una persona. Nótese que en (2) la atribución ‘*Px*’ es una atribución ordinaria, no sortal. De un modo semejante, (1) implicaría —también manteniendo fijo el contexto de uso:

$$(3) \quad \forall t \forall x ((x =_t yo) \rightarrow Px\text{-en-}t)$$

⁵ Nótese que, aunque el enunciado (1) es una cuantificación universal que está indicando algo que debe valer para todos los objetos del dominio de cuantificación, a lo más uno de esos objetos puede satisfacer el antecedente, pues no más de un objeto del dominio de cuantificación puede ser idéntico conmigo. Yo no podría inteligiblemente ser idéntico con dos o más objetos diferentes entre sí.

En este enunciado (3) la variable ' t ' tiene como rango tiempos, la expresión " $=_t$ " es la restricción de la identidad al tiempo t y la expresión " $Px\text{-en-}t$ " es la restricción de ' Px ' al tiempo t . Lo que se enuncia en (3), entonces, es que, si hay algo que yo soy, eso es una persona en todo tiempo en que yo exista.

Es característico de la perspectiva lockeana acerca de la naturaleza de una persona y de la identidad personal que a (1) se agrega:

$$(4) \quad \forall x ((x = yo) \rightarrow x/M)$$

Este enunciado (4) nuevamente debe verse como un 'esquema' con valores semánticos variables de acuerdo a los contextos de preferencia. (4) sólo difiere de (1) en que se sustituye el 'ser persona' por 'ser una mente'. Pues bien, es característico de una posición animalista, así como de la tradición filosófica, el rechazo de (4). Considérese, en efecto, que de un modo análogo a lo que sucede con (1) respecto de (2) y (3), el enunciado (4) debería implicar —manteniendo fijo el contexto de uso:

$$(5) \quad \Box \forall x ((x = yo) \rightarrow Mx)$$

$$(6) \quad \forall t \forall x ((x =_t yo) \rightarrow Mx\text{-en-}t)$$

Esto es, deberíamos cada uno de nosotros ser esencialmente mentes y deberíamos ser mentes en todo tiempo de nuestra existencia. Es obvio, sin embargo, que tanto (5) como (6) son falsos. En este caso se produce una situación peculiar, pues aunque (4) parezca un enunciado que difícilmente podría ser falso al ser proferido por alguien, o al ser objeto de pensamiento por alguien, sus consecuencias sí parecen ser falsas. En efecto, cualquier sujeto que sea un hablante y esté en condiciones de efectuar aseveraciones debe ser también alguien con estados mentales de algún tipo. Parece, por lo tanto, obvio que cualquier sujeto que pueda proferir o juzgar sinceramente que (4) ha de ser una mente y ha de ser consciente de ser una mente. Esto debería ser tan obvio para cada uno como que uno existe al pensar algo. Sucede, sin embargo, que lo que se está enunciando en (4) es más fuerte que simplemente

que uno es una mente: lo que se está aseverando es que el *sortal* de cada uno de nosotros es ser una mente, lo que implica que el ser una mente es algo que determina ontológicamente nuestras condiciones de identidad entre diferentes tiempos y diferentes mundos posibles⁶. Por esto es que (4) implica (5) y (6), que tienen que ver precisamente con tales consecuencias modales y temporales.

El enunciado (5) parece falso, en primer lugar, pues claramente yo podría no haber sido una mente. Lo mismo puede constatar cada uno considerando, desde su respectiva perspectiva de primera persona, qué le hubiese o no podido acaecer. Si yo hubiese sufrido una enfermedad invalidante muy pequeño o si hubiese muerto muy pequeño jamás hubiese llegado a ser una mente. Para ser una mente, uno debe haber desarrollado ciertas capacidades cognitivas superiores. En una edad muy temprana yo no las tenía y podría no haberlas desarrollado nunca. El enunciado (6) también parece falso. Hay tiempos en los que yo existía y no poseía ninguna de las capacidades cognitivas requeridas para ser una mente. Tal vez existan tiempos en el futuro en los que seguiré existiendo, pero con mis capacidades cognitivas tan dañadas o disminuidas que ya no seré más una mente. No sé en qué sentido pueda decirse que soy una mente, además, si estoy en un periodo de sueño profundo o bajo el efecto de una anestesia total. Ciertamente en cualquiera de esas situaciones ni poseo estados mentales, ni tengo conciencia de tener estados mentales y de mi propia existencia.

Un defensor de la perspectiva lockeana objetará, naturalmente, que estas intuiciones acerca de la falsedad de (5) y (6) están presuponiendo que no somos esencialmente mentes, que es precisamente lo que está en discusión. Sólo si uno asume que uno no es esencialmente una mente puede uno contemplar escenarios en los que uno existe y no es una mente. Esto es efectivo. Es importante constatar, sin embargo, que nuestras intuiciones ordinarias acerca

⁶ Lo que se está enunciando en (4) es que $[x/M]$ no que $[Mx]$, para un valor adecuado de la variable x . Recuérdense las prevenciones indicadas arriba para considerar las nociones de 'ser persona' y de 'ser una mente' como sortales.

de qué somos son desde ya intuiciones que van contra la suposición central de la tradición lockeana. Por supuesto y como sucede en otras áreas, estas no son razones inatacables, pero imponen una presunción a favor de la concepción clásica continuada ahora por el animalismo. Para cualquiera, en efecto, es obvio que uno ha existido en tiempos en que uno no era una mente, y podría ahora no ser una mente. Cualquiera que quiera sostener que estas intuiciones son inadecuadas y que, por lo tanto, tenemos que hacer una reforma drástica de nuestra manera de comprendernos a nosotros mismos, tiene la carga de la argumentación.

4. El problema de la ‘identidad personal’

Tal como se ha indicado arriba, las disputas sobre ontología de la persona se han concentrado en la cuestión sobre las condiciones de identidad de las personas en el tiempo y, en especial, sobre la teoría psicológica de la identidad personal. La influencia de Locke ha sido responsable de esta concentración, pues gran parte de los trabajos se han orientado a mejorar y refinar, o a criticar y sustituir la teoría lockeana. Pues bien, el debate a favor y en contra de la teoría psicológica tiende a dejar implícitos sus supuestos. En efecto, cuáles sean las condiciones de identidad de un tipo de entes está fundado en cuál sea su naturaleza. Esto hace que la dilucidación de cuáles sean estas condiciones de identidad sea una cuestión filosófica habitualmente fructífera, pero también hace que se trate de una cuestión derivativa respecto de los problemas más centrales acerca de la naturaleza de un tipo de entes. Sucede también que la posibilidad de entregar condiciones de identidad informativas para los entes de un dominio presupone que esos entes sean ontológicamente dependientes de otros. Obviamente, no todo ente es dependiente de otros. Si se trata de entidades independientes, no hay condiciones de identidad informativas que entregar. La forma general de una especificación de condiciones de identidad es la siguiente:

$$(7) \quad \forall x \forall y ((Fx \wedge Fy) \rightarrow ((x = y) \leftrightarrow Rxy))$$

Esto es, para entidades de tipo F , x e y , x es idéntico a y si y sólo si hay una relación R entre x e y . El bicondicional entre $[x = y]$ y $[Rxy]$ es, de por sí, neutral respecto del orden de dependencia entre lo que se describe en su lado derecho y lo que se describe en su lado izquierdo. Es trivial que si $[x = y]$ entonces se sigue que hay infinitas sustituciones válidas de R que hacen (7) verdadera. Por ejemplo, si $[x = y]$, entonces x e y son *el mismo* F . En cualquiera de estos casos, sin embargo, la relación entre x e y está fundada en la identidad $[x = y]$. Lo que hace filosóficamente interesante un principio con la forma de (7), sin embargo, es si hay prioridad ontológica de $[Rxy]$ respecto de $[x = y]$. Esto es, se trata de especificar los hechos que *determinan* ontológicamente la identidad entre entes del tipo F . Un ejemplo clásico es el principio de extensionalidad para conjuntos:

$$(8) \quad \forall x \forall y ((x = y) \leftrightarrow \forall z ((z \in x) \leftrightarrow (z \in y)))$$

Se supone en (8) que las variables ' x ' e ' y ' tienen como rango conjuntos. Lo que se enuncia aquí es que dos conjuntos son idénticos si y sólo si poseen exactamente los mismos elementos. Un conjunto depende ontológicamente de qué elementos posea, pues su esencia está conformada por cuáles sean aquellos⁷. La dependencia de los conjuntos en sus elementos permite especificar condiciones de identidad informativas tal como las enunciadas en (8).

⁷ Como es habitual, se supone aquí que la 'dependencia ontológica' es una noción primitiva que no admite ser analizada en términos de otras nociones más familiares. La dependencia ontológica entre entidades x e y implica $[\Box((x \text{ existe}) \rightarrow (y \text{ existe}))]$, esto es, que necesariamente la existencia de x (la entidad derivativa) debe ir acompañada por la existencia de y (la entidad ontológicamente prioritaria). Pueden darse casos en que exista una covariación modal entre dos entidades sin que esto tenga que ver con la dependencia de una de ellas respecto de la otra. La existencia de cualquier cosa está acompañada modalmente, por ejemplo, por la existencia del número 3, pero esto no hace que cualquier cosa sea dependiente del número 3. La dependencia ontológica es, por lo demás, un orden estricto irreflexivo, asimétrico y transitivo.

Cuando se trata de la identidad personal en el tiempo, la teoría psicológica ha pretendido hallar los hechos ontológicamente básicos que fundan la identidad personal en la continuidad psicológica. Esto es, para variables ‘ S_1 ’ y ‘ S_2 ’ que tienen como rango personas existentes en los tiempos t_1 y t_2 respectivamente:

$$(9) \quad \forall S_1 \forall S_2 ((S_1\text{-en-}t_1 = S_2\text{-en-}t_2) \leftrightarrow (S_2\text{-en-}t_2 \text{ es psicológicamente continua con } S_1\text{-en-}t_1))$$

Si este va a ser un principio aceptable para las condiciones de identidad en el tiempo se requiere que la persistencia en el tiempo de las personas dependa ontológicamente de la continuidad psicológica entre los estados mentales de las personas involucradas en esos tiempos. Esto genera problemas inmediatos que han sido advertidos muy pronto por los críticos de la teoría psicológica (cf. Butler, 1736; Reid, 1785). Una relación formalmente aceptable para ser una sustitución de R en (7) debe ser una relación de equivalencia, pues la identidad lo es, esto es, debe ser una relación reflexiva, simétrica y transitiva⁸. La continuidad psicológica, de por sí, no es ni simétrica, ni transitiva. Supóngase que Juan-en-2018 es psicológicamente continuo con Juan-en-2016, pues Juan-en-2018 recuerda haber pensado en 2016 que hay muchos gatos en el vecindario, junto con poseer una razonable continuidad en creencias, preferencias y rasgos de carácter. Juan-en-2016, naturalmente, no puede recordar lo que vaya o no a pensar Juan-en-2018. El recuerdo de los estados mentales que se han poseído sólo funciona retrospectivamente hacia el pasado, pero no hacia el futuro. Juan-en-2018 puede tener continuidad psicológica con Juan-en-2016 por los motivos indicados, y luego puede haber continuidad psicológica entre Juan-en-2016 y Juan-en-1980, pues Juan-en-2016 recuerda haber pensado en 1980 que hay pocos gatos en el ve-

⁸ La identidad, en efecto, puede ser caracterizada como la relación de equivalencia más ‘pequeña’, pues implica toda otra relación de equivalencia. Si ‘ Q ’ es una relación de equivalencia cualquiera, vale que $[\forall x \forall y ((x = y) \rightarrow Qxy)]$. Si falla Q para objetos x y y cualesquiera, entonces se sigue que $[x \neq y]$.

cindario. Esto no garantiza, sin embargo, que Juan-en-2018 sea continuo psicológicamente con Juan-en-1980. Juan-en-2018 puede haber olvidado completamente qué estados mentales poseía en 1980. Puede suceder también que Juan-en-2018 sea psicológicamente continuo con Juan-en-1980, pero no con Juan-en-2016, aún cuando Juan-en-2016 sea también psicológicamente continuo con Juan-en-1980.

La continuidad psicológica es, entonces, una relación que *prima facie* es muy inapropiada para fundar la identidad de personas. Pero esto no ha arredrado a los defensores de la teoría psicológica. Hay formas de construir lógicamente una relación de equivalencia a partir de una relación diádica cualquiera, aún cuando no sea ni simétrica ni transitiva. La reflexividad no es problema en este caso, como es obvio, pues trivialmente cualquier sujeto de estados mentales en un tiempo es psicológicamente continuo consigo mismo en ese tiempo. Para una relación diádica Q que no sea simétrica se puede definir la relación disyuntiva $[Qxy]$ ó $[Qyx]$. Para una relación diádica no transitiva Q se puede definir el ‘ancestral’ de Q . La relación ancestral de Q se da entre x y y si y sólo si $[Qxy]$, o hay un z tal que $[Qxz]$ y $[Qzy]$, o hay z_1, z_2 , tal que $[Qxz_1]$, $[Qz_1z_2]$ y $[Qz_2y]$, o hay $z_1, z_2, \dots, z_n$ tal que $[Qxz_1]$, $[Qz_1z_2]$, $\dots$, $[Qz_ny]$, etc. Esto es, dos objetos x e y están conectados por el ancestral de Q si y sólo si hay una secuencia de relaciones Q que conectan a x e y . Por lo tanto, una teoría psicológica viable en términos de continuidad psicológica debería formularse haciendo apelación al ancestral de la suma lógica de la continuidad psicológica y su conversa. Sea Ψ la relación asimétrica y no transitiva de continuidad psicológica. La conversa de Ψ se designará como “ Ψ^- ”. El ancestral de una relación R se designará como “ R^* ”. Entonces, manteniendo las mismas variables que en (9), la teoría psicológica se debería formular como:

$$(10) \quad \forall S_1 \forall S_2 [(S_1\text{-en-}t_1 = S_2\text{-en-}t_2) \leftrightarrow (\Psi(S_1\text{-en-}t_1, S_2\text{-en-}t_2) \vee \Psi^-(S_2\text{-en-}t_2, S_1\text{-en-}t_1))^*]$$

Se puede ver, entonces, que los defensores de la teoría psicológica han ido refinando el concepto de ‘continuidad psicológica’ para resolver estas dificultades (cf. Grice, 1941; Quinton, 1962) y otras bastante más serias. Por ejemplo, el recuerdo de que uno ha tenido de un estado mental en el pasado debe estar fundado en la identidad entre el sujeto que recuerda haber tenido un estado mental en el pasado y el sujeto que en el pasado ha tenido tal estado mental (cf. Butler, 1736; un famoso intento de respuesta en Shoemaker, 1970). ¿Cómo podrían esos estados de recuerdo ser lo que funda la identidad en el tiempo de una persona, si su corrección depende de esta misma identidad? Otra dificultad es que la identidad es una relación no-vaga que determinadamente se da o determinadamente no se da. La continuidad psicológica, en cambio, es vaga (cf. para una discusión, Lewis, 1983). El problema más célebre y más discutido, sin embargo, es el que tiene que ver las ‘fisiones’ y ‘fusiones’ de personas. La identidad es una relación uno-a-uno. Un objeto no puede ser idéntico a dos objetos diferentes entre sí. Si, por hipótesis, $b_1 = b_2$ y $b_1 = b_3$, entonces, por transitividad no podría ser que $b_2 \neq b_3$. Parece metafísicamente posible, sin embargo, que una misma persona sea psicológicamente continua con dos personas futuras diferentes entre sí. Si la identidad personal está fundada en la continuidad psicológica, entonces estos deberían ser casos en que una persona es idéntica a dos personas futuras diferentes entre sí, lo que es absurdo. Son estos problemas los que han motivado las drásticas reformas propuestas por Parfit (cf. 1971, 1986; cf. Lewis, 1983), quienes han sustituido la identidad en el tiempo por una relación mucho más débil de ‘supervivencia’ o por la relación mereológica de ‘ser parte de’.

No es necesario hacer una discusión de estas dificultades. Lo que interesa destacar, en cambio, es que uno podría rechazar la teoría psicológica de la identidad personal sin necesidad de rechazar la tesis de acuerdo a la cual ‘ser una mente’ es nuestro sortal propio. Ha sido habitual que filósofos de inclinaciones dualistas —que siguen identificándonos con una mente— hayan rechazado que la continuidad psicológica sea un buen candidato para las condiciones de identidad de personas, pero para estos filósofos las di-

ficultades indicadas arriba para la teoría psicológica son una razón para adoptar una concepción dualista de la mente (cf. Swinburne, 1984). La forma en que se razona para sacar esta conclusión es bien indicativa. Hay dos premisas centrales para ello. En primer lugar, o bien nuestras condiciones de identidad son primitivas —esto es, no fundadas en otros hechos más básicos ontológicamente— o bien no lo son. Si no lo son, es porque nuestras condiciones de identidad deben estar fundadas en hechos psicológicos o en hechos físicos. Pero ni hechos de continuidad psicológica ni hechos físicos son adecuados para entregar condiciones de identidad personal en el tiempo⁹. Las dificultades indicadas arriba son una justificación suficiente para sostener tal cosa. Esto debería implicar que nuestras condiciones de identidad en el tiempo son ‘simples’ o no fundadas en otros hechos más básicos. ¿Por qué concluir de esto que *debemos* ser una sustancia puramente pensante diferente de la sustancia física, el cuerpo? Pues, porque somos mentes esencialmente. Y esta premisa no es objeto de discusión. Parece tan obvia que la falla en las teorías reductivas —y de la teoría psicológica, en especial— se ven como motivos para adherir de manera inmediata a una forma de dualismo. Nótese que estas mismas motivaciones que empujan a alguna forma de dualismo ante las dificultades de la teoría psicológica se convierten en motivos para aceptar la teoría psicológica, cueste lo que cueste. Si uno no está dispuesto a aceptar por ningún motivo el dualismo sobre la mente, entonces uno se verá motivado a insistir con la teoría psicológica, aún cuando sea completamente increíble como una teoría de la *identidad* de las personas en el tiempo. Si no hay más remedio, entonces se declara que ‘no importa’ la identidad, o que nada es idéntico en distintos tiempos. Esto es exactamente lo que han hecho Derek Parfit y David Lewis.

⁹ La concepción de acuerdo a la cual nuestras condiciones de identidad son ‘físicas’ no ha sido objeto de discusión, pues tradicionalmente se la ha puesto siempre en un lugar subordinado respecto de la teoría psicológica. Parece obvio que nuestra persistencia en el tiempo no está fundada en la persistencia de algún objeto físico que nos constituya. Es propio de cualquier ser vivo estar modificando permanentemente los objetos físicos que lo constituyen en diferentes tiempos.

El ‘animalismo’, así como la concepción clásica de la persona no deben verse como teorías que están ofreciendo otros candidatos de condiciones de identidad para personas en el tiempo. Estas teorías están rechazando el gran presupuesto de toda la discusión sobre las condiciones de identidad: que somos esencialmente mentes. Postular que somos esencialmente animales —aunque dotados normalmente de capacidades racionales— no es todavía ninguna teoría específica acerca de cuáles sean nuestras condiciones de identidad. Tal vez existan condiciones de identidad sustantivas para animales y otros organismos biológicos. Tal vez la identidad en el tiempo de organismos biológicos sea un hecho primitivo, ni fundado en otros, ni reducible en otros. La concepción clásica —de acuerdo a la cual somos la hipóstasis de una naturaleza animal y racional—, así como el animalismo son posiciones neutrales respecto de cuáles sean tales condiciones de identidad.

5. Conclusiones

Se ha sostenido en este trabajo que la tradición que ha sido inaugurada por Locke acerca de la identidad personal y la ontología de la persona ha dependido de un supuesto central: que somos esencialmente mentes. Esto es, ser una mente sería nuestro sortal propio, de lo que se seguiría que nuestras condiciones de identidad en el tiempo y nuestras condiciones de identidad entre diferentes mundos posibles tendrían que estar regidas por nuestro carácter de ser mentes. Incluso muchas teorías que han pretendido corregir la teoría psicológica de la identidad personal —o sustituir por completo tal teoría— han dependido del mismo supuesto central.

Esta concepción típicamente moderna contrasta fuertemente con la concepción de una persona —esto es, de lo que somos en el nivel más fundamental— en la tradición filosófica anterior. La idea de que “persona” designa lo que cada uno es más propiamente es la idea de que una ‘persona’ es la hipóstasis o *suppositum* de una naturaleza racional. Tal hipóstasis llegará normalmente a poseer estados mentales en algunos tiempos, pero es obvio que no en todos los tiempos de existencia una persona tendrá tales estados, así como

no necesariamente una persona tendrá estados mentales. Cuando se trata de una persona humana, sus condiciones de identidad no son las de una mente conformada por estados internamente escrutable en primera persona, sino las de un *animal racional*, que es, en efecto, un *animal*. Es, por esto, interesante constatar cómo las corrientes animalistas defendidas en los últimos decenios son una continuación de nuestra venerable tradición filosófica.

No se ha hecho en este trabajo una discusión detallada de la multitud de argumentaciones que han sido propuestos a favor y en contra, tanto de la concepción lockeana psicológica de la identidad personal, como de las teorías animalistas. Pero sí se han presentado algunas razones intuitivas de un carácter muy general por las que una concepción en las líneas de la tradición filosófica resulta con mucho más verosímil que cualquiera de sus alternativas lockeanas. Parece obvio que hay tiempos en que no somos mentes y parece obvio que podríamos no haber sido mentes. Tales intuiciones son incompatibles con que seamos esencialmente mentes¹⁰.

Referencias bibliográficas

- Allen, S. (2016). *A Critical Introduction to Properties*. London: Bloomsbury.
- Aristóteles (2009). Categorías. En J. Mittelmann (ed.), *Sobre la interpretación*. Buenos Aires: Losada.
- Aristóteles (1998). *Metafísica*. En T. Calvo (ed.), *Traducción, introducción y notas*. Madrid: Gredos.
- Santo Tomás de Aquino (1952). *Summa theologiae*. Cura et studio Petri Caramello con textu ex recensione leonina.
- Boecio (1847). De Persona. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium ad Iohannem diaconum ecclesiae Romae. En J-P. Migne (ed.), *accurante, Patrologiae*

¹⁰ Este trabajo ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación Fondecyt 1160001 (Conicyt, Chile).

- cursus completus*, Series Prima, Tomus LXIV, 1337-1354. Parisii: venit apud editorem in via dicta d'Amboise.
- Butler, J. (1736). The Analogy of Religion. En J. Perry (ed.), *Personal Identity*, pp. 99-105. Berkeley: University of California Press.
- Descartes, R. (1979). Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres. En J-M. Beyssade y M. Beyssade (eds.), *Chronologie, présentation et bibliographie*. Paris: Flammarion.
- Gasser, G., Stefan, M. (eds.) (2012). *Personal Identity. Complex or Simple?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Grice, H.P. (1941). Personal Identity. En J. Perry (ed.), *Personal Identity*, pp. 73-95. Oxford: Oxford University Press.
- Kanzian, C. (2012). Is 'Person' a Sortal Term? En G. Gasser y M. Stefan (eds.), *Personal Identity. Complex or Simple?* pp. 192-205. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, D. (1983). Survival and Identity. En A. Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, pp. 16-40. Berkeley: The University of California Press.
- Locke, J. (1689). An Essay Concerning Human Understanding. En P.H. Nidditch (ed.), *Edited with an Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Lowe, E. (2009). *More Kinds of Being. A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Madell, G. (2015). *The Essence of the Self. In Defense of the Simple View of Personal Identity*. London: Routledge.
- Olson, E. (1997). *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Olson, E. (2003). An Argument for Animalism. En M. Raymond y J. Barresi (eds.), *Personal Identity*, pp. 318-334. Oxford: Blackwell.

- Olson, E. (2007). *What are we? A study in Personal Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D. (1971). Personal Identity. En J. Perry (ed.), *Personal Identity*, pp. 199-223. Berkeley: University of California Press.
- Parfit, D. (1986). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Perry, J. (ed.) (2008). *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press.
- Quinton, A. (1962). The Soul. En J. Perry (ed.), *Personal Identity*, pp. 53-72. Berkeley: University of California Press.
- Reid, T. (1785). Of Memory. En J. Perry (ed.), *Personal Identity*, pp. 113-118. Berkeley: University of California Press.
- Shoemaker, S. (1970). Persons and their Pasts. En S. Shoemaker (ed.), *Identity, Cause, and Mind Philosophical Essays*, pp. 19-48. Oxford: Clarendon Press.
- Snowdon, P. (1990). Persons, Animals, and Ourselves. En C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*, pp. 83-107. Oxford: Clarendon Press.
- Snowdon, P. (2014). *Persons, Animals, Ourselves*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, R. (1984). Personal Identity: The Dualist Theory. En S. Shoemaker y R. Swinburne (eds.), *Personal Identity*, pp. 368-384. Oxford: Blackwell.
- Swinburne, R. (2012). How to Determine Which is the True Theory of Personal Identity. En G. Gasser y M. Stefan (eds.), *Personal Identity. Complex or Simple?* pp. 105-122. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiggins, D. (2001). *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zimmerman, D. (2012). Materialism, Dualism, and 'Simple' Theories of Personal Identity. En G. Gasser y M. Stefan (eds.), *Personal Identity. Complex or Simple?* pp. 206-235. Cambridge: Cambridge University Press.

Sobre el autor

José Tomás Alvarado Marambio es profesor asociado en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. El profesor Alvarado realiza investigación en Metafísica analítica; filosofía del lenguaje y epistemología. Contacto: jalvaram@uc.cl