

## **La dependencia de la política de los derechos de la idea de *ipseidad*. Una aproximación crítica a la noción de *propiedad de sí***

María Cecilia Abdo Ferez.

Docente UBA/IUNA; Investigadora asistente de CONICET; Investigadora de IIGG, UBA.  
ceabdoferrez@yahoo.de

### **Resumen:**

Una reciente discusión sobre el concepto y la deficiente existencia efectiva de los derechos humanos en el mundo contemporáneo permitió vislumbrar una relación fundante entre la política de los derechos –y de su concepto central, el de *sujeto de derecho*- y la noción de *ipseidad* o de conciencia de sí mismo. La imposición de esta noción como la cosmovisión más penetrante de la modernidad –y cuyos efectos son sobre todo visibles en el ámbito de la justicia-, se remonta a la disputa que, en el siglo XVII, existió entre conceptos alternativos de individualidad e identidad. Podríamos citar como ejes de esa disputa la polémica que sostuvieron, entre otros, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, Gottfried Leibniz y John Locke sobre el alcance de los conceptos de individuo, persona, cuerpo y sujeto de derecho, y cuyo saldo dejó el imperio de la idea de “propiedad de sí”. Nuestro interés en la ponencia será rastrear a grandes rasgos esta polémica y afirmar que la visión que se impuso y que podríamos remitir a Locke, determina límites y carencias en la práctica y en el concepto de los derechos, aún en nuestro tiempo.

““La dependencia de la política de los derechos de la idea de *ipseidad*. Una aproximación crítica a la noción de *propiedad de sí*”<sup>1</sup>.

Quisiera formular en esta ponencia -emulando esa propuesta metodológica straussiana del “preguntar simple”-, una pregunta que es ingenua, si se quiere, y a la vez, crucial para la teoría política contemporánea, por su carácter de desafío: ¿por qué la crítica o, según el caso, la deconstrucción persistente de la noción de sujeto en las ciencias sociales deja intocada una concepción estrechamente dependiente de ella, que se formó en forma indisoluble con ella en el tiempo histórico y que le es inherente, como la de los derechos subjetivos? En otras palabras, por qué la así llamada “muerte del sujeto”, que se manifiesta en la primacía intelectual de corrientes como la filosofía analítica, el estructuralismo o el post-estructuralismo, la teoría de los sistemas y las teorías de la comunicación, entre otras teorías existentes en las ciencias sociales actuales, y que evidencian la caída en descrédito de esa concepción soberana de sujeto, no producen a la vez la caída en descrédito de la noción de derechos subjetivos que -como dijimos-, está irremediabilmente ligada con ella? Es más, ¿por qué la crítica a ese concepto de sujeto, entendido -ilusoria o efectivamente- como marco coherente de la experiencia posible del mundo no impide que cualquier lucha política y social se dé hoy en términos de derechos, de derechos que se adjudican a las personas como reconocimiento a su condición de personas y que son, por lo tanto, inalienables? Las críticas que, luego del “fin de los grandes relatos” en la teoría, se hicieron, tanto desde los estudios postcoloniales como desde la teoría feminista, a la presunción de universalidad de un individuo concebido, en abstracto, como poseedor de derechos naturales, en virtud de los cuales podía entrar en contratos de tipo social y político, no sirvió para que las tres instituciones fundamentales de las sociedades occidentales contemporáneas, como son la ciudadanía, el empleo y el matrimonio, dejen de estructurarse en base a esta presunción incuestionada de la existencia de los derechos subjetivos, como bien afirma Carole Pateman<sup>2</sup>. Lo que es aún más inquietante, es probable que, lo que deseemos como investigadores/as en ciencias sociales en un país como la Argentina, sea evitar que cualquier “muerte del sujeto” se

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión modificada de la ponencia presentada en el IX Congreso de Ciencia Política de la SAAP, desarrollado en Santa Fé, en agosto de 2009.

<sup>2</sup> Pateman, Carole, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 180.

inmiscuya, de cualquier manera, en el camino a la consecución de mayores y mejores derechos.

Dado que es probable que la noción de sujeto, como soberano de sí, como marco coherente para la experiencia del mundo, esté efectivamente en crisis, la pregunta que queremos dejar latente, que queremos que rijan nuestro acercamiento actual a un problema teórico-político que recorre toda la modernidad, es ***cómo se modificará la noción de derechos asociada a la noción de sujeto***. Nuestra apuesta será releer cómo se impuso esta noción de sujeto soberano de sí en su momento de mayor definición histórica, en el siglo XVII, en donde ella coexistía con otras formas de concebir la individualidad, como las de agente o individuo, entre otras, y que podemos presumir que impliquen otras concepciones posibles de juridicidad – concepciones quizá más paradójicas y más atentas a la vulnerabilidad-. ***Nuestra hipótesis es que, para que la noción de derechos subjetivos se imponga, la disputa por el concepto de identidad tuvo que resolverse, en la temprana modernidad<sup>3</sup>, en un sentido no-materialista:*** es decir, tuvo que pasarse de una pregunta por la identidad de los cuerpos, a una pregunta por la identidad de la conciencia. Para que la identidad materialista fuera dejada inconsiderada entre los modernos del XVII, una introducción teórica es clave: la irrupción de la idea de propiedad de sí o *ipseidad* –cuya formulación es concomitante, y no por casualidad, a la imposición histórica de las nociones de *soberanía* y de *propiedad* de los bienes-. Es posible afirmar que la soberanía y la obligación política modernas precisaban de un cuerpo humano entendido como una entidad unificada y organizada, con fronteras definidas entre uno y otro de sus “detentadores”, y cuya jerarquización suponía que hay partes que obedecen y otras que mandan –es decir, un cuerpo no materialista-. Ese cuerpo organizado, obediente a una *conciencia* que unifica y a la vez otorga identidad a quién lo detenta, fue la imagen indicada para servir de metáfora al cuerpo político.

---

<sup>3</sup> La ***temprana modernidad*** puede caracterizarse como la época que se inicia con las reformas protestantes y que se extiende aproximadamente hasta la Revolución Francesa (1500-1789). Se caracteriza por ser una *época de tránsito* en la que se perfilan los procesos de transformación fundamentales que signarán después a la modernidad: el crecimiento demográfico, la producción mercantil, la estatalización y la formación del sistema-mundo capitalista, la ruptura de la unidad cristiana, la globalización, la asunción del paradigma científico y la proliferación de conflictos políticos y sociales. El interés por su estudio como una época *singularizada*, que conserva sus raíces en el Medioevo a la vez que pugna por instaurar un patrón normativo que rompa con la tradición, se fundamenta en que la temprana modernidad constituiría, ya sea un “modelo”, un germen del nuevo tiempo, en estricta continuidad con él (Schulze, 1993: 9), o, por el contrario, en que acercarnos a la época nos confronta con lo “estrictamente otro”, con formas de existencia y de percepción que nos son hoy ajenas y hasta exóticas (Ute, 2001). Ver al respecto: Koselleck, Reinhart, 'Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, en *Industrielle Welt XX: Studien zum Beginn der modernen Welt*, ed. R. Koselleck, Stuttgart, 1977; Schulze, Winfried, “Von den großen Anfängen des neuen Welttheaters”. Entwicklung, neuere Ansätze und Aufgaben der Frühneuzeitforschung, en *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 44, 1993, pp. 3-18 y Ute, Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt/M. 2001 – entre otros-.

En otras palabras, quisiera sostener aquí que la afirmación hegemónica de un concepto de sujeto que, en una versión épica, se concibe como un pilar, libre de contradicciones, que ordena nuestra experiencia del propio cuerpo y del mundo, o que, en una versión pasiva, lo reduce a una relación de doble sujeción, deudora de la palabra “sujeto”, que puede entenderse como “estar sometido a alguien mediante control y dependencia y estar preso de la propia identidad mediante conciencia y autoconocimiento”<sup>4</sup>, para utilizar las palabras de Foucault, supone un reduccionismo respecto de las múltiples vetas que mostró la categoría de sujeto desde su asunción, probablemente en la temprana modernidad. Es un reduccionismo no sólo porque la categoría de sujeto no fue nunca indisputada, sino que coexistió con otras alternativas y se delineó en relación con ellas, sino porque ella misma no fue ni unívoca ni eficaz en su ilusión de crear-orden. El sujeto fue siempre, como bien afirman Adorno y Horkheimer en las conversaciones preliminares a la escritura de la *Dialéctica de la Ilustración*, un esquema altamente problemático e inadecuado de organización de nuestra experiencia en el mundo, un esquema marcado, incluso –e irremediablemente- por una pasión que hacen de él y la vulnerabilidad conceptos indistinguibles. Esa vulnerabilidad constitutiva del sujeto puede observarse, por ejemplo -siguiendo el análisis de Peter Bürger-, en la experiencia del *miedo* del pensante a su propia disolución y a la pérdida de individualidad, un miedo que puede ser entendido como la *angustia* que dará lugar al énfasis burgués en la actividad incesante y negadora del propio vacío existencial, que ya preveía Blaise Pascal en tiempos cartesianos; o como la batalla nietzscheana por otorgar nuevas máscaras teatrales al *dolor* de saberse individuado; o, por fin, en el *temor* vulgar y compartido por los muchos a la muerte<sup>5</sup>. Es decir, concebir que también se piensa al sujeto marcado por el miedo, la angustia y la inadecuación, en los mismos tiempos en que se lo hizo un fundamento *a priori* de toda certeza, pone un obstáculo a cualquier posibilidad de unificar todas las vertientes de esta categoría central de la modernidad en aquella tesis que la decretaba como la medida de las representaciones del mundo, pero también se interpone al consenso actual, que la descarta sin más como el puro síntoma de una doble dependencia: la del estar sujeto a la dependencia de otros y de la propia identidad.

Pero además, sostendremos aquí que esta unívoca noción de sujeto que sí se impuso en la modernidad madura supuso un gradual oscurecimiento, no sólo de las otras vertientes internas a su propio concepto, que aquí relacionamos con su constitutiva vulnerabilidad, sino que

---

<sup>4</sup> Foucault, M., *Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts*, citado desde Bürger, Peter y Christa, *La desaparición del Sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Madrid, Akal, 2001, p. 16.

<sup>5</sup> Ver Bürger, *op. cit.*, cap. 1.

invisibilizó nociones alternativas que coexistían en la constelación de ideas políticas de la modernidad temprana, como la de individuo compuesto, individuo físico, persona artificial y mónada. Estas otras nociones de individualidad se disputaban cómo entender qué es lo mismo y qué es lo otro, o lo que es igual, se disputaban nociones de identidad desde una particular concepción del cuerpo, que lo experimentaba y afirmaba como aquello que establece relaciones de flujo entre unos y otros, dinámicas y múltiples. La disputa por forjar una identidad del sujeto adecuada a una sociedad que se fue haciendo paulatinamente regida por contratos en la temprana modernidad, es decir, el esfuerzo por construir una idea de Sujeto como la que se impuso hegemónicamente, un sujeto que pudiera responder por aquello que hizo ayer y que deberá cumplir mañana en virtud de que es *él mismo* el que establece pactos y que no puede aducir ser un otro, en función de los fluidos cambiantes de su cuerpo, ni muchos, indistinguibles de él, por su enraizamiento en un cuerpo social, es de crucial importancia para entender por qué la crítica actual al sujeto dominante de la modernidad es también un impulso a repensar nociones como la de derecho y poder político y social.

Mi interés aquí será entonces rastrear cómo se fue forjando una relación entre cuerpo e identidad adecuada a la necesidad de una sociedad contractual, como las que son aún hoy las nuestras, a través de la discusión que podemos imaginar entablada entre Thomas Hobbes y John Locke, en la temprana modernidad del siglo XVII y que podemos resumir en el desplazamiento de una noción de individuo físico, con fuerte tenor materialista, a la de ipseidad de la conciencia.

### **1. La reivindicación del individuo físico y los obstáculos para las promesas: el materialista Thomas Hobbes.**

La discusión en torno a la individuación, es decir, la interrogación sobre aquello que individualiza -si la forma, la materia o los accidentes-, y la pregunta por la identidad, es muy cara a la escolástica. No obstante, la recuperación de esta cuestión en la temprana modernidad occidental no implicó una mera continuidad de los aportes medievales, -cuya relevancia pone en primer lugar a la filosofía de Agustín de Hipona y su construcción de un sujeto de la interioridad<sup>6</sup>-, sino que retomó también a los pensadores antiguos: a los atomistas, como

---

<sup>6</sup> Ver el análisis de Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.

Epicuro, Lucrecio y Demócrito, y a los estoicos, como Séneca. Quizá por la influencia mecanicista de la época o por la cosmovisión que entronizaba a las ciencias naturales en formación y que llevaba a pensar el mundo en términos físicos y geométricos, los modernos tempranos se vieron tentados a recrear ciertas hipótesis de los antiguos. Incluso podríamos decir, arriesgando polaridades, que fueron aquellos materialistas modernos los más influenciados por los antiguos y sus concepciones, concepciones que privilegiaban la causalidad al libre arbitrio. Estos materialistas de nuevo cuño entendieron al individuo sobre todo, a partir de la física.

El más sistemático de ellos podríamos decir que es Thomas Hobbes, que parte siempre en su análisis de los cuerpos y que hace de la identidad de los cuerpos un problema de nombres y no de conciencia -aún cuando sea precisamente una identidad provista por la conciencia, una identidad del sí mismo, lo que quizá necesitara, como bien afirmará Zarka, su teoría de las promesas<sup>7</sup>-. Para Zarka, a quien seguimos en este punto, “la concepción hobbesiana de sujeto, lejos de permitir el desarrollo de la idea de un sujeto de derecho, implica al contrario el repliegue de la individualidad humana sobre una fisiología del movimiento (vital y animal). Mientras que la teoría del derecho y de las convenciones presupone la identidad de un ser o de una persona que promete o da su palabra, la doctrina del sujeto como cuerpo impide su formulación. La única realidad del hombre reside, en Hobbes, en el individuo físico, que es completamente insuficiente para definir al ser de derecho. Para pensar al hombre como ser titular de derechos, hay que ir más allá del concepto de individuo físico y considerar a la persona moral”<sup>8</sup>. Es decir, hay que distinguir entre el derecho como poder hacer algo – cualidad física- del derecho como cualidad moral, es decir, hay que separar la facultad o poder de hacer, de la obligación correlativa.

Hobbes será muy atacado en su tiempo, especialmente por pensadores neoplatónicos de Cambridge, como Henry More y Ralph Cudworth, porque se consideraba a su filosofía “el renacimiento de la antigua doctrina atomista de Demócrito” y se la tomaba –a desmedro de nuestras interpretaciones- por una filosofía *sistemática*<sup>9</sup>. El pensamiento de Hobbes constituía un sistema a atacar, porque en él se combinaban los siguientes factores: el materialismo ontológico y el necesitarismo físico (es decir, que si sólo existen cuerpos, era lógico ampliar el reino de la necesidad causal a todo lo que existe, especialmente a la voluntad humana), el

---

<sup>7</sup> Zarka, Yves Charles, *La otra vía de la subjetividad. Seis estudios sobre el sujeto y el derecho natural en el siglo XVII*, Madrid, Dykinson, 2006, p. 13 y otras.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 42 y sig.

relativismo gnoseológico (es decir, la presuposición que todo conocimiento procede de los sentidos y que por lo tanto, no existe el bien ni el mal, lo justo ni lo injusto por naturaleza)<sup>10</sup>, y el utilitarismo psicológico (o en otras palabras, la hipótesis de que el hombre es un ser movido por el único afán de su interés individual). O sea, Hobbes era aquel autor consecuente en el que se podían redescubrir las peligrosas consecuencias que ya estaban presentes en el atomismo antiguo, pero munidas ahora del peso de la revolución científica del nuevo tiempo (de hecho, es More quien usa por primera vez el adjetivo de “materialista” en sus *Diálogos divinos*, para calificar al pensamiento del autor de *Leviatán*). Este materialismo sistemático sería la subversión de toda moral, porque destruiría, según Cudworth -uno de sus críticos contemporáneos-, la tríada de acción, sujeto y norma<sup>11</sup>.

Hobbes será tan consecuente con su materialismo que en los varios niveles de reflexión sobre la identidad que propone no problematiza nunca una noción como la de *ipseidad*, la de identidad consigo mismo o identidad de sí, una noción que, sin embargo, como dijimos siguiendo a Zarka, sería necesaria para su teoría del poder, particularmente para su problematización de las promesas y los pactos. Si la identidad debe entenderse sobre la base de la existencia en el mundo de cuerpos sujetos al movimiento y al reposo, y no de conciencias reflexionantes, ¿cómo afirmar que ese cuerpo, que hoy es joven y mañana viejo, es el mismo? ¿Cómo afirmar que ese cuerpo es, pese a todas las transformaciones, reemplazos o descomposiciones de sus partes, el mismo y no otro? ¿Qué es lo mismo y qué lo otro y cuáles son sus límites? ¿Cómo decir que se es el mismo cuando se es *conatus* o tendencia a perseguir bienes aparentes, que son siempre mutables, y que, a la postre, podrían asimilarse a medios para una posterior consecución de otro fin futuro, tan transitorio como los fines de cualquier filosofía que descarte un *summum bonum*?<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Como bien sugiere Charles Taylor en el libro antes citado, las nociones de bien y de individuo están estrechamente relacionadas.

<sup>11</sup> Es interesante destacar el adjetivo de “sistemático” en el período: así como a Hobbes se lo llama un materialista sistemático, a Spinoza Bayle le adjudicará un ateísmo de sistema. Ralph Cudworth se opondrá a Hobbes sobre todo en *The True Intellectual System of the Universe*, de 1678, en *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* y en *A Treatise of Freewill*.

<sup>12</sup> El *conatus*, el deseo de perseguir siempre nuevos fines aparentes, es acompañado por la modificación correspondiente en la conciencia en Hobbes, de modo que el mismo hombre, en tiempos diferentes, difiere de sí mismo, como se afirma en el cap. XV de *Leviatán*.

Ernst Cassirer, en su clásica obra *El mito del Estado*, resume el rechazo de Hobbes a la noción de ipseidad, es decir, a la noción de una identidad de sí mismo construida en base a la afirmación de una conciencia reflexionante (y los obstáculos para la construcción de un sujeto moral), del siguiente modo: “Existe, por lo menos, un derecho que no puede cederse o abandonarse: el derecho a la personalidad. Argumentando sobre este principio, los escritores políticos más influyentes del siglo XVII rechazaron las conclusiones que Hobbes proponía. [...] Si un hombre pudiera renunciar a su personalidad, dejaría de ser un ente moral. Se convertiría en una cosa inanimada; ¿cómo podría entonces contraer obligaciones?”. Cassirer, E., *El mito del Estado*, México, FCE, 1993, p. 207.

La discusión sobre la identidad del sí mismo es muy problemática para cualquier pensador con filiación materialista. Spinoza, por ejemplo –y aunque no se lo pudiera definir sin objeciones como materialista- retomaba la pregunta de Séneca sobre el sí mismo, pero respondía, en esta ocasión, lo contrario que su mentor en temas morales. Si para el antiguo se podía decir que se era el mismo -joven, adulto o viejo-, por la permanencia del acuerdo, de la conciliación espontánea que todo ser viviente demostraba consigo mismo y que se evidenciaba en el natural *savoir faire* en la utilización de sus partes corporales; para Spinoza ciertas circunstancias de la vida podían hacer cambiar tanto a alguien que ya no pudiera decirse que se era el mismo, o que no se había muerto en ese cuerpo y recompuesto en otro; a lo que se sumaba la necesidad imperiosa de romper con el estado de la infancia, concebido como ignorancia y pasividad, es decir, como un estado-metáfora de un cuerpo pobre acompañado de un pobre entendimiento de sí y de los otros ( y que podía ser la edad del hombre, más allá de la cronología biológica).

En el caso de Hobbes, la defensa materialista es aún más consecuente. Pero debemos recordar que es él y no un defecionador del contractualismo como Spinoza, quien precisa encontrar en el “laberinto de la materia”, en la continua fluidez de los cuerpos sujetos al movimiento y el reposo, concepciones alternativas de identidad que permitan distinguir quién pacta y quién no, quién sostiene las promesas y quién las desconoce, quién debe ser castigado o recompensado por su ruptura<sup>13</sup>. El tratamiento de Hobbes del problema de la identidad será entonces, central y se desarrolla, siguiendo a Zarka, en al menos tres lugares: en las Terceras Objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, donde Hobbes, al contrario que el pensador del *cogito*, defiende la naturaleza material de la sustancia pensante, es decir, que el *subjectum* se refiere siempre a una materia o cuerpo que tiene la propiedad de pensar y que, como tal, no tiene ningún privilegio respecto a los demás cuerpos o materias (una materia pensante que no tiene privilegios, por ejemplo, frente a la cera, que permanece cosa, aún cuando esté sujeta a los cambios de sus propiedades); en el capítulo XI del *Tratado sobre el cuerpo*, de 1655, que desarrollaremos con más detenimiento aquí, y en el célebre capítulo XVI de *Leviatán*, de 1651, sobre la persona artificial.

## **2. El capítulo XI del *De Corpore*: “De la identidad y lo diverso”.**

---

<sup>13</sup> El concepto de “laberinto de la materia” corresponde a G. Leibniz.



Si creyéramos en el orden que el mismo pensador de Malmesbury había propuesto para sus obras -antes que la coyuntura política lo obligara a desecharlo-, debemos interponer el análisis del *De Corpore* al de *Leviatán*. El *De Corpore*, es, como su nombre lo indica, un tratado materialista, que estaría a la base del *De Homine* y del *De Cive*. En el capítulo XI, Hobbes se propone pasar de la consideración del cuerpo en general y de los accidentes comunes, a los accidentes que distinguen a un cuerpo de otro y que constituyen la identidad de cada cual. Es un capítulo sobre la identidad y la diferencia entre los cuerpos, que no precisa del tratamiento de la identidad del sí mismo.

Para preguntarse por la identidad entonces, Hobbes introduce el concepto de *relación*: no hay posibilidad de establecer la identidad o la diferencia, sin comparar a una cosa con otra o con ella misma, en diferentes momentos y lugares<sup>14</sup>. La identidad y la diferencia, por lo tanto, precisan de mediaciones y no de ese estoico acuerdo inmediato del sí consigo. La forma primitiva de la identidad es, entonces, la identidad numérica. Así, para Hobbes, dos cuerpos no son el mismo porque si son dos -o sea, numéricamente distinguibles-, están en diferentes lugares en el mismo momento, mientras que lo mismo está en el mismo lugar en el mismo momento. Por tanto, “todos los cuerpos difieren entre sí por el número”, concluye, en una primera aproximación<sup>15</sup>. También difieren cuando se los analiza de acuerdo a la relación de semejanza o desemejanza, de igualdad o desigualdad y hasta aquí, no hay controversias. Los problemas empiezan cuando, según Hobbes, “los filósofos” se preguntan por la identidad de un cuerpo, antes y después, de modo de poder decir que el joven es el mismo que luego será anciano o que la ciudad es la misma u otra, en distintos siglos. Es decir, las controversias empiezan entre los filósofos, cuando se arriba al así llamado *principio de individuación*, indisociable del problema de la identidad, de la permanencia y del cambio.

Analiza Hobbes entonces tres maneras tradicionales de concebir la individualidad: la materia, la forma y los accidentes y descarta a las tres formas, si es que deben pensarse como excluyentes. Recordemos aquí las objeciones hobbesianas a los presupuestos de los filósofos escolásticos:

“Unos ponen la individualidad en la unidad de la materia, otros en la unidad de la forma, y hay quien la hace consistir en la unidad del conjunto de todos los

---

<sup>14</sup> También Locke parte de la relación, para pensar la identidad. Ver *infra*.

<sup>15</sup> Hobbes, T., *Tratado sobre el cuerpo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 120.

*accidentes a la vez. A favor de la materia está el hecho de que una masa de cera, ya sea esférica, ya cúbica, es la misma cera porque se trata de la misma materia. En favor de la forma está el hecho de que el hombre, desde la infancia hasta la vejez, aunque no conserve la misma materia es sin embargo el mismo hombre en número, y por lo tanto esa identidad que no puede atribuirse a la materia parece que puede atribuirse a la forma. A favor del conjunto de los accidentes no se puede aducir ningún hecho, pero el que señaló esta causa de la individualidad pensó que como al producirse un accidente nuevo se suele imponer otro nombre a la cosa, esa cosa era en consecuencia otra distinta. Según la primera teoría no sería el mismo el hombre que peca y al que se castiga, a causa del continuo flujo del cuerpo humano, ni sería la misma ciudad la que legisla y la que al cabo de un siglo abroga las leyes, lo cual supone confundir todos los derechos humanos. Según la segunda teoría, dos cuerpos, aún existiendo simultáneamente, serían uno y el mismo en número, ya que, por ejemplo, la nave de Teseo (acerca de la cual disputaron en otro tiempo los sofistas de Atenas sobre la diferencia que se producía al ir quitando poco a poco las tablas viejas e ir poniendo en su lugar otras nuevas), después de cambiar todas las tablas sería la misma en número que había sido al comienzo. Pero si alguien, al ir quitando las tablas viejas las conservase, y luego de estas tablas conservadas y armadas después en el mismo orden fabricase de nuevo una nave, no hay duda de que ésta sería la misma en número que la nave que había al principio, y tendríamos dos naves iguales en número, lo cual es bastante absurdo. Según la tercera teoría, nada en absoluto sería lo mismo que había sido, ya que ni siquiera el hombre que está de pie sería el mismo que está sentado, ni la misma agua que está en el vaso sería la que después se derrama. Por tanto el principio de individuación no se debe poner ni siempre en la sola materia ni siempre en la sola forma”<sup>16</sup>.*

Lo que hay que articular con la *materia* o con la *forma* para poder decir que se es el mismo – por ejemplo, que es el mismo Sócrates, aunque su cuerpo de viejo no sea el que era cuando joven; o que el que ayer pecó es el mismo que hoy debe ser castigado, pese a que el crimen alteró todas las partes de su composición corporal, o que la ciudad que derogó todas sus leyes

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 122 y sig.

es la misma que era antes de esa radical alteración institucional -, es, para el nominalista Hobbes, el *nombre*<sup>17</sup>. Pero es preciso que subrayemos que no es sólo el nombre el que define qué es lo mismo y qué otro, como no es sólo “siempre” la materia ni sólo “siempre” la forma, sino el nombre articulado con la materia o con la forma, principios tradicionales de individuación<sup>18</sup>.

*“Por tanto, siempre que el nombre bajo el cual se pregunta si algo es lo mismo que era, se impone en virtud de la sola materia, si la materia es la misma el individuo es el mismo; como el agua que estaba en el mar es la misma que después está en la nube, y un cuerpo es siempre el mismo ya esté compacto, disgregado, congelado o licuado. Y si el nombre se impone a causa de una cierta forma que sea el principio del movimiento, siempre que permanezca ese principio el individuo será el mismo; como será el mismo hombre aquel cuyas acciones y pensamientos se derivan de uno y el mismo principio (es decir, el que estuvo presente en la generación), y que será el mismo río el que fluye de una y la misma fuente, ya fluya de ella la misma agua u otra o algo distinto de agua, y será la misma ciudad aquella cuyos hechos se derivan continuamente de la misma institución, vivan en ella los mismos hombres u otros”*<sup>19</sup>.

Huelga recordar que esta disquisición sobre si una ciudad es la misma u otra, luego de haber derogado sus leyes o cambiado aquella “continuidad” institucional que le otorgaba identidad permanente se realiza en una Inglaterra como la de Hobbes, que atraviesa, en el año 1655 de la publicación del *De Corpore*, por un interregno republicano revolucionario, luego de la ejecución pública y legal del rey Carlos I, llevada a cabo “en nombre del pueblo”. ¿Es o no la misma esa Inglaterra revolucionaria, a pesar de conservar su nombre? ¿Será o no la misma, luego del retorno monárquico de 1660? ¿Es el mismo ese pueblo, que antes convalida una ejecución y compone milicias populares, que el que luego obedece? Creo que Hobbes

---

<sup>17</sup> Las relaciones entre Hobbes y Leibniz son aquí evidentes.

<sup>18</sup> Es interesante la comparación con Maquiavelo y Spinoza sobre la individualidad de los cuerpos políticos: mientras que en Maquiavelo se puede pensar a las repúblicas como cuerpos mixtos, regidos por principios que exigen una intervención ocasional en la coyuntura –el así llamado “retorno a los principios”-; en Spinoza muchas veces el cuerpo político cambia radicalmente sus instituciones, pero no erradica las causas que las generaban, y por tanto, sigue encadenado a su pasado y sigue siendo el mismo –como Holanda, tras la caída de la monarquía-.

<sup>19</sup> Hobbes, T., *ibid*, p. 123.

prefiere aquí, fiel a su tradición materialista, problematizar la identidad desde un “equilibrio inestable” entre dos factores: por un lado, el nombre, que en el *De Corpore* no es pura arbitrariedad, sino que está asentado en una teoría de las “marcas”, y por el otro, la materia o la forma que determinan esa denominación<sup>20</sup>. Es inestable, porque Hobbes deja percibir en su tratamiento del problema la influencia del tiempo en esta adecuación –en adverbios como “siempre” o juicios temporales como “cien años”- y porque evita entrar en consideraciones sobre lo que Maquiavelo llamaba “cuerpos mixtos”, como las repúblicas, a las que aconsejaba destruir si se las quería dominar, dada la incapacidad de que este cuerpo complejo, con temporalidad múltiple, olvide su experiencia de la libertad, frente a un cambio autoritario de régimen<sup>21</sup>. Hobbes elude el problema, escogiendo ejemplos como el agua y el río, que lejos de ser neutrales, son metáforas muy presentes en el período, incluso para dar cuenta de los cambios que, hoy imperceptibles, pasarán en una ocasión el umbral que los volverá visibles y necesarios, como señalaba Leibniz<sup>22</sup>. Pero ese equilibrio inestable para entender la permanencia o el cambio de identidad en Hobbes indica a la vez la necesaria presencia de otro, de un público, que verifique, en cada caso en la historia, la permanencia o no de esa adecuación por la que se otorgaba identidad a una cosa, en virtud de la relación entre nombre y materia o forma. En el párrafo citado, Hobbes da cuenta de esta necesidad del otro que evalúe la permanencia o el cambio de la cosa en el uso del verbo “se impone”: es preciso que quien nombra juzgue -cuando nombra- sobre la adecuación de sus palabras al principio -materia o forma-, por la cual se llamaba de ese modo a lo que está en cuestión. No hay metafísica en esta transformación hobbesiana de la pregunta por la identidad, sino la necesaria presencia de un público que juzga, en cada caso, los cambios que arrastra el lenguaje de las cosas. Esa necesidad del público –la tensión constitutiva de individuo y soberanía en un pensamiento como el de Hobbes- no había sido eliminada, sino que se repite en la definición de persona artificial, estrictamente no esencialista, en el fundamental capítulo XVI de *Leviatán*, donde se dice que:

“Es una persona aquella cuyas palabras y acciones son consideradas ya sea como pertenecientes a él, o bien como representando a las palabras o acciones de otro, o de alguna otra realidad a la cual se lo atribuyan por una atribución verdadera o ficticia”.

---

<sup>20</sup> Para una interesante discusión sobre las *marcas* en Hobbes, ver: Lebrun, G., “Hobbes e a instituição da verdade”, en *A filosofia e sua história*, Cosac Naifi Edições, Brasil, 2006 y Balibar, E., “La institución de la verdad en Hobbes y Spinoza”, en *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1995.

<sup>21</sup> Maquiavelo, N., *El Príncipe*, cap. V.

<sup>22</sup> Leibniz hablará de las percepciones insensibles en *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992, p. 190.

“A person, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction”<sup>23</sup>.

### **3. John Locke: Identidad como ipseidad y propiedad de sí.**

La irrenunciable centralidad otorgada al cuerpo en la filosofía de Hobbes lo obliga a introducir artificios para dar lugar a la identidad de los muchos, como uno. La persona artificial, entonces, es definida como un actor que representa, que actúa en lugar de aquel, que es representado. Es clave aquí el sentido que el verbo “to personate” tiene en el inglés original: es representante, persona artificial o actor, aquel que actúa en lugar de alguien, que en virtud de esa autoridad que confirió a otro para actuar en su lugar, se consolida como unidad. Es la unidad del representante la que otorga identidad y unidad al representado y no al revés, como sabemos, inaugurando una dependencia en la que el actor tiene primacía sobre el que delega autoridad. Las objeciones a Hobbes fueron inmediatas, en un tiempo en que se consolida paulatinamente la concepción de un sujeto que tiene derechos, por el sólo hecho de ser hombre y que por lo tanto, no precisa de una mediación de autoridad, para que se los reconozca como inalienables, como su “propiedad”. Si en Hobbes, la identidad de los cuerpos se establecía por su relación con otros cuerpos, en otros momentos y lugares, o por relación de adecuación en el tiempo entre su nombre y aquello -materia o forma-, por lo que ese nombre le era otorgado, un nombre que además, suponía un público capaz de juicio; en Locke, la identidad no será ya establecida en base a la centralidad del cuerpo y de los otros, sino por la relación de ipseidad que la conciencia del ser reflexionante establece *consigo misma*. Esa relación de una conciencia que reflexiona *continuamente* sobre sí y que, por esa continuidad de la reflexión, por esa ininterrumpida aprehensión interna, el hombre se sabe, se percibe como sí mismo, es definida por Locke, en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de 1690, como una “propiedad” de sí, una propiedad de la persona que es *su* derecho. “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa

---

<sup>23</sup> Creo importante señalar aquí que la versión inglesa es clara respecto a que persona puede ser también una cosa, “thing”, que en la versión española se diluye en la palabra realidad.

propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo”<sup>24</sup>, afirma Locke en el capítulo 5 del *Segundo Tratado*.

Pero para llegar a esta idea de la persona que es propietaria de sí mismo, Locke relegó en la teoría la centralidad del cuerpo y sus intercambios y mutaciones de partes con otros cuerpos, por definir la identidad del sí mismo en virtud de la continuidad de su conciencia. En el capítulo XXVII de la segunda edición del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, de 1694, Locke vuelve al problema de la identidad, bajo un nombre muy cercano al capítulo del *De Corpore*: “De la identidad y de la diversidad”. Allí, distingue tres tipos de identidades, a saber:

-la identidad del hombre, que no se distingue de la identidad del animal y que consiste en la permanencia de una misma organización vital, de un mismo cuerpo organizado, que se mantiene a través –o a pesar de, podríamos decir- del flujo continuo de la materia, de las partículas que lo componen;

-la identidad de la sustancia o del alma, que, dado el principio de trasmigración de las almas puede compatibilizar lo mismo –la misma alma- en diferentes cuerpos de hombres, en diferentes épocas y lugares;

-y la identidad personal, que precisa del concepto de persona. La palabra *persona* significará para Locke “un ser pensante e inteligente, capaz de razón y de reflexión, y que se puede considerar a sí mismo como el mismo, como una misma cosa que piensa en diferentes tiempos y en diferentes lugares; lo que hace únicamente mediante esa conciencia que es inseparable del pensamiento y que es, en mi opinión, esencial para este. Es imposible para ningún ser el percibir sin percibir que percibe”<sup>25</sup>.

Lo que crea la identidad del sí mismo entonces es la reflexividad de la conciencia que acompaña a todos los pensamientos y sentimientos, y en virtud de la cual no podemos percibir, sin darnos cuenta de que estamos percibiendo. Es, además, un tipo de identidad que no se limita al presente, sino que se extiende a nuestras acciones y pensamientos concientes pasados, es decir, que se extiende tanto como se extiende, *ininterrumpidamente*, la esfera de la conciencia. Si esa reflexión del sí mismo, si esa aprehensión interna de sí, se interrumpiera por estados como el olvido, el sueño profundo, la enfermedad o la muerte, no se me podrían

---

<sup>24</sup> Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza, 1990, p. 56.

<sup>25</sup> Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, p. 125.

imputar actos y pensamientos como si fueran los míos, porque esa persona, en virtud de la ruptura de su conciencia, ya no es la misma<sup>26</sup>.

La noción de *ipseidad* de Locke, de identidad del sí mismo, que se construye en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* como respuesta al materialismo de la época, está a la base de la idea de propiedad de sí, presente en el *Segundo Tratado*. Es más, no será la permanencia de la vida de un cuerpo organizado lo que habilitará la propiedad de sí, sino que será la propiedad como categoría, la que englobe a la vida, la libertad y las posesiones<sup>27</sup>. La *ipseidad* habilita entonces, como afirmará Zarka, una doble noción de lo propio, establecida a través de la conciencia y su continuidad:

- 1) lo propio del cuerpo, un cuerpo que se puede pensar como *nuestro* y que se interioriza por medio del sentimiento y la percepción del sí mismo: sentimos nuestro cuerpo, vivimos lo que le ocurre a través del sentimiento y concebimos a sus partes como funcionales a un todo que las vivifica. Si se nos quitara una parte, por ejemplo, un brazo, éste escaparía al ámbito de la afectividad y nos resultaría tan ajeno como cualquier otra parte de materia, alejada a nosotros.
- 2) lo propio de las acciones, que otorga un fundamento a la moral. La identidad personal permite que ciertas acciones se remitan al sí mismo y por lo tanto, que él pueda tener responsabilidad por sus actos. La palabra *persona*, entonces, en el XXVII, empieza a convivir en dos sentidos: como el “nombre de ese sí mismo” de la reflexión y como persona jurídica, a la que “se le imputan ciertas acciones, el mérito y el demérito” y que hace a seres racionales pasibles de derecho, de felicidad y de miseria.

#### **4. Conclusiones: La mutabilidad de los lenguajes políticos.**

Hemos visto que la noción de identidad personal que Locke contrapone a la identidad sin ipseidad del materialista Hobbes supone, por un lado, un “señorío absoluto” de sí y de sus

---

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 126 y sig. Leibniz contestará a esta *ipseidad* de Locke, incluyendo la perspectiva de los otros en la propia: “la conciencia no es el único medio de constituir la identidad personal, y puede ser suplida por la relación con otros o incluso por otro tipo de índices”. Ver Leibniz, *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, op. cit., II; 27, 271.

<sup>27</sup> Locke, J., *Segundo Tratado*, op. cit., p. 134.

posiciones, una propiedad e “imperio” de sí<sup>28</sup>, y por el otro, un desplazamiento de la centralidad del cuerpo a la centralidad de la conciencia y una nueva concepción de ese cuerpo, que pasa de estar en relación con otros que lo constituyen, a ser un cuerpo interiorizado, concebido como propio a través de acompañar con la reflexión y la aprehensión interna *sus* cambios. La noción lockeana de identidad de sí mismo no sólo fue fundante para el siglo XVII, sino que influyó las concepciones necesarias para constituir una sociedad contractual, como la actualmente vigente, y también las críticas marxistas a esas concepciones<sup>29</sup>. La reactualización de filosofías del cuerpo permite indagar críticamente en esa influencia e imaginar nuevos desarrollos posibles.

Es evidente al respecto, que esa noción de la propiedad de sí de la persona reflexionante lockeana no sólo oscurece su constitutiva dependencia de los/as que no cuentan como personas en diferentes tiempos y lugares –como las mujeres, los esclavos, los débiles mentales, los no propietarios y los colonizados de la época-, sino que, en su abstracción del carácter históricamente mutable, y política y socialmente constituido de los cuerpos, elude aquello que enfrenta a cada quién con su intrínseca dependencia y vulnerabilidad frente a los otros/as<sup>30</sup>. Hacer del cuerpo una entidad unitaria, la frontera del imperio del sí mismo, fue un paso importante para la construcción de la noción de derechos inalienables, pero a la vez contribuyó a que esa noción, abstraída del campo de poder donde se efectúa, se convierta en algunos tiempos y lugares, en una mera declaración voluntarista de principios<sup>31</sup>.

La pregunta histórica no es sólo quién cuenta como persona en cada caso, sino qué condiciones constitutivas del campo de poder permiten que esa persona sea visible y relevante, y cómo su sí precisa, en su constitutiva vulnerabilidad, primariamente evidenciable

---

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 133 y otras.

<sup>29</sup> Ver Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 y Pateman, C., “Self-ownership and property in the person: democratization and a tale of two concepts”, *Journal of Political Philosophy*: 10, 2002, pp. 20-53.

<sup>30</sup> Ver Butler, J., “Violencia, duelo, política”, en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 45- 78.

<sup>31</sup> Para un rastreo de la discusión sobre los derechos, ver entre otros/as: Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006; Butler, J. y Spivak, G., *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009; Hirschmann, N., *Rethinking Obligation: A Feminist Method for Political Theory*, Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1992; Benhaib, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2004; Gatens, M., “Politicizing the Body: Property, Contract and Rights”, en John S. Dryzek, Bonnie Honig, Anne Phillips, *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2008, cap. 37, pp. 677-693; Nussbaum, Martha C., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; Young, I. M., *Justice and Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990; Nedelsky, J., “Reconceiving rights as relationship”, en *Revue d’etudes constitutionnelles*: 1, pp. 1-26, 1993 y Kymlicka, W., *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002 -entre otros/as-.



en el cuerpo, de un entorno favorable de relaciones que le permitan desarrollarse<sup>32</sup>. El *sí* de los hombres y mujeres, más que un *imperio*, se asemeja mejor a la metáfora de la vid con que la Martha Nussbaum propone volver a pensar aquello que llamamos individuo, su “sí relacional” y una adecuada y efectiva concepción de derechos: se asemeja a una planta que precisa, en su intrínseca fragilidad, de buen clima, riego constante y una tierra rica en nutrientes, para permanecer entre otros<sup>33</sup>. Imaginar nuevos lenguajes y escenarios políticos para una individualidad ya no propietaria de sí, sino reconocidamente vulnerable y relacional, con “derechos a tener derechos”, como bien expresaba Hannah Arendt, puede ser el desafío de nuestra filosofía política contemporánea.

---

<sup>32</sup> Sobre persona (y su intrínseca relación con la despersonalización de otros/as) ver también Espósito, R., *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

<sup>33</sup> Nussbaum, Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2004