



AGUSTÍN GONZÁLEZ GALLEGO  
**ANTROPOLOGÍA  
FILOSÓFICA**  
del "subjectum" al  
sujeto



Asistimos en este texto al *nacimiento del ámbito del sujeto*, uno de los temas centrales de la antropología y la cultura de nuestro tiempo. El paso del "subjectum" al sujeto abre una nueva vía en las reflexiones sobre la identidad personal, al desmitificar su tradicional concepción como sustancia, que encontrará su plena realización en concepciones del sujeto como fenomenología, estructuralismo, existencialismo. No menos importante es la aportación del texto sobre las determinaciones del "sujeto político", "sujeto jurídico" y "sujeto moral", (Hobbes, Locke, Hume) columnas fundamentales de la democracia constitucional contemporánea. Como señala el autor, no hay gran distancia entre el *sujeto-sujetado* al que apunta el empirismo inglés, y el *yo* que se resuelve en la facticidad, en sus relaciones (Heidegger, Sartre, Deleuze).

Agustín González Gallego  
**ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA**  
Del «Subjectum» al Sujeto

MONTESINOS

*Primera edición: enero de 1988*

© Agustín González Gallego, 1987  
Edición propiedad de Montesinos Editor, S.A.  
Maignón, 26 - 08024 Barcelona  
Maqueta cubierta: Javier Aceytuno  
Diseño cubierta: Elisa-Nuria Cabot,  
sobre dibujo de W. Hogarth  
ISBN: 84-7639-071-8  
Depósito legal: B-47.524-87  
Imprime: Gráficas Guada, Esplugues de Llobregat  
Impreso en España  
*Printed in Spain*



La campaña de captación de votos, *pintura de la serie La elección de W. Hogarth, 1697-1764.*

*(...): no hay recado que darle al mundo, como no sea el que cada uno de nosotros forje interpretando por sí mismo el lenguaje de los hechos, que son, a veces, más enigmáticos que los más artificiosos juegos de palabras.*

J. Conrad, *Lord Jim*

## I. Un nuevo sujeto para una nueva situación

El Renacimiento resitúa al hombre frente a Dios, naturaleza, cultura y vida. Rescata al hombre del «valle de lágrimas», y comienza a hacer de él el centro en un proceso de antropomorfización. La nueva situación exige «nuevos» paradigmas científicos (nueva ciencia), «nuevas» justificaciones teóricas de la organización social (liberalismo), «nuevos» sistemas categoriales para la filosofía (racionalismo/empirismo), «nueva» concepción del hombre (sujeto). En definitiva, toda una estrategia cultural capaz de justificar y dar razón del nuevo orden.

Pasar del «servicio de Dios» al «servicio del hombre» determinó que la necesidad de *empezar* se extendiera por doquier e impregnara todo el quehacer cultural del momento. A pesar de lo que pueda parecer, la aventura no fue fácil. Las nuevas formas y modelos ni se impusieron con facilidad, ni todas fueron igualmente progresistas. El orden anterior, sustentado con fuerza por sus beneficiarios, no cedía con facilidad sus posiciones de poder y dominio. Basta recordar los mil y un procesos que se llevaron a cabo, y las mil y una obras que fueron condenadas o enviadas a la hoguera. A pesar de ello, la rebelión interna, conocida en la historia con el nombre de «Protestantismo», produjo, en aquella monolítica estructura de poder, dos tipos de dinámica cultural claramente diferenciados: a) el germa-

no-anglosajón, influenciado por diferentes iglesias no supeditadas a Roma, y b) el católico-latino, dependiente de Roma. La meta era común, una nueva concepción de la felicidad y, con ella, del mundo. Los medios también, liberalismo y mercantilismo. En el medievo la felicidad se posponía a la eternidad, haciéndola incompatible con la del presente («servicio a Dios»). En los «nuevos tiempos» se propone el poder alcanzarla aquí («servicio al hombre»). Sensualismo y racionalismo son las armas, el individualismo el marco de referencia. La Ilustración culmina el proceso. Como decía el Cándido volteriano, «Pero lo único que debemos hacer es cultivar nuestra huerta».

El teatro de «divertimento», la vuelta a los clásicos romanos, la preocupación por los bustos y retratos (Hals, Van Dyck, Rembrandt, Holbein), las comodidades de las casas de campo, que sustituyen a los adustos castillos medievales, el arte mobiliario (Jacobean style), todo nos indica esa preocupación del hombre por el hombre. Esta felicidad, «Nada tiene en común con la felicidad de los místicos, que tendían nada menos que a fundirse en Dios; con la felicidad de un Fénélon, que sentía su alma más segura y más sencilla que la de un niño pequeño, cuando en pensamiento se unía con el Padre; con la felicidad de un Bossuet, dulzura de sentirse dirigido por el dogma y conducido por la Iglesia, certeza de encontrarse un día entre los elegidos que figuran a la diestra del Santo de los Santos; con la felicidad de los justos que aceptaban la obediencia y la ley y esperaban la recompensa que ya no acabarían; con la felicidad de los simples abismados en su oración» (1). Hobbes, Locke, Hume, convertirán el «deseo de ser feliz» en principio universal que dinamiza al ser humano. El burgués, el gentilhombre y el gentleman sustituirán al noble, al guerrero y al hombre de Iglesia. Ellos configurarán la nueva clase, al servicio de la cual estarán todas las estrategias culturales. Su «felicidad» será «la felicidad».



El siglo XVII representa el fracaso del primer intento, los sueños sobre el hombre del Humanismo y la Reforma, a la vez que la puesta en marcha de los principios que llevaron a cabo el cambio definitivo. Textos como el de M. Ficino, «El cielo no le parece demasiado alto, ni el centro de la tierra demasiado profundo. El tiempo y el espacio no le impiden correr por todas partes a cada instante (...). Por todas partes se esfuerza en mandar, en ser alabado, en ser eterno como Dios», o el de Calvino, «Cuando la Escritura nos vuelve a mostrar lo que somos, es para anegarnos del todo. Es verdad que los hombres se embriagarán tanto y más, haciéndose creer que hay alguna gran dignidad en ellos. Pero ya se pueden alabar, que Dios no reconoce en ellos más que toda inmundicia y hediondez», o el maravilloso cuadro de Breughel «Caída de Ícaro», nos sitúan perfectamente ante la consideración del hombre en esa primera etapa. Humanismo y Reforma no llegaron a generar el verdadero antídoto contra el sistema metafísico-teológico que sustentaba el orden social eclesiástico-feudal. Aunque sus aspiraciones fueran superadoras, no llegaron a ser más que simples reformistas. La base de sustentación del sistema no varió. Fue la nueva ciencia, su triunfo, la que permitió el cambio de orientación en todos los campos. Su carácter unitario y su acción sobre los acontecimientos de los siglos XVII y XVIII la convierten en una de las manifestaciones más asombrosas del espíritu humano» (2). La ciencia mostró la posibilidad de encontrar los principios generales, tan celosamente guardados por la Naturaleza, y, con ellos, la esperanza de poder encontrar los que debían regir en todos los ámbitos de la actividad humana. La ley natural, moral natural, derecho natural, teología natural, son metas que se ven al alcance de la razón. La supuesta uniformidad de la naturaleza humana garantizaba el éxito de la empresa. Principios, por otra parte, que pasaban a convertirse «en el tribunal ante el que tienen que responder todas las ins-

tituciones de la sociedad y todos los dogmas de las iglesias». El sistema teológico-metafísico, pese a su asombrosa resistencia, comenzaba a ser demolido. Inquisición, persecuciones, sangrientas guerras de religión, fueron, entre otras, sus últimas trincheras. «Un hombre independiente con amor a la verdad tenía que estar dispuesto todos los días a huir o morir».

Descubrimiento de las Américas, nuevas rutas a las Indias, creciente actividad comercial, la incipiente industria, la circulación de productos manufacturados, estaban convirtiendo el mundo occidental en un inmenso mercado. Comprar, vender, producir, ganar, eran los hilos con los que se estaba construyendo la malla capitalista sustentadora, no sólo del sistema económico, sino también del sistema cultural y científico. El simplificar y unificar por medio de leyes universales, al igual que estaba haciendo la ciencia, ese gran mercado pasó de ser una aspiración a convertirse en una necesidad. La economía, «mano invisible» de la nueva orientación político-antropológica, exige una libertad de acción poco acorde con las trabas que el marco aristotélico escolástico-feudal ponía a la actividad mercantilista y a la circulación del dinero. El movimiento de las materias primas hasta los lugares de transformación o de comercialización, la introducción en el intercambio mercantil de nuevos productos junto con una avidez generalizada por su adquisición, exigen importantes movimientos de dinero y su regulación más allá del simple «pagaré». La creación de los primeros bancos, la exigencia de fijar módulos fijos como referentes del valor del dinero por encima del intercambio de metales preciosos, aparición del papel moneda, son consecuencias de esas necesidades.

Esta estructura económica va dando lugar a nuevas relaciones laborales. El trabajo comienza a circular como una mercancía más, o así lo quiere hacer ver la clase dominante, y así lo plasma el naciente liberalismo. Oferta y demanda

fijan el precio de la mercancía, pero hace falta una cierta posibilidad de previsión para que funcione todo el sistema, cuyo único apoyo sólo podía venir de la regularidad. La ciencia mostraba que en la naturaleza se daba esa regularidad y que era posible conocer sus leyes para dominarla. Economía y política utilizarán el mismo método para elevarse a la categoría de ciencias, e intentarán mostrar que sus principios están enraizados en el orden natural. Podemos afirmar que, «orden económico», «orden social» y «orden moral», eran pensados como apartados especiales del «orden natural». La razón, una vez más, será la encargada de encontrar esos principios y esas leyes. Pertenece a la ciencia ficción el pensar cómo hubiera sido el desarrollo de la ciencia o cuál hubiera sido la historia de la burguesía, si estos dos eventos no hubiesen sido sincrónicos. Si no esa descripción, si que me interesa poner de relieve algo que me parece sumamente importante: la seguridad de que está regulado y que esos principios existen en el ámbito de lo humano. «Según este sistema, habitan la naturaleza humana conceptos firmes, relaciones legales, una uniformidad que debe tener como consecuencia la identidad de las líneas generales en la vida económica, en el orden jurídico, en la ley moral, en las reglas de lo bello, en la fe y en el culto a Dios» como señala Dilthey (3). «Era lo que la época necesitaba: fundación de nuevos órdenes con independencia de las autoridades reconocidas; autonomía del espíritu en la regulación de sus ocupaciones prácticas en la vida civil; fundamentos inmovibles para la regulación de la sociedad según sus nuevas necesidades».

Hemos señalado la distancia que media entre la exaltación del hombre en el Renacimiento y su supeditación al sistema natural. Ahora es necesario partir de lo concreto para remontarse a los principios. Los desplazamientos de las bolas, la caída de las manzanas, los papeles arrojados desde la torre, son «movimientos concretos» a través de

los cuales se ha de encontrar la naturaleza y leyes del Movimiento. Los «hombres» han de darnos la oportunidad, son el único medio, de alcanzar la Naturaleza del hombre, base para construir la «moral natural», la «organización natural de la sociedad», la «religión natural». «El hombre empezó a vivir una visión nueva, la de la creación inmensa en la que él mismo parecía insignificante.» Esta situación de aislamiento, al quedar reducida su importancia, debió producir un efecto depresivo del que salió al comprobar que él podía dominar el método y con él la realidad. «Así empezaron a comprender los hombres que mediante la aplicación de su inteligencia podían fabricarse oráculos más sabios y menos caprichosos que el de Delfos, y adquirir mayor poder sobre sus propios destinos» (4).

El deductivismo axiomático de la geometría, ejemplificación máxima del nuevo oráculo, se convirtió en la clave de bóveda de la nueva estrategia socio-cultural y, por ende, del poder de la clase dominante. Como señala Butterfield (5) ése fue el «nuevo gorro de pensar» que determinó todo el desarrollo de la época. La autonomía del intelecto humano en las construcciones científicas llegó, con el «hipotesis non fingo» de Newton, a liberarse del «modus operandi» medieval. No ocurrió lo mismo en las ciencias humanas y sociales. De alguna manera, nunca llegaron a desprenderse de adherencias que, a la larga, fueron con frecuencia elementos constitutivos de los diferentes marcos de reconocimiento del hombre.

Durante siglos el hombre europeo se había reconocido en el marco de la religión judeo-cristiana. Ciencia, arte, filosofía, política, cultura, estuvieron constreñidas por la religión tanto en su fundamentación como en su finalidad y servicio. La vida del hombre encontraba su sentido en la palabra divina que le llegaba a través de su Iglesia. Los hombres sabían qué eran, de dónde venían y a dónde iban. Se conocían y se reconocían.

Eran transparentes a sí mismos, perfectamente situados. P. Hazard nos dice: «El cristianismo se ofrecía a los hombres desde su nacimiento, los moldeaba, los instruía, sancionaba cada uno de los grandes actos de su vida, puntuaba las estaciones, los días y las horas, y transformaba en liberación el momento de su muerte. Siempre que levantaban los ojos veían, sobre las iglesias y los templos, la misma cruz que se había levantado en el Gólgota. La religión formaba parte de su alma en tales profundidades, que se confundía con su ser. Los reclamaba enteros y no toleraba división: el que no está conmigo está contra mí» (6). El Renacimiento representó la primera fisura en tan beatífica concepción antropológica. El hombre comenzó a pensar en ser feliz aquí y ahora.

Querer ser feliz y querer comprender fueron la misma cosa. El Dios de la Iglesia tenía serias dificultades para sostenerse cuando no se partía de él para llegar a él. El rumor de esta inconsistencia se extendió por toda la cultura. En un primer momento se comenzaron a hacer ciencias sin Dios: Leonardo de Vinci, Galileo, Kepler, Descartes, Hobbes, entre otros lo intentaron y lo consiguieron. El rumor no se detuvo y, a finales del XVII y principios del XVIII, «el Dios de los cristianos fue procesado», y con él todo un «modus operandi». «De este proceso se hablaba, en efecto, en las cartas que se cruzaban a través de Europa; se hablaba en los periódicos; se hablaba en las epístolas, odas, ditirambos y hasta en los versitos ligeros que se mezclaban con la prosa. Se hablaba de él junto a los reyes y las reinas, en el Hermitage que Carolina de Anipach había adornado, en Richmond, con los bustos de Wollaston, Clarke, Locke y Newton, y donde el obispo Butler iba a exponer todas las tardes, de siete a nueve, las verdades de la religión; en Rheinsberg y en Postdam; en la carta del rey Estanislao—Augusto; en San Peterburgo, ante Catalina de Rusia. Se daban noticias de él en los salones,

entre conversaciones que dirigían Mme. de Tincin, Mme. du Deffand, Mlle. de Lapinasse. Se aludía a él en las sesiones académicas. Se le volvía a emplear en las oficinas de la Enciclopedia, en París. En Berlín, en medio del humo de las pipas y del ruido de los vasos, compañeros a los que unía el mismo afán de conocer al fin el veredicto, hablaban del proceso en los bancos de las cervecerías. Los hombres de ciencia, en sus laboratorios, se inclinaban sobre sus microscopios con la esperanza de descubrir en la naturaleza algún documento que incorporar a los autos; los viajeros que iban al extranjero intentaban saber si se tenía allí algún modo de plantearlo y resolverlo» (7). Los libros a favor y en contra de la religión fueron llenando bibliotecas. De una manera o de otra todos los filósofos de la época tomaron partido: Descartes, Malebranche, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Newton, Hume. A pesar de todo, como afirma B. Russell, no era tiempo de verdadero ateísmo; podemos afirmar que la fe no abandonó a ninguno de ellos. Otra cosa es el uso que hicieron de la misma.

Como consecuencia de este proceso se impuso la necesidad de construir un nuevo paradigma antropológico capaz de proporcionar la universalidad necesaria para la nueva moral y la nueva política. La pérdida de la religión oficial como marco referente posibilitó el desplazamiento de la fundamentación hacia la naturaleza, hacia el estado natural. Si la «natura ipsa errare non potest» es en ella donde debemos buscar los principios. «Así nació la gran creación de la antropología de esta época: el establecimiento de leyes que dominan la conexión causal de la vida anímica de tal modo que cada uno de los estados anímicos puede derivarse del principio supremo de la propia conservación de un ser psicofísico condicionado por el mundo exterior y que reacciona sobre él. Hobbes y Spinoza son, a base de Descartes, los representantes clásicos de esta teoría.» (8). El afán no es exclusivo de la filosofía. En el derecho, en la

religión y, sobre todo, en la literatura, encontramos multitud de obras que nos muestran hasta qué punto el empeño era una constante social y cultural.

La medicina jugó un papel importante. Los descubrimientos e intuiciones anatómico-fisiológicas abrieron nuevas perspectivas para la explicación del hombre. Descartes, Hobbes, Harvey, entre otros, nos ofrecen explicaciones mecánico-forenses que van arrinconando, o haciendo muy difícil, los conceptos de alma o espíritu como centros operativos del hombre. La teoría de las pasiones como pulsiones vitales de raíz fisiológica, tema clásico de la filosofía en la época, difícilmente hubiera podido desarrollarse sin la nueva información como fondo. La Mettrie, «L'homme machine», puede ser considerado como la culminación de todos estos esfuerzos o como el más representativo de la nueva orientación, base de una «ingenua antropología materialista», que se extenderá hasta muy entrado el siglo XVIII. Con Descartes, en el «Tratado del hombre», podemos explicar el funcionamiento de un mecanismo que funciona como el cuerpo humano, o podemos ser más radicales y con Hobbes llevar a cabo la explicación del hombre prescindiendo del concepto alma.

Superado el feudalismo, las naciones aspiran a fronteras fijas y a definiciones territoriales por encima de las coronas reinantes. La relación feudal queda obsoleta y será reemplazada por el contrato social. Esta relación contractual introduce una dinámica propia, tanto social como económica. Libertad original del individuo y ley de oferta y demanda son los nuevos principios. La creación de una «carta magna» en la que queden plasmadas las aspiraciones y objetivos de la mayoría, su finalidad. El nuevo ciudadano se configurará como «objeto político», superador del vasallo medieval. El trabajo considerado como mercancía, convierte al portador del mismo, el trabajador, en mercancía sometida a la misma ley que

las demás. No obstante, esta mercancía es especial, pues también funciona como factor demandador, como elemento dinámico del mercado y como sujeto de derechos.

Por otra parte, el contrato generará la necesidad del «sujeto jurídico», sujeto determinado, aprehendido, no modificable por disquisiciones filosóficas. Frente a ambos sujetos, la libertad individual se objetiva en el «sujeto moral» y el «sujeto estético». Se está construyendo la sociedad en la que se conquistan cotas de libertad a cambio de mayor responsabilidad. Sociedad con capacidad de disponer de sí misma al no estar supeditada a principios extrasociales. La separación entre Iglesia y Estado fue decisiva para el nacimiento del nuevo sujeto político-jurídico, que ha pasado de ser «culpable» a ser «responsable». La tolerancia, como no podía ser menos, se convierte en preocupación fundamental. La «Utopía» de T. Moro nos dibuja un maravilloso cuadro de convivencia pacífica entre gentes que profesan diferentes religiones. J. Bodin, desde otra perspectiva bien diferente, en «Heptaplomeres», la posibilidad de una forma de culto divino en el que cabrían todas las regiones. Si éstos son ejemplos de lo que se esperaba de la tolerancia, las justificaciones y defensa que de la misma se hace desde la filosofía no fueron menos numerosas: Locke, Spinoza, Voltaire. Responsabilidad y tolerancia crearán la igualdad jurídica, base de la nueva estructura política que está naciendo: la democracia liberal. Es el final de un largo proceso que había comenzado con la recuperación de la doctrina del derecho romano y del Estado: Bodino con la «República» (1577), Altusio con la «Política» (1603), Grocio con el «Derecho de gentes» (1677), representan otros tantos momentos importantes del proceso. El Estado debe ser una creación de la razón humana, algo artificial en cuanto no aparece guiado por ningún principio teológico. Primero aparecieron las creaciones utópicas:



Campanella, «El estado del sol», T. Moro «Utopía», Bacon «Nueva Atlántida». Hobbes, Spinoza, Locke y Hume serán más pragmáticos y lo pondrán al servicio de los hombres concretos, de sus necesidades, y, como no creen en una conjunción universal de «buenas voluntades», sino que dan por supuesto que es el egoísmo el principio elemental, establecerán la teoría del contrato y la ley de la mayoría para su construcción. Para hacernos una idea de la magnitud del cambio, pensemos en el siguiente dato: «The obedience of Christian man», W. Tyndalle, fue considerado el libro más importante de mediados del siglo XVI; «The wealth of Nations» y «Common sense», A. Smith y T. Paine, los más importantes del siglo XVIII. Se pasó a considerar la religión y la obediencia como aglutinadores de la sociedad, a organizarla en función de la economía, el contrato y la ley de la mayoría.

## II. Del «subjectum» al sujeto

El problema del sujeto, recogido diacrónicamente, sufre un cambio en los siglos XVII y XVIII que es fundamental para entender su status en el siglo XX. En líneas generales podemos afirmar que para Aristóteles el concepto de sujeto está unido al concepto de sustancia. El «subjectum» es lo que está debajo, lo que es fundamento. Aunque usa el concepto de forma analógica (Metafísica), uno de esos usos, es precisamente, el de (ὕποκειμενον), en el que encontramos la identidad del sujeto y de la cosa concreta. El sujeto como (ὕποκειμενον) se predica del individuo concreto existente, como sustancia primera, y, como tal, es «sub-jectum», principio, fundamento. En él reside la identidad individual y lo que podemos llamar el punto cero de su realismo. No será la «participación en el mundo de las ideas» la que dé peso ontológico al mundo de los concretos individuales, sino su propia sustancialidad. El sujeto como sustancia se convierte en principio legal, principio desde el cual se podrá explicar el orden de la naturaleza.

Descartes dará un giro importante al tema, al cambiar la igualdad sujeto-sustancia, por la de sujeto-conciencia. Al definir la sustancia como aquello que es por sí mismo, que no necesita de nada para ser, sitúa el problema en clave aristotélica, es cierto, pero no debemos

olvidar que ese requisito sólo lo cumple la sustancia divina, Dios. Sentado este principio, Descartes intenta averiguar cuáles son el fundamento y el orden de la realidad creados por Dios. Su búsqueda, guiada por la duda metódica, dará como resultado la aprehensión del «yo pensante», *res cogitans*, como punto irreductible y, por consiguiente, como fundamento y principio, como sustancia pensante. La claridad y distinción, propias de esta primera evidencia, se convertirán en exigencias a la hora de buscar en qué pueden consistir los correlatos de mis ideas con los cuerpos materiales. No debemos olvidar que Descartes nunca puso en duda la existencia del mundo, buscaba su consistencia. La «*res extensae*» será el otro punto cero, el fundamento de la realidad material. El mundo está compuesto de sustancias pensantes y sustancias extensas. La exigencia que tenía de dar cuenta del «orden de la realidad», se la proporcionará el «lenguaje matemático». La diversidad de la realidad sensible alcanza su unidad por medio de las matemáticas. Sin embargo, el lenguaje matemático no acababa de dar razón de la unidad en el mundo de las sustancias pensantes. Nos encontramos ante dos mundos diferentes y sin posibilidad de influencia o relación mutua. No hay unidad posible porque representan dos órdenes diferentes. La «*res cogitans*» se cierra sobre sí misma, consiste en su propia actividad, es pura subjetividad, conciencia, desde la que, por medio de la razón, capta el orden verdadero sin pasar por la experiencia; es el sujeto-conciencia. Al orden de las ideas, «*ordo idearum*», que el modelo matemático nos muestra, ha de corresponder un orden de las cosas, «*ordo rerum*».

La «*res cogitans*» y la «*res extensae*» se traducirán en sujeto y objeto. Ambos reinos quedarán incomunicados, y esta incomunicación marcará la historia de nuestra cultura occidental. El sujeto se funda a sí mismo

y será el encargado, a su vez, de fundamentar la consistencia de la «res extensae». El fundamento de la realidad objetiva es su orden, y este orden es descubierto-puesto por el sujeto pensante. La naturaleza como libro abierto, sólo es posible leerla con las reglas sintácticas (leyes) que nosotros hemos construido. El sujeto la violenta una y otra vez hasta que consigue reducirla, dominarla. El orden que Descartes y la Nueva Ciencia creían que traducía una realidad ontológica («Meditaciones Metafísicas»), la filosofía contemporánea muestra que es «un orden del sujeto», un «orden humano». La transformación del «sub-jectum» aristotélico (sujeto-sustancia), en sujeto pensante (sujeto=conciencia) determinó toda una orientación de la antropología y, por consiguiente, de la filosofía. No en balde Husserl, Heidegger, Sartre y otros, lo señalan como el momento crucial.

Locke y Hume, más influenciados por la ciencia que por la metafísica, centrarán sus investigaciones en el entendimiento y la naturaleza humanos. Intentan averiguar cómo se construye el conocimiento humano, comenzando por los posibles correlatos ontológicos de los conceptos metafísicos, entre los que ocupa un lugar preferente el sujeto e identidad personal. Para Descartes, la identidad personal venía dada por la identidad de la sustancia pensante, que se mostraba como inmaterial y pura actividad. No podía dejar de pensar. Para Locke, a través de la sensación y de la reflexión, únicas vías del conocimiento, es imposible alcanzar la identidad de una sustancia inmaterial existiendo en un tiempo y lugar determinados. Conocer que somos sustancias pensantes es afirmar que tenemos el poder de pensar. Forma parte de la idea que tenemos de nosotros mismos, como el hablar o el reír. La afirmación de la posible identidad personal hemos de hacerla desde otros presupuestos.

La devaluación que de la experiencia se había pro-