

Las personas y su identidad

ALGUNAS DISTINCIONES PREVIAS

Antes de echar a andar por este «laberinto filosófico» —que así es como D. Hume caracterizó el problema de la identidad personal¹— bueno será equiparnos con una serie de distinciones conceptuales que nos permitan una mínima orientación. Reflexionemos a tal fin sobre el conocido caso del barco de Teseo².

Durante todo un año Teseo ha estado navegando con su flamante barco por los mares del mundo. Al concluir este período se percata de que su nave se ha ido deteriorando, razón por la cual la saca a un dique seco y empieza a repararla. Pero la reparación, que le lleva otro año entero, es más seria de lo que en principio pensó, de manera que al final todas las piezas del barco han sido sustituidas por otras exactamente iguales a las originales. Concluida la tarea, Teseo vuelve a hacerse a la mar. No es, sin embargo, el único que lo hace. Pues mientras Tesco reparaba su buque e iba desechando las piezas antiguas, un rival suyo iba recogiendo, restaurando una a una y ensamblándolas en un barco exactamente igual al de Teseo, con el que también él se hace a la mar por las mismas fechas.

La historia se presta a varios análisis. Planteada la cuestión en los términos más neutrales posibles tenemos tres barcos: el antiguo barco de Teseo —le llamaremos «A» de antiguo—; el nuevo, «N», y el «R» del rival. También hay algo que parece claro: si bien N y R son cualitativamente idénticos, son numéricamente distintos. Por otra parte, ambos son muy semejantes al barco A, si bien parece posible afirmar que R, teniendo sus mismas piezas, es más semejante a A que N.

He aquí nuestra primera distinción que conviene tener presente: la distinción entre identidad cualitativa e identidad numérica. Nótese que la primera, que es una relación genuinamente diádica pues por más semejantes

¹ D. Hume (1739), pág. 636.

² Introducido en la literatura filosófica por Th. Hobbes en su *De Corpore*.

cualitativamente que sean dos cosas siguen siendo dos, admite gradación: cualquier cosa puede ser más o menos cualitativamente semejante a cualquier otra. Mientras que la segunda, que en realidad es una propiedad monádica pues si dos cosas son numéricamente idénticas no son, en realidad, sino una cosa, es por contra cuestión de todo o nada.

Por otra parte, podemos preguntarnos cuál, si es que alguno, de los dos barcos —N o R— es numéricamente idéntico con el barco A. La cuestión parece que admite respuestas diversas: desde la de «ninguno» hasta la de «cualquiera de los dos», pasando por «N» o «R». Pero no importa tanto la que escojamos cuanto que nos demos cuenta de que, en principio, nada nos fuerza a optar por una u otra. La respuesta que demos a esta pregunta sobre la identidad numérica a través del tiempo, o para abreviar, la identidad numérica diacrónica de A, N y R no depende de que descubramos nuevos hechos sobre ellos, sino de que adoptemos una convención, un criterio, que nos permita zanjarla. Podríamos decir³ que mientras tal decisión no se tome la cuestión es vacía, y la razón de ello no es otra sino que en nuestro actual esquema conceptual la identidad numérica y diacrónica de A, N y R es una identidad indeterminada.

Disponemos ahora de nuevos conceptos cuales son el de identidad numérica diacrónica, aquella relación que se da entre un único objeto considerado en dos momentos diferentes de su existencia; el de identidad indeterminada, aquella identidad cuya problematización origina una cuestión vacía; y por contraste, el de identidad determinada. Nótese también que la determinación o indeterminación de una identidad es relativa a un esquema o marco conceptual dado. Siempre podemos estipular nuevas convenciones o criterios que nos permitan despejar el carácter vacuo que una cuestión relativa a la identidad de algo tiene, pasando a convertir esa misma identidad hasta entonces indeterminada en determinada.

De conformidad con lo que acabamos de decir, en nuestro ejemplo podríamos decidir que fuera R, y no N, el barco que resultara diacrónica y numéricamente idéntico con A. O al revés. En el primer caso, en el de que decidiéramos que fuera R y no N el que contara como el mismo barco que A, estaríamos optando por el criterio de que la identidad numérica y diacrónica estuviera en función de las relaciones existentes entre los elementos componentes de los barcos. R, y no N, es el mismo barco que A porque sólo los elementos de R, y no los de N, tienen con los elementos integrantes de A la relación requerida, en este caso: de identidad numérica (pero podría ser otra). Vamos a llamar a esta identidad de una entidad, que está en función de sus partes integrantes y de las relaciones que entre ellas se dan, una identidad derivada.

Si escogemos la segunda opción, considerar a N y no a R como el mismo barco que A, podemos justificar nuestra decisión afirmando que sólo N, y no

³ Siguiendo a D. Parfit (1984), pág. 213.

R, tiene la misma propiedad esencial que tenía A, a saber: pertenecer a Teseo. Llamaremos a esta identidad de una entidad que no está en función de sus elementos integrantes sino de su posesión de alguna propiedad considerada esencial o definitoria, la identidad no derivada, o mejor: identidad básica.

Imaginémonos ahora que nosotros somos conocedores de la historia del barco de Teseo, y que no hemos tomado ninguna decisión particular al respecto de cual de los dos competidores, si N o R, debe contar como numéricamente idéntico con A. Paseando por el muelle de nuestra ciudad —o de otra, si tenemos la desgracia de que la nuestra carezca de él— vemos anclado un barco y nos preguntamos: «¿será acaso éste el barco de Teseo?». Aquí no estamos preguntando por la identidad numérica diacrónica del barco que avistamos. Lo que nos preguntamos no es si éste es el mismo barco que A —una pregunta que, por cierto, aún no hemos decidido cómo responder—; lo que nos preguntamos es si este barco que vemos ahora es N, el actual barco de Teseo, o R, el barco de su rival. Nos estamos preguntando pues —y he aquí una nueva categoría que merece tenerse en cuenta— por la identidad numérica actual, o mejor: la identidad numérica sincrónica, del barco que estamos viendo.

Equipados con todas estas distinciones podemos intentar sacar alguna conclusión sobre cómo concebimos, desde nuestro actual esquema conceptual, la identidad de las personas. Hay cierto parecido entre nosotros y el barco de Teseo. Las mismas categorías, por ejemplo, de identidad cualitativa y numérica, diacrónica y sincrónica, que eran aplicables a él resultan serlo también a nosotros. Pero las diferencias no parecen menos notorias. Ya hemos visto que la identidad numérica diacrónica era, en su caso, una identidad indeterminada, que podía plantearse de tal manera que se convirtiera en una cuestión vacua. Creo que tenemos una resistencia intuitiva a pensar que algo parecido podría ocurrir con las personas. La fuerza de la tragedia de Edipo, por ejemplo, no es ajena a esta intuición. La pregunta de si Edipo, de adulto, es la misma persona que el niño, hijo de Layo y Yocasta, que fue abandonado en el monte Citeron, no es, ni para los contemporáneos de Sófocles, ni para nosotros, una cuestión vacua. Edipo tiene, como creemos tener todos, una identidad determinada. Y si no podemos concretar cuál sera esa identidad ello obedece no a que no dispongamos de criterios para hacerlo, sino a que carecemos de la evidencia necesaria —en este caso el testimonio de los pastores— para aplicar tales criterios⁴.

Con todo, la diferencia fundamental entre el barco de Teseo y nosotros no es que la identidad numérica diacrónica de aquél pueda llegar a ser en ciertas circunstancias indeterminada, en tanto que tendemos a creer nuestra identidad inmune a cualquier indeterminación, pues ya hemos adverti-

⁴ Hago notar que todo lo que digo es que nuestra intuición preteórica es que la identidad de las personas es una identidad determinada. Y esto puede ser reconocido incluso por quienes, como Parfit, consideran que éste no es efectivamente el caso. Cf. Parfit (1984), pág. 214.

do que la indeterminación de la identidad es relativa a un esquema conceptual dado, y que podemos eliminarla introduciendo nuevas convenciones o criterios⁵. La diferencia más importante entre el barco de Tesco y nosotros es que la determinación de la identidad del primero puede ser establecida de una manera absolutamente arbitraria por nosotros, mientras que en el caso de nuestra identidad intuimos que no cualquier criterio que decidiésemos adoptar sería legítimo. Dicho de otro modo: mientras parece que la identidad del barco de Tesco es creada por nuestras convenciones, una identidad convencional, estamos inclinados a pensar que nuestras convenciones deben reflejar, cuando tratamos de nosotros mismos, una identidad, la nuestra, que les pre-existe, una identidad real.

Lo que queremos decir se verá más claro aún con un ejemplo de R. Chisholm⁶. Supongamos que vamos a someternos a una intervención quirúrgica y que se nos ofrecen dos procedimientos alternativos. El primero, más barato, consistirá en la administración, al principio y al final de la intervención, de un amnésico especial, que tendrá el efecto de, mientras estemos en el quirófano, aunque sintamos el dolor que produce la intervención, no recordar nada de nuestra anterior vida, y cuando lo abandonemos, devolvernos esa memoria perdida y hacernos olvidar, por contra, lo que sentimos mientras permanecemos en la sala de operaciones. El segundo, es el habitual con procedimientos anestésicos. Lo que nos interesa ahora no es discutir cuál sería la opción más razonable o qué debiera importarnos al tomarla. Lo que nos interesa es constatar nuestra intuición de lo irrelevante que sería para esa decisión la convención que al respecto adoptaran los miembros de nuestra comunidad, que decidieran considerar a la persona en el quirófano como idéntica o diferente a nosotros mismos⁷. De manera espontánea, no sólo somos deterministas sino también realistas respecto a nuestra identidad en una manera en que no lo somos respecto a la identidad del barco de Tesco⁸.

⁵ De hecho vimos dos estrategias alternativas —la del criterio de la identidad derivada y la del criterio de la identidad básica— para resolver la indeterminación que aquejaba la identidad del barco de Tesco en la situación referida.

⁶ R. Chisholm (1969), pág. 105.

⁷ «Supongamos que otros vienen a ti mientras ponderas tu decisión —amigos, familias, jueces y clérigos. Y te dicen: 'No temas. Escoge la operación más barata y nosotros nos ocuparemos del resto. Estableceremos que el hombre en el quirófano no eres tú, Jones, sino que es Smith. No permitiremos que esta ocasión sea mencionada en tu biografía. Y durante el tiempo que estés en el quirófano —perdona (intercalarán), queremos decir durante el tiempo que Smith esté en el quirófano— diremos «Pobre Smith» y no diremos, ni aun en nuestro corazón, «Pobre Jones»⁷. Lo que debe serte obvio, creo, es que la dopción de esta convención no tendría efecto alguno sobre tu decisión» R. Chisholm (1969), pág. 105-6.

⁸ En realidad, no sólo intuimos que nuestra identidad en tanto que personas tiene un carácter diferente de la del barco de Tesco sino, en general, de la de todos los artefactos. Ello es así, a mi entender, porque los artefactos no son sino sistemas funcionales, y no tenemos intuiciones realistas respecto a la identidad de los mismos.

Desde nuestro esquema conceptual ordinario, podríamos decir también, concebimos que la diferencia entre las personas y el barco de Teseo es no sólo material —en un sentido lógico, esto es: por las diferentes propiedades que satisfacen—, sino también una diferencia formal, pues el tipo de identidad que atribuimos a las personas y al barco de Teseo es bien diferente.

Por otra parte, frente a la de otras personas nuestra identidad, que intuimos determinada y real en los sentidos recién apuntados, podemos justificarla sobre la base de cualquier idiosincrasia cualitativa. Se me puede distinguir a mi del resto de personas que se encuentran en esta sala sobre la base de alguna propiedad que yo satisfago mientras que el resto de personas aquí presentes no lo hacen como, por ejemplo, ser hijo de mis padres.

No obstante, si bien es cierto que cualquier diferencia cualitativa es justificativa de la aseveración de nuestra mutua diferencia numérica, no parece que podamos decir que cualquier diferencia es constitutiva de nuestra identidad numérica. Podemos formular más solemnemente esta última distinción: si bien cualquier diferencia cualitativa puede servir de criterio epistemológico, no puede servir de criterio ontológico de esa misma identidad o diversidad.

Aunque ser hijo de mis padres basta para diferenciarme del resto de personas ahora presentes en esta sala, mi identidad numérica no puede depender de esta cualidad, como lo prueba el hecho de que si alguno de mis dos hermanos entrara ahora en ella, no por eso él y yo, a pesar de satisfacer ambos la propiedad de ser hijo de mis padres, dejaríamos de ser dos personas numéricamente distintas.

El asunto no parece que tuviera arreglo ni aunque yo fuera hijo único. Si mi identidad dependiera de una propiedad que satisfago contingentemente, sólo contingentemente yo sería idéntico conmigo mismo. Pero, ¿pue-

Este punto puede tener consecuencias importantes tanto a propósito del debate sobre Inteligencia Artificial, cuanto sobre el de la relación entre los enfoques cognitivos y nuestras categorías psicológicas populares.

Lo que puede decirse con toda seguridad, para empezar, es que hay que introducir una importante enmienda en las tesis de aquellos que, como J. Fodor o en nuestro país mi amigo y compañero J. Corbí, defienden una continuidad entre los compromisos ontológicos de la psicología popular y la de los enfoques cognitivos, pues es diferente la concepción del sujeto psicológico que tienen estos y nuestra autocomprensión intuitiva como personas (Cf. J. Fodor (1987) y J. Corbí (1992)).

Y a partir de aquí pueden seguirse varias tesis. La primera y más débil que nuestro esquema preteorético nos lleva a negar el status de persona a cualquier mero sistema funcional. La segunda, y más fuerte, que sí, como creo que es el caso, nuestras intuiciones realistas alcanzan no sólo la identidad de las personas sino la de cualquier sujeto psicológico, nos resistiremos también a atribuir auténticos estados mentales a los meros sistemas funcionales. Dicho más llanamente: el concepto popular de persona y de sujeto psicológico es incompatible con cualquier artefacto. Nuestra intuición pre-teorética es que los computadores no pueden ser personas, ni tener auténticos estados mentales.

de haber una proposición más necesaria que aquella que asevera mi identidad conmigo mismo?⁹. Si lo que queremos es, pues, empezar por clarificar el concepto ordinario que tenemos de nuestra identidad como personas necesitamos encontrar alguna propiedad o conjunto de propiedades que, por constitutivas de la misma, resulten necesarias para esa identidad que concebimos como determinada y real.

LAS PERSONAS COMO SUJETOS AUTOCONSCIENTES

Esta condición modal que acabamos de introducir parece forzar una conclusión ya muy significativa: si podemos imaginarnos teniendo un cuerpo diferente del que de hecho tenemos o, incluso, existiendo descarnadamente¹⁰, habrá que conceder que nuestras peculiaridades corporales no son constitutivas de nuestra identidad como personas. Cuando, como es usual, identificamos a las personas por sus cuerpos, las estamos identificando por un rasgo accidental de las mismas. Los criterios corporales de identificación personal son sólo criterios epistemológicos, no criterios ontológicos. Las personas no son necesariamente sus cuerpos.

Hay otro camino que parece conducirnos a la misma conclusión desde una consideración de la peculiaridad de nuestra identidad: si yo no soy el barco de Teseo porque, entre otras cosas, mi identidad y la de los barcos son formalmente diferentes, yo tampoco puedo ser mi cuerpo pues mi cuerpo tiene el mismo tipo de identidad que el barco de Teseo¹¹. ¿Acaso las moléculas que componen mi cuerpo no están renovándose constantemente, de modo que con el paso del tiempo ya no queda ni una sola de las originales? En realidad, la de nuestro cuerpo aún parece ser una identidad más mudable que la del barco de Teseo, pues los cambios en él afectan no sólo a sus elementos constituyentes sino incluso a su morfología.

De la misma manera, pues, en que cabía ver la identidad numérica y diacrónica del barco como una identidad derivada, dependiente de la identidad o relación entre sus partes, parece que nada nos impide considerar la *identidad del cuerpo como dependiente de sus elementos integrantes y las relaciones entre ellos*. Pero siendo así, describir hipotéticas situaciones —situaciones involucrando trasplantes de cerebros, o de hemisferios cerebrales, o de creación de réplicas del conjunto de nuestros cuerpos o de nuestros cerebros, o de porcentajes más o menos extensos de los mismos, etc.— en las que la cuestión de la identidad de nuestro cuerpo deviene vacía, es

⁹ En este campo de la modalidad de los enunciados de identidad son ya clásicos los trabajos de S. Kripke (1971, 1972). A ellos remito al lector.

¹⁰ Son estas posibilidades que parecen indiscutibles a algunos filósofos. Por ejemplo: a R. Swinburne (1984) pág. 22 y a P.T. Mackenzie (1985) pág. 168.

¹¹ Así argumentó T.H. Reid (1785) p. 112.

sólo un problema de ingenio¹². La identidad del cuerpo no puede constituir la identidad de las personas tal y como ordinariamente entendemos éstas porque mientras intuimos esta última como siempre determinada, la de aquél puede llegar a no estarlo. Las personas no se pueden identificar, por consiguiente, con sus cuerpos¹³.

Desechada la opción materialista debemos volvernos hacia el cartesianismo. Si lo que constituye nuestro yo, nuestra identidad personal, no es en modo alguno físico, ¿qué podrían ser entonces las personas sino entidades psíquicas?¹⁴ La hipótesis que debemos explorar es si nuestra identidad como seres psíquicos puede constituir la identidad de las personas tal y como preteóricamente concebimos ésta: como una identidad determinada y real.

No merece la pena, sin embargo, ponerse a explorar la viabilidad de esta hipótesis, al menos tal y como está formulada. No es necesario explorar las propiedades de la identidad psíquica para comprender que la misma, al menos sin mayor matización, no puede constituir la identidad personal. Pues en nuestro esquema conceptual ordinario el género de las entidades dotadas de actividad psicológica y el género de las personas no coinciden. Sólo si negáramos dogmáticamente a los animales toda vida mental, o si restringiéramos arbitrariamente el concepto de la misma¹⁵ obtendríamos

¹² La bibliografía sobre identidad personal está llena de descripciones y discusiones de estos casos. Baste citar, entre los más famosos, las de S. Shoemaker (1963) y D. Wiggins (1967).

¹³ Lo que hemos argumentado es que nuestra concepción pre-teórica de la identidad personal *parece* obligarnos a no considerar los criterios físicos como criterios ontológicos de esa identidad. La misma conclusión se puede obtener sobre la base de otros argumentos que, sin entrar en consideraciones modales o relativas a las características formales de la identidad corporal, intentan mostrar que esta última no es condición necesaria ni suficiente de la identidad personal Cf., por ejemplo, B. Williams (1973); o también partiendo de otras concepciones, como, por ejemplo, la funcionalista. Si adoptamos ésta, el carácter no constitutivo de los criterios físicos se deduce como una consecuencia inmediata de la múltiple realizabilidad de lo mental. Cf. H. Noonan (1991), pág. 10. Y D. Cole (1991), págs. 410 y ss. Sin embargo, hay un matiz en las posiciones funcionalistas con respecto a las de los filósofos citados en la nota 10: los funcionalistas no admitirían la posibilidad de la existencia descarnada. Si bien yo no soy (necesariamente) mi cuerpo, yo debo tener (necesariamente) algún cuerpo. Cf. D. Cole (1991) pág. 411-2.

Obviamente de lo dicho se sigue que asumimos que el concepto funcionalista de las personas y de su identidad, no se corresponde con el concepto pre-teórico de las mismas. Intentaremos justificar estas tesis más adelante.

¹⁴ Cf. R. Descartes (1641), AT XI 22.

¹⁵ Creo que, de hecho, ésta es la opción cartesiana. Recordemos que para él pensar es dudar, concebir, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, y (no o) también sentir. Los animales no piensan porque no hacen todas estas cosas. Sobre todo, no afirman ni niegan. Si tenemos en mente que Descartes convierte la competencia lingüística en un criterio del reconocimiento de los otros como personas, Descartes (1637), AT VI 50, no creo descabellado sospechar que para el filósofo francés la competencia lingüística fuera también un criterio constitutivo de la actividad psíquica —una tesis que me parece errónea— y de la personalidad —una tesis que me resulta sumamente atractiva—.

tal coincidencia. No haciendo ni una cosa ni la otra, admitiendo por lo tanto que —para expresarlo en términos propiamente cartesianos— si bien todas las personas piensan, no todos los seres que piensan son personas, que la actividad mental puede ser condición necesaria pero no lo es desde luego suficiente para ser una persona, debemos concluir que la identidad en tanto que seres psíquicos no constituye la identidad en tanto que personas. En todo caso, sería la identidad en tanto que cierto tipo de seres psíquicos la que podría resultar constitutiva de nuestra identidad personal.

Afortunadamente Locke introdujo una complicación en el esquema cartesiano que satisface este último requisito al definir una persona como «un ser pensante inteligente, que tiene razón y reflexión, y puede considerarse a sí mismo como él mismo, la misma cosa pensante, en diferentes tiempos y lugares; lo que hace sólo mediante esta conciencia que es inseparable de pensar y, me parece, esencial al mismo: siendo imposible para nadie percibir sin percibir que percibe»¹⁶.

La posición de Locke es razonable. Las personas no son sólo seres conscientes sino también autoconscientes. No hay por qué negar a los animales, o incluso a ciertas plantas, la actividad psíquica. Quizás las plantas sientan, los animales desde luego lo hacen y además muchos de ellos tienen otras actividades psicológicas más sofisticadas como la de pensar. Lo que los animales no hacen es ser conscientes de que sienten o de que piensan. Por eso no son personas. Porque una persona es esencialmente un ser autoconsciente, y es su identidad como tal la que constituye su identidad como persona. Es esta última hipótesis la que hemos de evaluar.

A pesar de que la tesis de Locke tiene implicaciones tanto para los criterios de identidad sincrónica cuanto para los que rigen la identidad diacrónica de una persona¹⁷, lo cierto es que la atención de los comentadores se ha focalizado casi por completo sobre las últimas, sobre su teoría de la identidad numérica diacrónica. De acuerdo con la definición de persona que Locke ha dado, la memoria resulta ser el criterio constitutivo de tal identidad de manera que si yo recuerdo una experiencia psíquica puedo decir que yo soy la misma persona que la tuvo.

Así formulada la tesis lockeana es completamente falsa. Yo recuerdo, por ejemplo, la gran satisfacción que le producía a mi amigo Toni Defez los paseos por el Montcabrer, pero obviamente yo no soy mi amigo Toni Defez. Sin embargo, para hacer justicia a Locke hay que decir que nuestra formulación de su hipótesis —por cierto, una formulación bastante usual— no refleja fidedignamente su posición. Pues la tesis de Locke no es que la memoria, cualquier memoria, es constitutiva de la identidad personal, sino sólo cierto tipo de memoria: lo que en la bibliografía especializada se cono-

¹⁶ Cf. J. Locke (1690) II, 27. 9.

¹⁷ Cf. J. Perry (1975) págs. 13-5.

ce como la memoria «experiencial», «eventual», «directa» o, en suma, «personal»¹⁸. Una idea de su naturaleza nos la da el propio Locke cuando afirma: «Tan lejos como cualquier ser inteligente puede repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma consciencia que tuvo de ella en aquella ocasión, y con la misma consciencia que tiene de cualquier acción presente, hasta ese punto es el mismo yo personal»¹⁹. La memoria constitutiva de la identidad personal no es el recuerdo del acaecimiento de un hecho ni aunque éste sea psíquico; es más bien el recuerdo, también podríamos decir el revivir, de cierto estado consciente: si yo recuerdo la triste imagen del ganado que era conducido hacia el matadero desde la estación cercana, sí que puedo concluir que quien contemplaba esa imagen era la misma persona que ahora la revive, o sea: yo.

Aun así, la tesis Lockeano no está exenta de dificultades. Debido a la exigüidad²⁰ de tal facultad mnemónica en la mayoría de los humanos —yo apenas si puedo revivir algunas de las experiencias que positivamente sé que tuve ayer, mucho menos las que tuve un día cualquiera de hace algunos meses— difícilmente podríamos conceder que las personas Lockeanas se corresponden con las personas cotidianas. El criterio constitutivo de la identidad numérica propuesto por Locke es excesivamente exigente. El mismo Locke pareció darse cuenta de ello al reconocer la dificultad que suponía para su teoría los fenómenos de desconexión psicológica tales como el sueño, o nuestra falta de reflexividad o la poca atención que prestamos a nuestro pasado, etc.²¹. Quizás por eso el criterio es en su formulación disposicional más que efectivo: lo que Locke exige es que yo «pueda» repetir la idea de una acción pasada, no que efectivamente la repita. De modo que yo, que ahora estoy aquí, concentrado en esta cuestión, soy la misma persona que se desayunó esta mañana a condición no de que reviva ninguna de las experiencias que tuve esta mañana, sino a condición de que pudiera hacerlo si así me lo propusiera.

Pero esta matización que con buena voluntad podemos considerar que hace el mismo Locke, sigue sin ser suficiente. Puede bastar, desde luego, para garantizar mi identidad conmigo mismo en períodos no demasiado alejados del presente, pero no basta, a buen seguro, para garantizar mi identidad conmigo mismo en tiempos remotos. Pues a menos que entendamos la posibilidad en un sentido puramente lógico, lo cierto es que yo no puedo revivir demasiadas experiencias de las que hace tiempo tuve. Ahora mismo podría recordar, en el sentido exigido por Locke, muchas de las experiencias que he tenido en esta última hora. Pero a medida que el tiempo

¹⁸ Cf. al respecto, los trabajos de N. Malcolm (1963), C. B. Martin & M. Deutscher (1966), S. Shoemaker (1970) y R. Wollheim (1979).

¹⁹ J. Locke (1690) II, 27, 10.

²⁰ Constatada, entre otros, por A. J. Ayer (1979) pág. 320-21.

²¹ Cf. J. Locke (1690). II, 27, 10.

pase ese número se irá reduciendo y es muy probable que termine por ser cero.

Este rasgo de nuestras facultades memorísticas puede servir, por cierto, para hacer ver cómo la teoría Lockeana, si no se enmienda, conduce a situaciones paradójicas. Imaginemos que yo puedo, ahora, revivir la experiencia del desayuno de esta mañana, pero que esta noche, cuando vaya a acostarme, no podré hacerlo, aunque sí podré rememorar la experiencia que tengo ahora. La teoría Lockeana nos fuerza a concluir que yo, ahora, soy la misma persona que esta mañana se desayunó, y la misma persona que irá a acostarse esta noche. Y, sin embargo, la persona que irá a acostarse esta noche y que se desayunó esta mañana no serán la misma²².

Para evitar este tipo de absurdos algunos teóricos de la identidad personal simpatéticos con Locke²³ decidieron hacer sus criterios menos exigentes. En lugar de exigir la conexión mnémica directa entre dos estados de conciencia para reconocer su copertenencia a la misma persona, defendieron que bastaba con su simple continuidad. Por este criterio A en t_1 es la misma persona que tuvo cierta experiencia en t , si A en t_1 puede revivir la experiencia que tuvo en t , cuando podía haber recordado la experiencia que tuvo en t , y así, sucesivamente, hasta llegar a un momento t_2 en que esa persona podía haber recordado la experiencia que tuvo en t . En cualquier caso, y dado que como han recordado los críticos de la teoría Lockeana²⁴ nuestras adscripciones ordinarias de identidad personal resisten las crisis amnésicas, parece conveniente, conservando el esquema Lockeano, flexibilizarlo adicionalmente: más que la continuidad de la memoria, el criterio constitutivo de la identidad personal es la continuidad psicológica en general. Podemos hablar de la misma persona si, aun a falta de recuerdos de esa persona respecto a sí misma, mantiene ciertas constantes psíquicas tales como, por ejemplo, los rasgos caracteriológicos, o similares facultades intelectuales, etc. Con todas estas enmiendas parece que conseguiríamos disponer de un criterio de identificación personal diacrónica cuya aplicación daría resultados bastante acordes con los que obtenemos cuando aplicamos los criterios de sentido común. O dicho de otra manera: parece que este concepto de persona y de sus condiciones de identificación numérica inspirado en Locke es bastante más cercano a nuestro concepto y condiciones pre-teoréticas que el del propio Locke.

No es de extrañar, pues, que cuente con las simpatías de la mayoría de los que hoy en día escriben sobre estos temas²⁵. Máxime si a todo ello aña-

²² Esta objeción contra la teoría Lockeana fue formulada por vez primera, bajo la forma de la célebre paradoja del «brave officer», por T. Reid (1785).

²³ Especialmente A. Quinton (1962) y H.P. Grice (1941).

²⁴ Cf. R. Swinburne (1984) pág. 24.

²⁵ J. Locke (1690), II, 27, 6 y ss; D. Hume (1739) I, 4, 6; H.P. Grice (1941); A. Quinton (1962) y (1973) págs. 88-105; J. Perry (1972-5-6); D. Parfit (1971) y (1984); S. Shoemaker (1970) y (1984).

dimos que esta concepción de la identidad personal cuadra perfectamente con la filosofía de lo mental actualmente dominante: el funcionalismo. En efecto, los teóricos neo-lockeanos consideran que las personas son, esencialmente, una mente, y conciben a ésta, a la manera funcionalista, como un conjunto de estados —Hume habría dicho: un haz de percepciones— relacionados causalmente entre sí²⁶. Y, sin embargo, parece que el criterio psicológico vaya, por exactamente las mismas razones que el físico, a ser incapaz de resultar constitutivo de la identidad personal.

En efecto, si la idea de que yo fuera a tener otro cuerpo diferente del que realmente tengo, o incluso de que pudiera llevar una existencia descarnada, parece inteligible, no menos inteligible encuentran algunos filósofos la idea de que mi vida mental hubiera sido diferente de lo que de hecho ha sido o, aun, que una experiencia me pueda pertenecer por más desconectada que esté de cualquier otra²⁷. Por consiguiente, la continuidad de nuestra conciencia no resulta necesaria a nuestra identidad como persona. En el mejor de los casos, como ocurría con la identidad corporal, tal continuidad puede ser un criterio epistemológico, no ontológico, de esa identidad. Cuando identificamos a una persona por su biografía mental, lo que es menos usual que identificarla por sus peculiaridades físicas, seguimos identificándola por un rasgo accidental de la misma.

Pero no sólo el argumento modal puede esgrimirse contra el carácter constitutivo del criterio de continuidad psicológica. Si la identidad de nuestras personas parece formalmente diferente de la identidad de nuestro cuerpo, no menos diferente parece de la identidad de nuestra mente. Al concebirse ésta como un sistema, un haz o una colección de elementos unidos entre sí, su identidad, como la del barco de Teseo, parece susceptible de ser considerada como una identidad derivada dependiente de sus elementos integrantes y de las relaciones que entre los mismos se den, muy diferente de la identidad básica y perfectamente determinada que en nuestra concepción pre-teorética nos atribuimos²⁸. Así las cosas, es fácil describir hipotéticas situaciones —situaciones en las que se producen reduplicaciones, fusiones o fisiones de las corrientes de conciencia— en las que la determinación de la identidad de la persona aplicando el criterio de la continuidad psicológica se convierte en una cuestión de convención²⁹. El concepto lockeano —o mejor: neolockeano— de persona y de sus condiciones

²⁶ D. Cole (1991) pág. 414. Cf. también E.J. Lowe (1991) pág. 97.

²⁷ Cf. por ejemplo, G. Madell (1991) pág. 128-9.

²⁸ Sospecho que fue la intuición de esta heterogeneidad entre el tipo de identidad que el sentido común atribuye a las personas y el que les correspondería según su análisis de las mismas como «bundles or collections of perceptions», lo que hizo que Hume, deseoso de defender el sistema conceptual del vulgo, se sintiera insatisfecho con su tratamiento del tema.

²⁹ Desde que E. Williams (1957) introdujera la consideración de un posible caso de reduplicación de conciencia, tales historias, con mayor o menor grado de sofisticación, no han hecho sino proliferar en la bibliografía respecto al tema.

de identidad no coincide, pues, con nuestro concepto espontáneo de las mismas³⁰.

Aparte de todas estas consideraciones, no deja de haber algo a primera vista paradójico en los enfoque Lockeanos, algo sobre lo que ya llamó la atención J. Butler³¹. Y es que los mismos parecen querer explicar la identidad personal como el resultado de cierta relación entre estados psíquicos, pero tales estados, *per se*, ya son personales, ya tienen, por así decirlo, un poseedor al que se atribuyen y que es una persona. Sin entrar en la cuestión de si los análisis Lockeanos están o no condenados a la circularidad³², lo que sí parece claro es que los mismos dan la impresión de empezar la casa por el tejado, pues antes de nada debieran explicar, cosa que no suelen hacer³³, cómo es posible tal atribución, esto es: qué es lo que hace que una persona sea el actual sujeto de determinado estado mental. Sirviéndonos de nuestras distinciones: difícilmente puede esperarse un tratamiento adecuado del problema de la identidad numérica diacrónica si antes no se ha resuelto el problema en su vertiente sincrónica.

Cuando afrontamos este problema podemos volver a reafirmarnos en las conclusiones negativas aquí alcanzadas e, incluso, reforzarlas. Vemos a alguien comportarse de cierta manera y lo reconocemos, por su apariencia física, como cierta persona que nos es conocida. Sobre esta base le atribuimos cierta experiencia en este preciso momento: por ejemplo, un dolor de cabeza. Puesto que sabemos que su biografía está plagada de incidentes semejantes por padecer de migrañas, nos reafirmamos en nuestro diagnóstico. Pero aun suponiendo que éste sea correcto, lo que hace que la ex-

³⁰ Y dado que éste es el concepto, según hemos apuntado, conforme con el enfoque funcionalista, consideramos justificada nuestra afirmación de la nota³¹.

³¹ «And one should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore can not constitute, personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth which it presupposes» J. Butler (1736).

³² ¿No está explicando el Lockeano la identidad del sujeto psicológico por la relación de continuidad de los estados psicológicos *del mismo*? ¿No está, por consiguiente, presuponiendo en su explicación aquello de lo que quiere dar cuenta: la identidad de la persona? Desde las filas Lockeanas el intento más famoso de afrontar esta objeción ha sido el de S. Shoemaker (1970). Soy de la opinión de que el teórico Lockeano se encuentra ante el siguiente dilema: o la relación propuesta como criterio constitutivo de la identidad del sujeto ya presupone ésta —y entonces la objeción es correcta— o, si no la presupone, no puede proponerse como criterio constitutivo. En cualquier caso, para una discusión de la objeción y de la respuesta de Shoemaker a la misma, Cf.: H. Noonan (1991), cap. 8. También M. Schechtman (1990) y E.J. Lowe (1991) quienes discuten la cuestión adoptando una posición contraria a los puntos de vista neo-lockeanos.

³³ No creo, dicho sea de paso, que esta acusación pueda hacerse al mismo Locke. El sí tiene una teoría de la atribución de estados psicológicos a las personas. Sin embargo, creo que los neo-lockeanos carecen usualmente de ella, hasta el punto de que, como ha denunciado G. Madell (1991), su punto de vista parece asumir más o menos implícitamente el carácter impersonal de las experiencias. Esta diferencia entre Locke y sus actuales vindicadores se explica, a mi entender, por la diferente filosofía de la mente que respalda sus respectivos puntos de vista sobre la identidad personal.

perencia dolorosa le pertenezca precisamente a él, lo que hace que sea precisamente él y no otro quien siente dolor de cabeza no es su comportarse de cierta manera, ni su historia pasada de jaquecas. Los criterios físicos y de continuidad psíquica siguen siendo, en el mejor de los casos, criterios epistemológicos, no constitutivos. Es más, ni tan siquiera son criterios epistemológicos para él mismo. Pues él no necesita observar su conducta ni tener presente su biografía psíquica para saber que le duele la cabeza. Introduciendo una dicotomía a la que hasta ahora no habíamos hecho mención podríamos decir: los criterios corporales y los criterios de continuidad psicológica sólo funcionan como criterios epistemológicos desde la perspectiva de la tercera persona, no desde la de la primera.

Desde esta perspectiva las cosas parecen funcionar de manera muy diferente. ¿Por qué decimos que tenemos dolor de cabeza? Simplemente porque lo sentimos. Y a pesar de la simplicidad del fundamento de tal autoatribución la misma parece superar en certeza a la atribución de cualquier otro predicado a cualquier otra persona. Si yo digo: «Le duele la cabeza», me puedo equivocar al menos de dos maneras muy diferentes. Bien porque aunque él tiene cierta experiencia ésta no es del género del dolor, bien porque aunque alguien tiene dolor no es él sino otro quien lo tiene. Si lo que digo es: «Me duele la cabeza», mi afirmación parece inmune al error en cualquiera de las dos formas previamente citadas. Podemos decir también, desempolvando la vieja terminología Russelliana, que en ocasiones semejantes resultamos familiarizados con nosotros mismos³⁴. O aun, apelando esta vez a la autoridad de Chisholm, que el de tener dolor de cabeza es, como otros muchos estados afortunadamente menos desagradables, un «estado auto-presentativo» (self-presenting) en el que tomamos conciencia de nosotros mismos de una manera inmediata e incorregible: «Yo diría, por consiguiente —afirma Chisholm— que si me siento deprimido, o me siento feliz, o me parece ver un carnero... entonces estoy directamente familiarizado conmigo mismo. Pues en cada caso hay una proposición auto-presentativa que implica que yo tengo una cierta propiedad. El concepto individual implicado por la proposición es el de *ser yo*, o *ser idéntico conmigo mismo*. Y la proposición, puesto que es auto-presentativa, es conocida por mí como verdadera»³⁵.

Hay sin embargo una diferencia no baladí entre los planteamientos de Russell y los de Chisholm. Escribe en lo siguiente. Mientras que para el primero en las situaciones en las que estamos familiarizados con nuestro yo éste se nos aparece sin ninguna propiedad intrínseca³⁶, para Chisholm en

³⁴ Cf. B. Russell (1915).

³⁵ R. Chisholm (1976) Págs. 30-31.

³⁶ «...palabras que no asignan una propiedad a un objeto, sino que se limitan única y exclusivamente a nombrarlo... Sostendría que en este sentido sólo hay dos palabras que sean estrictamente nombres propios de particulares, a saber, *yo* y *esto*» B. Russell (1918), pág. 98. Russell pronto corregiría su posición y pasaría a defender que no tenemos «knowledge by acquaintance» de nuestro yo. Pero esto no nos concierne.

esas mismas situaciones, como podemos apreciar por la cita anterior, el yo es captado con una propiedad, la propiedad de ser yo mismo. Es la propiedad que los Nagelianos denominan la propiedad de ser yo o de ser mío («the property 'being me' or 'being mine'») ³⁷.

Es difícil glosar en qué consiste esta propiedad que nos permite identificarnos a nosotros mismos en los estados auto-presentativos. En el ánimo de los partidarios de esta teoría, desde luego, está el que la misma sea una propiedad con contenido, capaz de jugar el papel de auténtico principio de individuación. No debiéramos entender, por consiguiente, la propiedad de ser yo o de ser mío, o de ser idéntico conmigo mismo como equivalente a la propiedad puramente formal que toda entidad tiene de ser idéntica consigo misma, pues esta propiedad, en virtud de su absoluta universalidad, no particulariza a ningún ente. La propiedad de ser yo sólo me pertenece, por contra, a mí. Es, por así decirlo, ontológicamente privada. Y no sólo ontológica sino también epistemológicamente privada. Pues nadie, que no sea yo, puede tener acceso a ella, identificarme por ella ³⁸.

Así las cosas yo diría que a lo que quieren apuntar los partidarios de esta posición es, ni más ni menos, la conciencia. Lo que quieren decirnos es que las personas somos sujetos, más que flujos, de conciencia ³⁹, de manera que la propiedad de ser consciente es, a la vez, el criterio epistemológico y ontológico, justificativo y constitutivo, de nuestra identidad personal. Experimentar conscientemente un estado es condición suficiente para que yo me identifique como su poseedor. Y necesariamente cualquiera que experimente precisamente este estado debe ser idéntico a mí. Pues otro sujeto podría tener, a lo sumo, conciencia de un estado cualitativamente idéntico al mío. Pero siendo su conciencia y la mía diferentes, no pueden serlo ambas del mismo estado particular. Soy yo quien siente este dolor de cabeza y nadie más puede sentirlo.

Pues bien, la identidad de este sujeto de conciencia sí que parece cumplir las condiciones que intuimos tiene nuestra propia identidad como personas. Dado un estado psíquico cualquiera, no hay más que dos opciones: o que lo experimente conscientemente o que no. Y el que una cosa u otra sea el caso, parece por completo ajeno a cualquier convención. Es lo que el ejemplo de Chisholm de los dos tipos de intervenciones quirúrgicas pre-

³⁷ Cf. G. Madell (1991), pág. 135. El origen de estos puntos de vista se puede encontrar en T. Nagel (1983 y 6).

³⁸ «A falta de más poderosas objeciones, reafirmo las tesis de este trabajo de que hay importantes diferencias entre las personas y los objetos materiales inanimados, dado que la existencia, distinción y continuidad de las clases de objetos materiales inanimados es analizable en términos de fenómenos públicos, mientras que la existencia, distinción y continuidad de las personas no es analizable de esta forma...» R. Swinburne (1976) pág. 237.

³⁹ Cf. J. Butler (1736); T. Reid (1785); R. Chisholm (1969 y 1976); R. Swinburne (1976 y 1984); J.L. Mackie (1980); C MacGinn (1982); T. Nagel (1983 y 1986); J.L. Blasco (1983); A. Apter (1991) y G. Madell (1991).

tendía apuntar. Así, pues, la identidad de los sujetos de conciencia es, como la identidad que pre-teóricamente atribuimos a las personas, una identidad real y determinada. Pero, ¿son las personas puros sujetos de conciencia? ¿Podría efectivamente la identidad de éstos, caso de que fueran a existir, constituir la identidad de aquéllas?

Esta última matización que problematiza la existencia de los sujetos de conciencia no es gratuita. Al fin y al cabo la única evidencia que tenemos de ellos son los aludidos estados auto-presentativos de los que hablaba Chisholm. Pero sin negar la realidad de éstos hay quien ha defendido que en ellos no se nos presenta ningún sujeto⁴⁰, cuestionando, por consiguiente, su auténtico carácter *auto*-presentativo. En tales estados, defienden estos autores, lo que se nos presenta son simplemente los contenidos que pueblan nuestra conciencia, no el sujeto de la misma. Mientras experimento el dolor de cabeza, de lo que soy consciente es del dolor y de sus propiedades, no de mí mismo experimentando ese dolor. O como dice Sartre poniendo otro ejemplo, mientras yo estoy leyendo un libro la conciencia que existe es del libro, de los personajes, etc. y no tenía al lector como uno de sus contenidos⁴¹.

Los partidarios del sujeto de conciencia no se han inmutado, sin embargo, por estas observaciones. Ellos han insistido en el carácter auténticamente auto-presentativo de tales estados. Y no piensan, en contra de lo que sugirió Hume⁴², que se trate de una idiosincrasia suya. Al fin y al cabo, lo natural, incluso para el mismo Hume⁴³, es describir esos estados utilizando el pronombre personal en primera persona. Nadie diría: «se tiene dolor de cabeza», sino: «Tengo (yo) dolor de cabeza».

Esta réplica de los partidarios del sujeto de conciencia nos puede permitir apreciar en su justa medida la importancia de la versión lógica de la objeción que estamos considerando; versión que debemos ligar al nombre de Wittgenstein⁴⁴. En efecto⁴⁵, Wittgenstein, intentando una reducción al

⁴⁰ El primero en defender que en esos estados no se presenta el yo fue D. Hume (1739) pág. 251. En esta tesis le han seguido todos aquellos que, como J.P. Sartre (1934) y J. Ryle (1949), han defendido la opacidad del ego o su carácter sistemáticamente elusivo.

⁴¹ Cf. J.P. Sartre (1934) pág. 30.

⁴² «For my part, when I enter most intimately into that I call myself... I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception... if any one upon serious and unprejudiced reflexion, thinks he has a different notion of himself, I must confess I can reason no longer with him. All I can allow him is, that he may be in the right as well as I, and that we are essentially different in this particular» Hume (1739) pág. 252. Cursivas nuestras.

⁴³ Cf. R.Chisholm (1976) pág. 39-40. Repárese en las cursivas del texto de Hume citado en la nota anterior.

⁴⁴ Cf. G.E.M. Moore (1959), págs. 306-310. L. Wittgenstein (1958), págs. 66-7; (1964), parte VI. Antes que Wittgenstein, no obstante, formuló esta misma versión de la objeción B. Russell (1921), pág. 18.

⁴⁵ La elaboración del punto que a continuación voy a desarrollar hubiera sido imposible sin las discusiones, casi siempre apasionadas, sobre la «correcta interpretación del pensa-

absurdo del solipsismo, defendió que si lo que nosotros estamos llamando partidarios del sujeto de conciencia están en lo correcto sobre el significado de los predicados psicológicos que intervienen en los estados auto-presentativos, entonces el pronombre personal que interviene en la descripción de los mismos carece de valor referencial y resulta, por tanto, eliminable.

Basta para comprender el argumento Wittgensteiniano recordar que para estos filósofos los predicados que intervienen en la descripción de estos estados denotan una particular experiencia consciente que nadie más que yo puede tener. Siendo así, mencionar el sujeto de la misma es innecesario. En lugar de decir «tengo (yo) dolor de cabeza», podría decir «hay dolor de cabeza», pues independientemente de en qué parte del mundo se vaya a localizar ese dolor experimentado —independientemente de que se localice en la cabeza del cuerpo de Vicente Sanfélix, o del cuerpo de un perro, o aún en una estufa— siempre seré yo el sujeto que lo experimente⁴⁶.

Si los filósofos partidarios de la teoría del sujeto de conciencia siguen describiendo los estados auto-presentativos mediante la utilización del pronombre personal de primera persona, es porque para la descripción de tales estados no asumen los compromisos semánticos ni la teoría de la conciencia que explícitamente profesan, sino los compromisos y la teoría propia del sentido común⁴⁷. De hacerlo, de asumir coherentemente esa teoría cartesiana de la conciencia, los predicados psicológicos no tendrían una referencia dividida, y el teórico del sujeto de conciencia podría en su descripción de los supuestos fenómenos de conciencia prescindir de todo

miento de Wittgenstein» con mi amigo J.L. Prades. No puedo, sin embargo, reconocerme explícitamente deudor de él en esta cuestión, porque no estoy muy seguro de que comparta la tesis hermenéutica que voy a articular, sobre todo, en la siguiente nota.

⁴⁶ Durante algún tiempo Wittgenstein interpretó que, en efecto, el significado de los predicados que intervienen en los estados auto-presentativos es una experiencia consciente con todas las peculiaridades que la tradición filo-cartesiana atribuye a las mismas. En consecuencia, defendió que el pronombre de primera persona, cuando es utilizado en el seno del lenguaje ordinario para describir estos y sólo estos estados, carece de valor referencial. Tal tesis, lógicamente errónea, fue ya criticada por P.F. Strawson (1958) y, posteriormente, por S. Shoemaker (1968).

A pesar de ello, Wittgensteinianos de pro, tales como G.E.M. Anscombe (1975) o N. Malcolm (1979) insisten, y aún generalizan para todos los casos, la propuesta de Wittgenstein en *El Cuaderno azul*.

⁴⁷ En efecto, en nuestro esquema conceptual ordinario la utilización de una expresión referencial —el pronombre de primera persona incluido— para la descripción de estados de conciencia es ineliminable. Ello es así porque en este esquema la conciencia no se entiende como un fenómeno ontológica y epistemológicamente privado, ligado a un sujeto puro que se sustrae del orden intersubjetivo, sino como un fenómeno criteriológicamente ligado a la actividad de ciertos organismos que habitan en el mundo público. Es precisamente a estos organismos —sujetos empíricos— a los que designan las expresiones referenciales utilizadas en la descripción de esos estados. Intentaremos establecer esta conclusión por otra vía adicional más adelante.

pronombre⁴⁸. La descripción del mundo desde la perspectiva de la subjetividad del teórico del sujeto puro de conciencia sería entonces absolutamente impersonal. ¡Curiosa consecuencia para quienes se empeñan en insistir en que en una descripción objetiva del mundo se escapa el fenómeno de la subjetividad!⁴⁹.

Por decirlo cortésmente: hay, pues, razones para sospechar que ese sujeto puro de conciencia, al que se bautiza con los rótulos más dispares en la bibliografía especializada⁵⁰, no pasa de ser un invento, por lo demás incoherente, de los filósofos que hablan de él. Pero vamos a suponer, por mor del argumento, que realmente existe. Podemos entonces preguntarnos si las personas pueden ser tales sujetos, y si la identidad de aquéllas puede reducirse a la identidad de estos. Mucho me temo que la respuesta será negativa.

Lo primero que debemos tener presente es que el sujeto puro de conciencia se identifica sincrónicamente en cada uno de los puntuales estados de conciencia. ¿Qué evidencia podemos tener de su persistencia a través de sucesivos actos de conciencia? Habiendo desacreditado los criterios físicos y de continuidad psicológica el partidario del sujeto puro de conciencia debe reconocer que ninguna conclusiva. Las situaciones descritas por Locke o por Kant⁵¹, y que supondrían un cambio constante del sujeto de un flujo de conciencia continuo y ligado a un único cuerpo, es para los teóricos del sujeto puro de conciencia perfectamente inteligible: el sujeto «x» que hoy siente dolor en la cabeza de Vicente Sanfélix y el sujeto «y» que mañana decide ir al médico para que éste mire la cabeza de Vicente Sanfélix pueden, perfectamente, ser diferentes⁵².

Cierto que a esta objeción el partidario de la teoría responderá que aunque tal eventualidad es posible, la explicación más sencilla, y por consiguiente más verosímil, es que en tales situaciones el sujeto de conciencia permanece constante⁵³. Pero aparte de que con ello vuelve a demostrar su

⁴⁸ He aquí un ejemplo de cómo podría describir yo el mundo si fuera un partidario de la teoría del sujeto puro de conciencia. Todas las situaciones que ahora describo como: «Tengo (yo) dolor de cabeza» podría describir las diciendo «Se siente dolor en la cabeza del cuerpo de V.S.». Y todas las proposiciones que ahora describo como: «X tiene dolor de cabeza» podría describir las diciendo «El cuerpo de X se comporta como se comporta el cuerpo de V.S. cuando se siente dolor en la cabeza del cuerpo de V.S.» En su *Tractatus* Wittgenstein afirmó que el solipsismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, coincide con el realismo. No menos cierto hubiera sido decir: el cartesianismo, llevado hasta sus últimas consecuencias, coincide con el conductismo más radical. No por casualidad, todos los partidarios de la psicología objetiva remontan el origen de sus posiciones al filósofo francés.

⁴⁹ Cf., por ejemplo, T. Nagel (1986), págs. 54-55.

⁵⁰ «Ego puro», «Yo trascendental», «Yo metafísico», «Yo objetivo», «Alma»... son algunas de las designaciones más usuales.

⁵¹ Cf. I. Kant (1781) A 363-4 y J. Locke (1690), II, 27-13.

⁵² Cf. R. Chisholm (1976), págs. 105-6.

⁵³ Cf. R. Chisholm (1969), pág. 138 y G. Madell (1991), pág. 137.

dependencia del esquema conceptual ordinario, pues se está basando en los criterios epistemológicos ordinarios de identificación de las personas para aseverar la identidad del sujeto puro de conciencia que pretendidamente debiera explicar la identidad de aquéllas, también demuestra que el concepto de sujeto puro de conciencia y el sujeto ordinario de persona son muy diferentes, pues lo que es una posibilidad inteligible para los sujetos de conciencia no resulta serlo para las personas tal y como entendemos ordinariamente las mismas.

En efecto, el sujeto de conciencia puro podría ahora estar sintiendo dolor en la cabeza de Vicente Sanfélix, y en el momento inmediatamente posterior, sed en la garganta de Toni Defez, y justo un momento después, cómo resbala una gota de agua sobre el pétalo de una rosa. Todo esto se puede decir con sentido de uno y el mismo sujeto puro de conciencia. Pero nada parecido se puede decir de las personas tal y como la entendemos ordinariamente. No es que resulte improbable que la misma persona sea Vicente Sanfélix en t_1 y, a pesar de que aún sigue existiendo Vicente Sanfélix, sea Toni Defez, quien ni tan siquiera tendría por qué saber de la existencia de Vicente Sanfélix, en t_2 , y, a pesar de que tanto Vicente Sanfélix y Toni Defez aún siguen existiendo, una rosa, que tampoco sabe nada de la existencia ni de Vicente Sanfélix ni de Toni Defez, en t_1 . Esto resulta, sencillamente, ininteligible.

Pero este último ejemplo sirve para algo más que para establecer la diferencia entre el concepto de sujeto puro de conciencia y nuestro concepto ordinario de persona. Sirve para establecer también que del sujeto puro de conciencia no en todos los casos diríamos que es un sujeto de conciencia. Y es que la atribución de predicados psicológicos se rige también por criterios de coherencia o, dicho de otra manera: responde a criterios holísticos⁵⁴. De quien dijera: «Me duele la cabeza, ya no me duele la cabeza. Siento sed en la garganta, ya no siento sed en la garganta. Siento cómo una gota de agua resbala sobre mí, ya no lo siento. Etc.» diríamos que no comprende nuestros conceptos de tener dolor, o sentir sed o el resbalar de una gota, etc. Una vez más llegamos a la misma conclusión: los sujetos puros de conciencia sólo parecen respetables si los concebimos parasitariamente respecto a nuestro concepto ordinario de persona. Pero aunque no fuera así, creo sobradamente demostrado que nuestro concepto de persona y el de sujeto puro de conciencia no coinciden; la identidad de éste, por consiguiente, difícilmente puede ser el criterio constitutivo de la identidad de aquéllas⁵⁵.

⁵⁴ Cf. D. Davidson (1980), pág. 217.

⁵⁵ Por si alguien aún sigue sin estar convencido daré aún otro argumento menos sofisticado pero quizás, por ello, más convincente: de una persona inconsciente aún seguimos diciendo que es ella misma. No sólo no es necesario para conservar la identidad personal ser siempre el mismo sujeto puro de conciencia, sino que ni tan siquiera es necesario estar siempre en un estado de conciencia.

PERSONAS Y CLASES NATURALES

Con esta conclusión, sin embargo, parece que estamos abocados a un callejón sin salida. Parece que podríamos concluir que no hay manera de encontrar un criterio que pueda ser constitutivo de la identidad personal tal y como la entendemos cotidianamente. Y esto nos abriría las puertas de las opciones reformistas. ¿Por qué no defender que las personas son algo diferente de lo que estamos inclinados a creer? ¿Por qué no asumir que la identidad de las mismas no es, después de todo, real y determinada? De esta manera incluso la filosofía de la mente hoy más en boga: el funcionalismo, saldría reforzado, pues siempre podríamos proponer como concepto sustitutorio uno de carácter neolockeano que concordara con sus presupuestos.

Antes de tomar tan grave resolución estimo que debiéramos cerciorarnos de no haber dejado escapar ninguna pista que pudiera conducirnos a una tesis satisfactoria. Al respecto creo que censuramos muy rápidamente las propuestas que hacían del cuerpo un criterio constitutivo de la identidad personal. Contra ellas argumentamos, para empezar, que era posible imaginar tanto una existencia descarnada cuanto que nuestro cuerpo fuera otro. Pero, ¿es así? Realmente ¿podemos imaginar nuestra propia existencia descarnada o con un cuerpo diferente del que tenemos?

A. Flew ha desarrollado en diferentes lugares un argumento lingüístico contra la posibilidad de nuestra existencia descarnada⁵⁶. Si fuéramos a existir así no podríamos utilizar expresiones para referirnos a nosotros mismos porque para utilizar el lenguaje éste debe habernos sido enseñado por otros seres públicamente identificables y así debemos serlo nosotros también. El razonamiento de Flew me parece correcto pero quiero llamar la atención sobre una premisa en la que descansa y que, aunque yo por mi parte asumo, puede no parecer evidente a quien defiende la posibilidad de nuestra existencia descarnada, a saber: que no podríamos existir como personas si no tuviéramos un lenguaje que nos permite referirnos a nosotros mismos. A la espera de ofrecer argumentos en favor de esta tesis creo que debemos, y podemos, reforzar la posición de Flew con otras consideraciones adicionales. Veamos.

Aceptemos por un momento la posibilidad de existir descarnada-

También podría argumentar que, como el mismo Nagel se ve obligado a reconocer, los pacientes a los que se ha escindido el *corpus callosum*, creándoles así una dualidad de conciencia, se refieren a sí mismos, y son tratados por los demás, como una única persona; de donde se deduce que amén de no ser necesaria para la persistencia de nuestra identidad personal la conciencia constante, tampoco lo es su unidad. No insistiré en este punto, sin embargo, porque es cuestión debatida cuáles son y cómo deban interpretarse los efectos de tales intervenciones quirúrgicas. Al lector interesado remito a los trabajos de: R.W. Sperry (1966), T. Nagel (1971) y G. Gillett (1986).

⁵⁶ Cf. A. Flew (1976 y 1985).

mente. ¿Cómo sería nuestra experiencia del mundo en este caso? Mucho me temo que muy diferente de la actual, pues no sólo desaparecerían las sensaciones asociadas a nuestro cuerpo —las sensaciones propio e interoceptivas tales como sed, hambre, placer sexual, dolor, las sensaciones cinestésicas, etc.— y las creencias y motivaciones que las mismas nos producen —no sintiendo jamás sed, no creeríamos jamás tenerla, ni albergaríamos jamás la intención de saciarla, etc.— sino que también nuestra experiencia del mundo externo, nuestras sensaciones exteroceptivas, desaparecerían o se reducirían drásticamente. Desaparecerían si, como parece sensato, adoptamos alguna u otra versión de las teorías causales de la percepción, lo que nos obliga a considerar esas experiencias como exigiendo conceptualmente la existencia de órganos sensoriales —corporales— específicos. Se reducirían drásticamente aún si, de una manera filosóficamente insensata, adoptamos una teoría fenomenista de la percepción. Pues aunque en este caso nuestras experiencias no tendrían por qué ser consideradas como el producto de la actividad de ningún órgano corporal, el problema estriba en que muchas de esas experiencias presuponen, por su misma naturaleza intrínseca, la localización del sujeto que las experimenta, es decir: que el sujeto que las experimente sea localizable, tenga una naturaleza espacial. Tal es el caso, por ejemplo, de la vista. No hay experiencia visual desde «ninguna parte». La propia experiencia visual ya sitúa a su sujeto en algún punto determinado por referencia al cual algunas de las cosas vistas están más cercanas y otras más alejadas.

Volvamos ahora a considerar la posibilidad de una existencia descartada. El sujeto de la misma no tendría ninguna de nuestras experiencias intero ni propioceptivas, carecería también de muchas, si no de todas, nuestras propiedades exteroceptivas. No tendría tampoco ninguna de las creencias ni de las intenciones que tales experiencias generan. Ni por consiguiente intervendría en el mundo —caso de que pudiera hacerlo, lo que no resulta fácilmente inteligible— movido por los intereses por que lo hacen quienes las tienen, o sea nosotros. ¿Qué significaría llamar a tales entidades personas? ¿Y qué significaría decir que una de tales entidades es idéntica con alguno de nosotros?

Durante mucho tiempo la bibliografía sobre identidad personal ha estado llena de suposiciones imaginativas y experimentos mentales. Después del paroxismo alcanzado con el libro de Parfit, *Reasons and Persons*, muchos son quienes han cuestionado la utilización irrestricta de semejantes técnicas de reflexión filosófica³⁷. Como era de esperar, no hay acuerdo uná-

³⁷ Por ejemplo, G. Gillet (1986); K. Wilkes (1988), especialmente el capítulo I; y también M. Johnston (1987). Antes de la publicación del libro de Parfit, no obstante, ya otros habían advertido del peligro del método de la ciencia ficción. Cf. W.V.O. Quine (1972) pág. 490, G. Vesey (1974) pág. 104 y L. Wittgenstein (1958), págs. 61-62.

nime sobre la validez de tal crítica⁵⁸. Sin embargo, yo diría que la discusión del tema —que nosotros no podemos resumir ni valorar aquí— ya ha tenido una consecuencia restrictiva: incluso los defensores de la legitimidad de los experimentos mentales entienden que es necesario justificar tal legitimidad. Y también creo que se pueden sacar otras conclusiones propedeuticas más sustantivas difícilmente cuestionables. La primera de ellas, que cuando se nos propone la consideración de un caso imaginario debemos intentar determinar con la mayor precisión posible las consecuencias que el mismo, caso de ser real, tendría⁵⁹ —es lo que hemos hecho cuando al pedírse nos que nos imagináramos nuestra existencia descarnada hemos intentado precisar cómo experimentaríamos el mundo caso de que fuéramos a tenerla—. La segunda, que no debemos olvidar que el significado de nuestros conceptos no es independiente de ciertos hechos muy generales que permiten su utilización⁶⁰, debemos preguntarnos por consiguiente, después de haber determinado en la mayor medida posible las implicaciones del caso imaginado, si nuestros conceptos aún resultarían aplicables en semejantes circunstancias —es el paso que dimos al preguntar si aún podríamos llamar personas a las entidades descarnadas o reconocernos idénticos con ellas—. Si la respuesta a esta cuestión es negativa, deberemos concluir, por último, que nuestra concepción del caso imaginado no es clara, o no se corresponde, como debiera, con el mismo⁶¹.

Creo que debemos concluir, por consiguiente, que no podemos concebirnos llevando una existencia descarnada. Ni tampoco podemos concebir

⁵⁸ Los partidarios de los puntos de vista neolockeanos o del cartesiano sujeto puro de conciencia, desestiman las críticas de Wilkes o de Johnston. Cf. por ejemplo, G. Madell (1991). Los no partidarios de tales teorías, sin embargo, aunque pueden discrepar del alcance de los argumentos de un autor u otro, se muestran más conservadores metodológicamente. Cf. P.F. Snowdon (1991) y L. Hertzberg (1991).

⁵⁹ Esto no es lo mismo que considerar las dificultades técnicas que habría que superar para que tal caso llegara a darse. Esta cuestión es filosóficamente más irrelevante, aunque quizás no lo sea del todo. Cf. O. Hanfling (1991) pág. 27.

⁶⁰ Cf. L. Hertzberg (1991) pág. 153 y G. Gillet (1986), pág. 228. El punto fue formulado por L. Wittgenstein en distintas ocasiones. Cf., por ejemplo, (1967), § 350.

⁶¹ La no necesaria correspondencia entre los conceptos de imaginación y conceptibilidad estaba ya recogida en B. Williams (1966), pág. 45. Cf. también, sobre esta distinción entre imaginar y concebir, P.F. Snowdon (1991), pág. 116. Por mi parte creo que el caso de la existencia descarnada no es tanto uno en el que ningún concepto claro corresponde a lo que se nos pide imaginar, cuanto uno en el que lo que concebimos no es lo que nos imaginamos. Lo que concebimos, cuando se nos pide imaginarnos existiendo descarnadamente, es nuestra existencia corporal con cualidades diferentes a las que efectivamente tiene: nos concebimos no como seres sin cuerpo sino como seres con cuerpos invisibles y quizá también parcialmente intangibles. Las razones por las que podemos imaginar cosas que no concebimos claramente o que concebimos erróneamente, creo que es porque imaginar es una actividad que puede darse en contextos comunicativos muy dispares, algunos de los cuales no exigen la consistencia lógica —la creación de textos literarios o de guiones cinematográficos, por ejemplo— como criterio del éxito. Podemos imaginarnos una historia en la que los personajes «viajan» al pasado aunque sea conceptualmente incoherente. Cf. al respecto, L. Hertzberg (1991).

que una persona, aunque no fuéramos nosotros mismos, careciera de cuerpo. Y una conclusión análoga, y por las mismas razones, se alcanza con respecto a la segunda objeción contra el carácter constitutivo de los criterios corporales de identidad personal. Si empezamos a determinar las consecuencias que tendría el imaginario caso en que una persona cambia de cuerpo nos encontraremos con que al final, muy probablemente, no nos sentiremos inclinados a describir de esta manera la situación. Lo que empieza por parecer un caso en el que el cuerpo de una persona cambia de aspecto hasta adquirir el de una pantera terminará por ser un caso en el que una persona deja de ser persona y pasa a ser un felino. Y el caso que empieza por parecer como si Ludwig Wittgenstein hubiera adoptado el cuerpo de Vicente Sanfélix termina por ser el caso en el que Vicente Sanfélix hace cosas inexplicables⁶².

Pero con diferencia la objeción más interesante contra los criterios corporales es la última de las tres que se apuntaron. Recuértese: la identidad de nuestro cuerpo no puede ser constitutiva de nuestra identidad como personas porque una y otra son formalmente distintas, la primera derivada y convencional, la segunda real y básica. Y digo que esta objeción es la más interesante de todas porque cuando se evalúa con detenimiento deja de ser una objeción para pasar a convertirse en un apoyo de las teorías materialistas de la identidad personal.

En efecto, nuestros cuerpos bajo una descripción física o química —como un conjunto de átomos o de moléculas— poseen una identidad derivada de sus elementos componentes. Bajo este tipo de descripción de los mismos se pueden generar situaciones en que su identidad resulte indeterminada y no decidible sino por convención. Pero la perspectiva de la física y de la química no son los únicos puntos de vista disponibles para describir nuestros cuerpos. También podemos describirlos desde el punto de vista de la biología, como organismos, y entonces su identidad es básica, determinada y real, pues lejos de resultar la misma parasitaria de la de sus elementos componentes, es la identidad de éstos la que resulta parasitaria de la del organismo⁶³. Los órganos —los auténticos elementos de un organismo *qua* organismo y no los átomos o las moléculas, componentes del mismo *qua* objeto físico— no pueden ser identificados como tales si no es por referencia al ser vivo del que forman parte. Y aunque la persistencia de cualquier órgano desempeñe un rol causal en la persistencia del organismo, ésta no está conceptualmente ligada a aquélla, pues se mantiene en tanto el organismo sea capaz de mantener sus funciones metabólicas, independientemente de los órganos de que se sirva para hacerlo.

Así pues, no hay heterogeneidad formal entre la identidad con que nos in-

⁶² Un dato curioso: los pacientes que sufren desórdenes de múltiple personalidad presentan diferentes características fisiológicas según cuál asuman. Cf. A. Apter (1991), pág. 221.

⁶³ Cf. sobre este punto, E.J. Lowe (1991), págs. 89 y 106.

tuímos como personas y la identidad de nuestros cuerpos como organismos biológicos. Quizás en ésta tenga aquélla su causa, pues bien podría ocurrir que nuestra intuición de que existimos de una manera real y determinada no sea sino la traducción lógica de nuestro instinto biológico de supervivencia⁶⁴; desde luego tiene en ella su justificación, pues si como personas nos concebimos dotados de una identidad determinada y real es porque en tanto que personas nos concebimos como seres vivos, o también podríamos decir: como miembros de una clase natural de organismos. Y es un ingrediente de nuestro actual concepto de persona que las mismas sean organismos⁶⁵.

Ahora bien, nuestra posición no está exenta de dificultades. Para empezar le amenaza el riesgo del antropocentrismo o, por utilizar una expresión más de moda en la actual filosofía de la mente: el riesgo de chauvinismo. ¿No equivale nuestra posición a decir que sólo los seres humanos pueden ser personas? ¿Con qué legitimidad reservaríamos sólo para nuestros congéneres el derecho de admisión al selecto club de éstas?

Para continuar le accecha otro riesgo que yo considero incluso más grave: el del reduccionismo naturalista. Si estamos en lo correcto, las personas, tal y como las concebimos, son miembros de una clase natural de organismos. Ahora bien, lo que define la pertenencia de un individuo a una clase natural es, precisamente, que su comportamiento en tanto que miembros de la misma se puede explicar mediante leyes naturales. Pero, ¿podemos dar cuenta del complejo comportamiento de las personas de esta manera? Y de ser así, ¿qué pasaría con conceptos como el de responsabilidad o el de libertad, aparentemente no menos consustanciales a nuestro concepto de persona que el de su identidad real y determinada? El mismo Darwin sintió de lleno este problema cuando intentó, en su *Origen del Hombre*, dar una explicación biológica —esto es: apelando a la selección natural y a la sexual— de ciertas facetas personales del comportamiento humano.

LAS PERSONAS COMO SERES SOCIALES

De la primera objeción creo que podemos zafarnos sin demasiada di-

⁶⁴ Sobre esta hipótesis podríamos construir una explicación muy diferente de la neo-lockeana de claro matiz ideal-racionalista, sobre la cuestión de la supervivencia, o de lo que importa en la misma. No queriendo entrar en este tópico particular del problema de la identidad personal nos conformaremos con esta breve indicación.

⁶⁵ Defendemos, pues, un punto de vista muy similar al defendido por D. Wiggins (1980 y 1976). No creo, por otra parte, que los Wittgensteinianos, que suelen analizar el concepto de «persona» en términos de «cuerpo humano vivo», debieran mirar nuestro análisis con antipatía. Cf. G.E.M. Anscombe (1975) pág. 60, A. Kenny (1979) pág. 7 y N. Malcolm (1979) pág. 22. Y no quisiera dejar de decir también que nuestra posición es perfectamente compatible con —y puede entenderse como una concreción, aunque no la única posible Cf. E.J. Lowe (1991)— de la posición de P.F. Strawson (1959), cap. III. Al fin y al cabo fue Strawson uno de los que más insistieron en el carácter básico del concepto de persona.

ficultad. Nuestra posición nos puede comprometer, a lo sumo, con un antropocentrismo metodológico —vamos a llamarlo así— según el cual, y dado que los únicos seres biológicos que *de facto* conocemos que son personas son los humanos, parece lógico predecir que estaremos más dispuestos a conceder este *status* a otros organismos cuanto mayor sea su parecido con nosotros. Pero de ningún modo nos conduce a una posición *chauvinista*, pues todo lo que hemos dicho es que concebimos a las personas como seres biológicos, pero no que las personas sean un tipo biológico determinado: el de los seres humanos. Diciendo que ser un organismo es un ingrediente de nuestro actual concepto de persona, lo que decimos es que ser un organismo resulta una condición necesaria de la personalidad, no que sea también una condición suficiente de la misma. Obviamente, aunque todas las personas han de ser organismos, no todos los organismos son personas. ¿Qué otras condiciones, aparte de su naturaleza biológica, ha de reunir un individuo para poder ser considerado una entidad personal?

Creo que éste es el punto en el que la intuición Lockeaná puede verse como correcta: la autoconciencia es la frontera que separa a las personas de los simples organismos. Pero debemos huir de cualquier tentación mentalista —la de Locke incluida— a la hora de intentar comprender el fenómeno de la autoconciencia.

La tentación remite tan pronto como dejamos de alimentar nuestro pensamiento filosófico con un solo ejemplo, y nos damos cuenta de que las proposiciones incorregibles que nos tienen a nosotros por sujeto no se limitan a un rango de predicados mentales. «Tengo dolor de cabeza» no es más incorregible que «Tengo dos manos» o «Estoy dando un pasco». Sería preciso imaginar circunstancias muy anómalas para que una duda respecto a la verdad de estos enunciados, cuando son proferidos sinceramente, resultara legítima. Por consiguiente nos podemos atribuir incorregiblemente no sólo predicados psicológicos como el de sentir dolor —por cierto que cuán empapada de cartesianismo está nuestra tradición filosófica es algo que se puede apreciar en la constante clasificación que hacemos de la experiencia dolorosa como un caso de estado psicológico, en lugar de como uno de experiencia física— sino también predicados físicos como «tener dos manos» o predicados semifísicos⁶⁶, esto es predicados cuya satisfacción exige a la vez el cumplimiento de criterios físicos y psicológicos, tales como el de «pasar». Los estados auto-presentativos de Chisholm, debiéramos concluir, no sólo nos dan acceso a nosotros mismos como sujetos de conciencia sino también como sujetos físicos.

La tentación se elimina, y no simplemente remite, cuando recordamos que, como señaló P.F. Strawson, no podemos adscribirnos ningún predicado, ya sea mental, físico o psicofísico, si no estamos en disposición de atri-

⁶⁶ Este concepto de predicado semi-físico lo utiliza J. Hartnack (1976) pág. 245.

buírsele a otros⁶⁷. Pero de aquí se deduce como una consecuencia inmediata que la autoatribución de cualquier predicado debe estar regida por criterios públicos e intersubjetivos, y es gracias a la existencia de tales criterios como otros nos han podido enseñar, y nosotros aprender, cómo utilizar en primera persona cualquier predicado. Sólo una vez tenemos esta facultad puede la memoria u otras facultades epistémicas informarnos de nuestras biografías o características personales. El conocimiento de nosotros mismos sólo lo podemos ganar en un contexto socio-lingüístico. Y la legítima autoridad de nuestra autoconciencia —que como vemos no es preciso negar para no caer en el cartesianismo— es, como toda autoridad legítima, una autoridad que debe ser conferida por la colectividad, en este caso de quienes comparten nuestro lenguaje.

Si como estamos defendiendo la autoconciencia es un producto lingüístico y social⁶⁸, la consecuencia es que la condición que hay que añadir a la de ser un organismo para cumplir los requisitos de la personalidad es la de ser un miembro competente de una comunidad lingüística. Razón por la que nuestro análisis permite considerar la posibilidad de que vaya a haber otros seres diferentes de los humanos que merezcan el título de persona, e incluso la de que no todos los seres humanos lo sean.

Al respecto no deja de ser significativo que cuando históricamente alguien ha querido negar a otros los derechos que como personas les corresponderían usualmente les ha negado la competencia lingüística o la política. Para el griego el bárbaro, quien no merece la ciudadanía sino la esclavitud, no habla realmente, sólo balbucea, de ahí su nombre. Y para el racista Hume es claro que las personas —este adjetivo se lo aplico yo, claro— de color sólo emiten sonidos como los papagayos.

Esta digresión nos sirve para sacar dos conclusiones con las que terminamos. La primera es que nuestro análisis no nos compromete con ningún tipo de reduccionismo biológico. Si bien para ver a alguien como persona debemos considerarlo un ser vivo, por cuanto hemos dicho esto no basta. Además debemos verlo como un sujeto que, en el seno de un contexto social, lleva a cabo una conducta lingüística, esto es: simbólica. Pero la explicación de un comportamiento simbólico en tanto que tal será una explicación no naturalista, pues no apelará a causas sino a razones. Otra cosa es que, como yo creo, la comprensión última de éstas venga con-

⁶⁷ Ya vimos lo que pasaba cuando intentábamos predicar sólo de nosotros mismos los predicados psicológicos: que terminábamos por no predicarlos de nadie en absoluto, sólo de un cuerpo (pero entonces podíamos predicarlos también de otros). El argumento Wittgensteiniano que reduce al absurdo la teoría cartesiana de la conciencia, puede verse como una concreción epistemológica del argumento lógico Strawsoniano. O para ser justos con el orden histórico, este último puede verse como una abstracción lógica de aquél.

⁶⁸ Otro dato curioso: las distintas personalidades de los pacientes afectados por desórdenes de múltiple personalidad se radicalizan si son bautizadas por el tarapeuta. Cf. S.L.R. Clark (1991), pág. 218 y A. Apter (1991) págs. 229 y ss.

dicionada, a su vez, por ciertos rasgos que pueden tener una explicación biológica.

La segunda: que nuestro análisis, estableciendo los criterios más generales comunes a nuestro concepto de persona, también nos permite comprender por qué éste se puede concretar de diferentes maneras en diferentes contextos histórico-culturales. Y es que aunque en todos los casos la auto-conciencia, el devenir persona, se logra mediante la competencia lingüística que nos permite autoatribuirnos los más dispares estados y propiedades, en distintas comunidades lingüísticas los criterios sancionados para regir los predicados que los sujetos pueden auto-atribuirse, el de persona incluido, pueden variar de manera muy significativa de los nuestros propios.

Una y otra conclusión sitúan nuestro problema en el tópico de la racionalidad. Nos conformaríamos si lo hubiéramos conducido hasta este territorio siguiendo un sendero epistemológico seguro.

BIBLIOGRAFIA REFERIDA

- ANSCOMBE. G.E.M. (1975) «The First Person» en S. Guttenplan (Edt.) *Mind and Language* Clarendon Press. Oxford.
- APTER. A. (1991) «The problem of Who: multiple personality, personal identity and the double brain» *Philosophical Psychology* vol. 4.
- AYER. A. J. (1979) «Replies» en C.F. Macdonald *Perception and Identity* Mcmillan London.
- BLASCO. J.L. (1983) «Autoconceiximent» *Cuadernos de Filosofía y Ciencia* 4. Valencia.
- BUTLER, J. (1736) *The Analogy of Religion*. Appendix I. en Perry. J. (edt.).
- CHISHOLM, R. (1969) «The Loose and Popular and the Strict and Philosophical Senses of Identity» en Care, N.S. & Grimm R.H. (Edts), *Perception and Personal Identity* Case Western Reserve University Press. Cleveland.
- CHISHOLM, R. (1976), *Person and Object* George Allen & Unwin. London.
- CLARK. S.R.L. (1991) «How many selves make me?» en D. Cockburn (Edt) (1991).
- COCKBURN. D. (Edt) (1991) *Human Beings* University Press. Cambridge.
- COLE. D. (1991), «Artificial Intelligence and Personal Identity» *Synthese* 88.
- CORBI. J. (1992), «Una evaluación del ideal ilustrado: Freud, Wittgenstein y los modelos cognitivos». No Publicado.
- DAVIDSON. D. (1980) *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press. Oxford.
- DESCARTES, R. (1637), *Discours de la Méthode* Edición de Ch. Adam & P. Tannery. Vrin. París, 1965.

- DESCARTES, R. (1641), *Meditationes de Prima Philosophia* Edición de Ch. Adams & P. Tannery. Vrin. París 1964.
- FLEW. A. (1976) «Can a man Witness his own Funeral?» en *The Presumption of Atheism* Pemberton Elk. London.
- FLEW. A. (1985) «Personal Identity and Imagination: One Objection» *Philosophy* 60.
- FODOR. J. (1987) *Psychosemantics*. MIT. Cambridge.
- GILLET. G. (1986) «Brain bisection and Personal Identity» vol. 95.
- GRICE. H.P. (1941) «Personal Identity» *Mind* vol. 50.
- HANFLING. O. (1991) «Machines as Persons?» en D. Cockburn (Edt) (1991).
- HARTNACK. J. (1976) «Me and my body» *Acta Philosophica Fennica* nº 28.
- HERTZBERG. L. (1991) «Imagination and the sense of Identity» en D. Cockburn (Edt) (1991).
- HOBBS. T. (1655), *De Corpore* Edición de Sir William Molesworth. Oxford 1911.
- HUME. D. (1739), *A Treatise of Human Nature* Edición de P. Nidditch. Clarendon Press. Oxford 1978.
- JOHNSTON. M. (1987) «Human Beings» *The Journal of Philosophy* 84 nº 2.
- KANT. I. *Kritik der Reinen Vernunft* Druck und Verlag von Georg Reiner. Berlin 1911.
- KENNY. A. (1979) «The First Person» en C. Diamond & J. Teichman (Edts) *Intention and Intentionality* Harvester Press. Sussex.
- KRIPKE. S. (1971) «Identity and Necessity» en Munitz. M.K. (Edt), *Identity and Individuation* University Press. New York 1971.
- KRIPKE. S. (1972) «Naming and Necessity» en Davidson. D. & Harman, G. (Edts), *Semantics of Natural Language* Reidel. Dordrecht.
- LEWIS. D. (1976) «Survival and Identity» en A.O. Rorty (Edt) (1976).
- LOCKE. J. (1690) *An Essay concerning Human Understanding* Edición de J. Yolton. London 1961.
- LOWE. E. J. (1991) «Real Selves: Persons as a Substantial Kind» en D. Cockburn (Edt) (1991).
- MACKENZIE. P.T. (1985), «Personal Identity and Imagination» *Philosophy* 60.
- MACKIE. J.L. (1980), «The trascendental 'I'» en Van Straaten, E (Edt) *Philosophical Subjects* Clarendon Press. Oxford 1980.
- MADELL. G. (1991) «Personal Identity and the Idea of a Human Being» en D. Cockburn (Edt). (1991).
- MALCOLM. N. (1963), «Three Forms of Memory» en *Knowledge and Certainty* Englewood Cliffs. New Jersey.

- MALCOLM. N. (1979) «Whether 'I' is a referring expression» en C. Diamond & J. Teichman (Edts) *Intention and Intentionality* Harvester Press, Sussex 1979.
- MARTIN. C.B. & DEUTSCHER. M. (1966) «Remembering» *Philosophical Review* 75.
- MCGINN. C. (1982) *The Character of Mind*. University Press, Oxford.
- MOORE. G.E.M. (1959) «Wittgenstein's Lectures 1930-33» *Philosophical Papers* Allen & Unwin, London.
- NAGEL. T. (1971) «Brain bisection and the Unity of Consciousness» en *Mortal Questions* University Press, Oxford 1983.
- NAGEL. T. (1983) «The Objective Self» en Ginet, C & Shoemaker, S (Edts) *Knowledge and Mind* University Press, Oxford.
- NAGEL. T. (1986) *The View from Nowhere* University Press, Oxford.
- NOONAN, H. (1991) *Personal Identity* Routledge, London.
- NOZICK. R. (1981) *Philosophical Explanations* Clarendon Press, Oxford.
- PARFIT. D. (1971) «Personal Identity» *The Philosophical Review* vol. 80.
- PARFIT. D. (1984), *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford.
- PERRY. J. (1972) «Can the Self Divide?» *Journal of Philosophy*, vol. 69
- PERRY. J. (1975) «Personal Identity, Memory and the Problem of Circularity» en Perry (Edt) (1975).
- PERRY. J. (1976) «The Importance of Being Identical» en A.O. Rorty (Edt) (1976).
- PERRY. J. (1975) «The Problem of Personal Identity» en Perry (Edt) (1975).
- PERRY. J. (Edt) (1975), *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley.
- QUINTON. A. (1962) «The Soul» *The Journal of Philosophy* vol. 59.
- QUINTON. A. (1973) *The Nature of Things* Routledge & Kegan Paul, London.
- REID, T. (1785), *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Essay III. Recogido en Perry, J. (edt.) (1975).
- RORTY, A.O. (edt.) (1976) *The Identities of Persons* University Press, California.
- RUSSELL. B. (1918) «Conocimiento por Familiarización y Conocimiento por Descripción» en *Conocimiento y Causa* Paidós, Buenos Aires 1975.
- RUSSELL. B. (1921) *Analysis of Mind* Allen & Unwin, London.
- RYLE. G. (1949) *The Concept of Mind* Penguin London 1978.
- SARTRE. J.P. (1934) *La transcendance de l'ego* Vrin, París, 1966.
- SCHUTMAN. M. (1990) «Personhood and Personal Identity» vol. 87.
- SHOEMAKER. S. (1968) «Self-Reference and Self-Awareness» en Shoemaker, S. (1984).

- SHOEMAKER. S. (1970) «Persons and Their Past» en Shoemaker. S. (1984).
- SHOEMAKER. S. (1984) *Identity, Cause and Mind* University Press. Cambridge.
- SNOWDON. P.F. (1991) «Personal Identity and Brain Transplants» en D. Cockburn (Edt) (1991).
- SPERRY. R.W. (1966) «Brain bisection and Mechanism of Consciousness» en J. Eccles (Edt) *Brain and Conscious Experience* Springer Verlag 1966.
- STRAWSON. P.F. (1958) «Persons» en H. Morick (Edt) *Wittgenstein and the problem of other Minds* McGraw Hill. New York 1967.
- STRAWSON. P.F. (1959) *Individuals* Mehtuen. London.
- SWINBURNE. R. (1976), «Persons and Personal Identity» en H.D. Lewis (edt), *Contemporary British Philosophy* Allen & Unwin. London 1976.
- SWINBURNE. R. & SHOEMAKER. R. (1984), *Personal Identity* Basil Blackwell. Oxford.
- WIGGING. D. (1976) «Locke, Butler and the stream of consciousness: and men as a natural kind» en A.O. Rorty (edt) (1976).
- WIGGING. D. (1980) *Sameness and Substance* Basil Blackwell. Oxford.
- WILLIAMS. B. (1957) «Personal Identity and Individuation» en B. Williams (1973).
- WILLIAMS. B. (1966) «Imagination and the Self» en B. Williams (1973).
- WILLIAMS. B. (1970) «Are persons Bodies?» en B. Williams (1973).
- WILLIAMS. B. (1973) *Problems of the Self* University Press. Cambridge.
- WILKES. K. (1988) *Real People: Personal Identity whithout Thought Experiments* Clarendon Press. Oxford.
- WITTGENSTEIN. L. (1958) *The Blue and Brown Books* Basil Blackwell. Oxford.
- WITTGENSTEIN. L. (1967) *Zettel* Basil Blackwell. Oxford.
- WITTGENSTEIN. L. (1975) *Philosophical Remarks* Basil Blackwell. Oxford.
- WOLLHEIM. R. (1979) «Memory, Experiential Memory and Personal Identity» en G.F. Macdonald (Edt) *Perception and Identity* Mcmillan Press. London. 1979.

Vicente SANFÉLIX
(Universidad de Valencia)