



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LENGUAJE E IDENTIDAD PERSONAL
UN ANÁLISIS DEL ESTATUTO ONTOLÓGICO
DEL PRONOMBRE YO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DÁNAHE LEZAMA GONZÁLEZ

TUTOR:

DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ



ABRIL DE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para ti, por ser la inspiración de todo lo que quiero ser, por enseñarme la fuerza del amor. Para ti, mi mejor amiga; por escucharme, por creer en mí; por apoyarme pese a las diferencias; por guiarme por el mejor camino; por enseñarme que los sueños son para cumplirse, por ayudarme a realizarlos siempre.

Infinitas gracias Rous.

ÍNDICE

Introducción	II
Capítulo I	
La identidad personal: la teoría tradicional	
§ 1. La crítica a la teoría del <i>ego</i>	1
§ 2. La identidad como conciencia de sí	8
§ 3. El yo como haz de percepciones	19
Capítulo II	
El fantasma en la máquina: el error sobre el yo es lingüístico	
§ 4. La insuficiencia del modelo mentalista	31
§ 5. El conocimiento directo: el yo como objeto privado	37
§ 6. El yo desde la perspectiva lingüística: el error categorial	48
Capítulo III	
El debate contemporáneo sobre la identidad personal	
§ 7. La propuesta de Parfit: la identidad no es lo que importa	58
§ 8. La identidad sí importa: la perspectiva hermenéutica	64
§ 9. La perspectiva ética: el yo como agente moral	70
Conclusiones	80
Bibliografía	84

INTRODUCCIÓN

Supongamos que en nuestra sociedad la cirugía ha alcanzado un nivel de desarrollo muy elevado. La técnica habitual para operar tumores cerebrales consiste en extraer el cerebro del cráneo, separándolo completamente del cuerpo, mantenerlo vivo mientras dura la operación y colocarlo de nuevo en su sitio, restableciendo las conexiones originales. Cierta día una clínica quirúrgica descubre que sus cirujanos han cometido un terrible error. Han operado a dos pacientes, el señor Brown y el señor Robinson, mediante el procedimiento descrito, pero han reinsertado el cerebro de Brown en el cuerpo de Robinson y el cerebro de Robinson en el cuerpo de Brown. Uno de estos hombres, el que tiene el cerebro de Robinson y el cuerpo de Brown, muere inmediatamente. Pero el otro sobrevive y recupera la conciencia. Llamemos a este hombre "Browson". Al despertar Browson se horroriza al verse en un espejo. No reconoce ni su rostro ni el timbre de su voz. Quieren que le llamen Brown, tiene recuerdos aparentes que se ajustan a la vida de Brown y pretende, desde luego, que le lleven a la casa de Brown con la familia de Brown, no a la casa de Robinson con unas personas que no reconoce (Shoemaker, 1963, 22).

Este es un ejemplo, entre muchos otros, de los términos en los que actualmente se debate sobre el problema de la identidad personal. Los llamados "experimentos mentales" en los que se plantean situaciones fantásticas como trasplantes de cerebro, duplicación de personas, teletransportación, etc., conforman una estrategia argumentativa que, pese a su aparente actualidad, se remonta a John Locke. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano* plantea por primera vez una serie de casos problemáticos (*puzzles cases*) con los que busca rechazar el modelo dominante de la mente: el de sustancia pensante. En el capítulo I se analiza

la propuesta de Locke de definir la identidad personal a partir de la memoria en relación con su crítica a la idea de sustancia pensante y de alma como entidad inmortal. Como señala Henry E. Allison (1981), se suele dejar de lado este aspecto de la teoría del Locke; considero que es muy relevante, pues es en la discusión sobre las ideas innatas y la existencia de una sustancia pensante propone su concepción de la identidad de las personas como una continuidad de estados psicológicos. Llevando a su límite e incluso rechazando algunas de las tesis de Locke, David Hume realiza una de las críticas más contundentes a la idea de que la identidad de las personas consiste en la posesión de un *ego* cartesiano; Hume propone la teoría del haz de percepciones para indicar que lo que llamamos “yo” no es más que una ficción producida por nuestra mente. Pese a lo contundente de estas críticas, se indican algunas limitaciones. La más importante es el compromiso con un solipsismo metodológico que coloca toda la discusión sobre la identidad en la mente; se pretende que de la misma manera en que conocemos las cualidades de las cosas deberíamos conocer al yo. Éste sólo puede conocerse así por medio de la introspección y considerando al yo como un objeto privado. En el segundo capítulo exploro algunas de las propuestas que trataron de mostrar la naturaleza problemática del pronombre yo cuando se intenta vincularla con una teoría referencial; ésta fue la propuesta de Bertrand Russell en la primera etapa de su pensamiento. Las críticas de Wittgenstein a la tesis de un sujeto de la representación contenidas en el *Tractatus logico-philosophicus* van dirigidas contra la propuesta de Russell del yo como objeto privado. El desarrollo del pensamiento de Wittgenstein

sobre el sujeto es amplísimo y complejo; aquí sólo me centro en su rechazo a la idea del yo como algo interno que se conoce por introspección y su crítica a los estados mentales como ejemplos de un lenguaje privado en su obra más tardía. Es aquí donde la propuesta de Gilbert Ryle defendida en *El concepto de lo mental* se vincula claramente con las posiciones del último Wittgenstein; el problema sobre el yo radica en un mal uso del lenguaje, es lo que Ryle llama el “error categorial”. Y ese mundo “interior” que solemos identificar con el ámbito de lo mental es, en realidad, una construcción de nuestro lenguaje que siempre está referido a un mundo externo, intersubjetivo y constatable. El conductismo filosófico que defiende Ryle define al yo como un indexical; es una forma de expresar un acontecimiento o acción. Ese mundo interior de la mente no es más que un lenguaje mal usado para expresar experiencias que no se refieren en modo alguno a un objeto privado. En la estela de esta crítica, en el tercer capítulo, analizo la propuesta de Derek Parfit sobre la identidad personal. La propuesta de este autor consiste en retomar la tesis de Locke sobre la memoria como criterio fundamental de la identidad relacionándola con Wittgenstein y Buda; nuestra concepción de la identidad personal está fuertemente arraigada en la teoría del *ego* pero a través de una serie de experimentos mentales como el de Shoemaker, Parfit cree poder mostrar que la concepción ordinaria de la identidad personal, que según él se encuentra dominada por la versión cartesiana del *ego*, se derrumba. Para Parfit lo que importa no es la identidad personal sino la continuidad psicológica. “Si no creemos en egos cartesianos, deberíamos afirmar que la identidad personal a lo largo del tiempo consiste

simplemente en la continuidad física y/o psicológica” (Parfit, 2004a, 99). Como en el ejemplo de Shoemaker, el cerebro constituiría el lugar de la identidad personal, es decir, la persona quedaría reducida a este órgano mientras que el resto del cuerpo no tiene ninguna relevancia. Contra este reduccionismo se eleva la crítica de la hermenéutica de Paul Ricoeur; la concepción de la identidad narrativa que este autor defiende muestra la incongruencia normativa de considerar a las personas como entidades que pueden ser reducidas a su cerebro o a una simple colección de estados psicológicos. Para la hermenéutica del sí mismo de Ricoeur es necesario concebir la unidad del ser humano como base de la existencia; ella posibilita la pregunta por una vida con sentido. En esta misma línea de argumentación pero inspirándose en Kant, Christine M. Korsgaard plantea una crítica a la teoría del Parfit que viene a complementar la realizada por Ricoeur. El argumento de estos dos autores es claro: el que no podamos teóricamente aclarar la naturaleza de la identidad personal no implica que sea irrelevante éticamente. Necesitamos poseer una identidad para darle a nuestras creencias y acciones inteligibilidad. Nuestra investigación pretende mostrar que gran parte del debate sobre la identidad personal parte de una concepción incorrecta de la naturaleza humana y que únicamente con las críticas hermenéuticas y kantianas se han mostrado estas inconsistencias. La crítica lingüística es necesaria pero insuficiente como creo mostrarlo en el capítulo II. Por ello al final apunto la relevancia de las teorías narrativistas sobre la identidad personal para dar cuenta de un aspecto fundamental de la cuestión que el propio Locke ya había apuntado: porque poseemos una

identidad personal es que somos seres morales. Ética e identidad van unidas.

CAPÍTULO I

LA IDENTIDAD PERSONAL: LA TEORÍA TRADICIONAL

§ 1. La crítica a la teoría del ego

El problema de la identidad personal es uno de los temas más importantes que la filosofía moderna planteó como consecuencia de la gran discusión que generó la teoría cartesiana de la sustancia. La necesidad de llevar a cabo una crítica radical del conocimiento y con ello una reformulación de los principios de la ciencia, exigió a Descartes someter todos los supuestos del saber a un cuestionamiento de su validez; esta actitud la denominó “duda metódica” y tiene como finalidad la adquisición de una verdad evidente e indubitable. Esta nueva forma de fundamentación del conocimiento tuvo como resultado el reconocimiento del pensamiento como aquello que encierra certeza y verdad de manera inmediata. Para Descartes el pensar (*ego cogito*) se muestra como algo irrefutable, incuestionable desde un punto de vista epistemológico. “Advertí que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: ‘yo pienso, luego soy’, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando” (Descartes, 1982, 61). De esta evidencia del pensamiento, Descartes concluye que todo aquello que se presenta a la conciencia con claridad y distinción es irrefutable, no se puede dudar de ello.

De las percepciones de las cosas, incluido el cuerpo propio, se puede negar su validez, pero del acto de pensar no. Esta resistencia a la duda es lo que le llevó a sostener que el pensamiento es una sustancia y es lo que constituye lo propio de la naturaleza humana. “Conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza es toda pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, mi alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es” (Descartes, 1982, 61).

En estas afirmaciones ya encontramos algunas de las tesis más características de lo que denomina Gilbert Ryle la “doctrina oficial” sobre la naturaleza de la mente humana (Ryle, 2005, 25). Consiste en la concepción de la mente como algo no físico, sin espacio, de una naturaleza sustancial y de la que sólo podemos saber algo a través de la introspección. La visión cartesiana de la mente mantuvo una hegemonía indiscutible durante mucho tiempo en la filosofía occidental. Aceptando o rechazando algunos de sus aspectos se fueron elaborando las teorías de la naturaleza humana más importantes de la modernidad. Quizá la forma de sintetizar la relevancia del enfoque cartesiano de la mente y su relación con el problema de la presente investigación –la identidad personal– es la siguiente: esta teoría sostiene un dualismo ontológico entre dos sustancias, el pensamiento (*res cogitans*) y las cosas (*res extensa*); la primera sólo es cognoscible por medio de la introspección, es decir, es una suerte de conocimiento inmediato que no requiere de los sentidos, mientras que la segunda es accesible por medio de ellos en tanto que su cualidad básica

es la espacialidad. De manera que la pregunta por la identidad del ser humano es respondida desde una tesis sustancialista: “soy una cosa que piensa”.

Descartes reconoce, en las *Meditaciones metafísicas*, que la evidencia del *ego cogito* ofrece veracidad epistemológica pero, no obstante, no logra dar cuenta de la pregunta por la identidad de la sustancia. Explica el *qué* pero no el *quién*. “Pero yo, que estoy cierto de que soy, no conozco aún con bastante claridad quién soy, de suerte que en adelante debo tener mucho cuidado de no confundir, por imprudencia, alguna otra cosa conmigo, y de no equivocarme en este conocimiento que sostengo es más cierto y evidente que todos los que he tenido anteriormente” (Descartes, 1982, 127).¹ No poder ofrecer criterios claros y distintos sobre la identidad de la sustancia pensante fue una de las críticas más tempranas a la teoría de Descartes; el compromiso metafísico con un dualismo sustancialista le exigió limitar la identidad del ser humano al pensamiento; ¿en qué consiste la identidad de las personas? En poseer un *ego*. Y un *ego* es una sustancia pensante cuyo cuerpo no ofrece criterio alguno de identidad. “No soy este conjunto de miembros llamado cuerpo humano” (Descartes, 1982, 129). La definición cartesiana de pensamiento intenta mostrar que el *cogito* no es simplemente una actividad reflexiva; abarca un amplio campo de actividades que remiten, de una forma u otra, al pensamiento como estructura básica de la identidad humana. “¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe,

¹ Paul Ricoeur (2003, 297) se refiere a la insuficiencia de la perspectiva cartesiana en torno a la identidad personal en los siguientes términos: “La primera verdad –yo soy, yo pienso– permanece tan abstracta y vacía como irrefutable. Deber ser ‘mediatizada’ por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivan. En esos objetos, en el sentido más amplio de la palabra, el *ego* debe perderse y encontrarse”.

afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente” (Descartes, 1982, 130). Pensar es la expresión de todo aquello que hacemos como seres reflexivos y sentientes, pues según la anterior afirmación no sólo pensamos cuando reflexionamos, también cuando sentimos o somos afectados por una emoción o pasión. En *Los principios de filosofía* Descartes precisa esta cuestión: “Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar” (Descartes, 1995, 26). Según este argumento, no puedo caminar, comer, enojarme, etc., sin pensar a la vez que camino, como o me enojo. Descartes, de esta forma, establece las bases de lo que se denomina ahora filosofías clásicas de la conciencia que cuya tesis principal es la autoconciencia como fundamento de todo conocimiento. “Descartes arranca, como lo hará más tarde Fichte, del Yo como lo sencillamente cierto; yo sé que algo se representa *en mí*. Con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista completamente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad” (Hegel, 1977, 260).

Esta metafísica de la subjetividad plantea, entonces, que el conocimiento de sí mismo es la base del conocimiento de las cosas, es decir, es a través de la autoconciencia como se accede y tematiza la realidad. Esto supone una tesis: el yo es un objeto privado, sólo accesible desde la introspección que supone la perspectiva de la primera persona. De ahí, creía Descartes, el carácter incorregible de este tipo de evidencia; el compromiso con un solipsismo metodológico es quizá uno de los aspectos más problemáticos de este enfoque.

Por ello quisiera revisar en esta investigación la pertinencia filosófica de considerar que la identidad de las personas está constituida por un *ego* sustancial; desde un enfoque histórico parece que para muchos filósofos y teólogos esta tesis es la que más se ajusta a la creencia en la inmortalidad del alma. Descartes también tenía la intención de demostrar que el alma poseía esta cualidad de manera que su filosofía no entraba en conflicto con la teología cristiana, a diferencia de la postura de otros filósofos que defendieron posturas materialistas como fue el caso de Thomas Hoobes (cf. Cottingham, 1992, 236-257). La teoría del *ego* establece entonces la tesis de que la identidad humana consiste en la existencia de una sustancia cuya cualidad básica es el pensamiento.

Frente a esta tesis se erigieron distintas críticas. La más relevante para mi investigación es la que proviene de la tradición empirista. John Locke, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, realiza una de las críticas más interesantes a las concepciones cartesianas tanto de pensamiento como de sustancia; y gracias a ello logra ofrecer uno de los análisis más importantes sobre la identidad de las personas que Descartes no pudo plantear; pues es Locke quien inventa el concepto moderno de persona desde unos presupuestos que se alejan decididamente de los criterios sustancialistas que Descartes compartía con la filosofía medieval; recordemos, por ejemplo, que Boecio definió a la persona como una sustancia individual de naturaleza racional. Descartes y la filosofía medieval asumen, entonces, un mismo presupuesto metafísico: la realidad está constituida por sustancias (cf. Ariew, 1992, 58-90; Clarke, 2005, 207-234). Locke muestra en el *Ensayo* que no podemos sostener el conocimiento

de sustancias; si existen o no, es algo que escapa al conocimiento de nuestra mente, pues ella sólo puede conocer lo que se le ha presentado por medio de una percepción. Este tema lo abordaré más adelante. Lo que me interesa destacar ahora es que frente a la insuficiencia del planteamiento cartesiano sobre la identidad personal tanto Locke como Hume sometieron a una crítica radical su supuesto básico: el concepto de sustancia. Considero que el estudio de Étienne Balibar (1998) es, en este punto, invaluable; pues destaca que el debate sobre la identidad personal que suscitó el *Ensayo* de Locke se debe ante todo a su impacto en el ámbito de la religión y la teología cristianas, por una lado, y a la importancia que algunos filósofos le otorgaban a la existencia del alma como base de la moralidad. Locke cuestionó uno de los pilares de las creencias religiosas y morales de entonces, creencia que era defendida por pensadores religiosos como Joseph Butler y los llamados platónicos de Cambridge, grupo de intelectuales que, como su nombre lo indica, buscaron revivir algunas tesis del platonismo para criticar las concepciones mecanicistas de la naturaleza humana defendidas por Thomas Hobbes. La relevancia de esta discusión de fondo es que el problema de la identidad personal en la tradición del empirismo no se sitúa, como en el caso de Descartes, en el horizonte de problemas epistemológicos y metafísicos, sino que tiene una preocupación moral. Locke se dio cuenta que la identidad de las personas era algo distinto de la identidad de las cosas (plantas, animales, objetos) y que apelar al concepto de sustancia para definir lo que son no solucionaba el problema, al contrario, lo tornaba más complejo. También consideró que la teoría del *ego* o del alma sustancial no podía responder a la pregunta por la identidad de las personas en

tanto que su noción central, la sustancia, no encontraba ningún sostén en la experiencia. La crítica a la teoría del *ego* se plantea por la insuficiencia de los conceptos que supone la perspectiva cartesiana desde un marco teórico empirista. Locke parece intuir que detrás de la cuestión del *ego* se encuentra una confusión conceptual muy grave pero en ningún modo pensó que se trataba de una confusión al nivel del lenguaje. Pese a todo, Locke mantendrá una profunda afinidad con algunas tesis cartesianas aunque mantenga su rechazo de la noción de sustancia. Esto se muestra sobre todo en la manera en que entiende el pensamiento; la afinidad, no obstante, sólo es superficial ya que Locke rechaza la tesis de su sustancialidad. En suma: la teoría del *ego* se verá cuestionada por su compromiso con una metafísica de la sustancia que desde una perspectiva empirista no encuentra justificación epistemológica. La tesis que supone la teoría del *ego*, que es un objeto privado, captable por medio de la introspección, será cuestionada por no poder constituir un referente de las percepciones; el *ego* no tiene correlato alguno con la experiencia. La idea de sustancia es algo oscuro y general que por eso mismo no podemos considerarla como el criterio fundamental de la identidad de las cosas; la idea de sustancia “no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que encontramos existentes [...] de acuerdo con el verdadero sentido de la palabra, significa en idioma llano lo que está debajo, o lo que soporta” (Locke, 1982, 276). La teoría del *ego* sostiene, en efecto, que éste es una sustancia porque es lo que se encuentra por debajo, como fundamento, de las operaciones de la mente, es lo que le otorga a éstas unidad, lo que llamamos un “yo”.

§ 2. La identidad como conciencia de sí

Stephan Cuypers señala que en la filosofía moderna se han planteado dos grandes teorías sobre la naturaleza de la identidad personal que se encuentran comprometidas ya sea con tesis empiristas (la teoría del haz de percepciones) o con tesis metafísicas (la teoría del ego); la primera se compromete con un monismo y la segunda con un dualismo ontológico (Cuypers, 1993, 223). La llamada teoría del “haz de percepciones” es la propuesta de David Hume para responder al problema de la identidad personal; pero como ya habíamos indicado la cuestión es por primera vez planteada por Locke en su *Ensayo*. Considero que sólo comprendiendo la tesis de Locke sobre la identidad personal se pueden captar los aspectos que su teoría comparte con la de Hume y en cuáles se aleja. Por estrategia de exposición voy a considerar ambas posturas como sosteniendo una teoría común sobre la identidad personal en la medida en que se formulan en un claro rechazo de las principales tesis de la teoría del *ego*. No obstante, considero que pese a la crítica que dirigen a ésta, la teoría de la identidad personal que proponen Locke y Hume mantiene, en el fondo, un compromiso metafísico común con la concepción del *ego*. Es lo que llama Cuypers (1993, 229) el atomismo metafísico común a la teoría del *ego* y a la teoría del haz de percepciones. Más adelante analizaré este problema.

Como mencioné, la crítica de Locke a la idea de sustancia, concepto central de la filosofía cartesiana, consiste ante todo en que no se presenta como algo claro, es decir, no constituye una percepción aunque podemos suponer que las cosas que percibimos deban de tener algún tipo de soporte además de

las cualidades que nos permiten conocer nuestros sentidos. Desde este supuesto Locke aborda el problema de la identidad de las cosas para diferenciarla de la identidad de las personas. Aquí radica lo innovador del planteamiento de Locke, pues es evidente que los criterios de identidad para un objeto inanimado (un libro) no pueden ser los mismos para un ser vivo (animal, ser humano). De esta manera, Locke considera que la identidad de los objetos inanimados es un criterio de identidad física. Con ello se refiere a una continuidad en la proporción de materia en las cualidades que llama secundarias. Por ejemplo, hay identidad física cuando decimos que dos bolas de billar negras son idénticas. Pesan lo mismo, tiene un tamaño igual así como el color. Se trata de un criterio de identidad cuantitativo. Pero este criterio no es el único. En el caso de los objetos animados la cuestión es distinta.

En el estado de las criaturas vivas, su identidad no depende de una masa compuesta de las mismas partículas, sino de otra cosa. Y es que en este caso, la variación de grandes porciones de materia no altera la identidad. Un encino que de ser una planta pequeña se convierte en un gran árbol, y que después ha sido podado, sigue siendo el mismo encino; y un potro que pasa a ser un caballo, algunas veces gordo, otras veces flaco, es durante todo el tiempo el mismo caballo, aunque en ambos casos ha habido un manifiesto cambio de las partes; de manera que no son en verdad, ninguno de los dos, las mismas masas de materia, si bien en verdad el uno sea el mismo encino y el otro, el mismo caballo. La razón estriba en que, en estos dos casos de una masa de materia y de un cuerpo vivo, la identidad no se aplica a la misma cosa (Locke, 1982, 313).

Para Locke, existen diversos criterios de identidad dependiendo el tipo de cosa que pretendamos identificar. Si bien es cierto que el criterio físico es fundamental en nuestra concepción ordinaria de identidad de las cosas y las

personas, Locke admite que en el caso de éstas últimas no es suficiente. Ya el ejemplo del caballo o del encino muestra que el criterio físico de proporción de la materia o de constancia de los aspectos cuantitativos no son aplicables a los seres vivos; la razón, como apunta Locke, es que en este caso la materia de lo que están hechos se encuentra en constante cambio. Las personas pese a que cambian físicamente no consideramos por ello que sean otras, es decir, no podemos decir que una persona que era delgada en su juventud y obesa en su madurez sea dos personas, la que fue esbelta y la que ahora es. Locke creyó que en estos casos el criterio físico de identidad no daba una respuesta clara. La identidad en estos casos depende de un cierto tipo de organización de sus partes, que se mantienen en interacción a pesar del cambio temporal; un limonero será el mismo árbol mientras que no dé naranjas o a sus ramas le broten espinos; eso lo haría otra cosa. Es, pues, la organización de la materia en un cierto tipo de finalidad lo que otorga una identidad a las cosas vivas, incluyendo al ser humano. “Eso muestra en qué consiste la identidad de un mismo hombre, a saber: en nada sino en la participación de la misma vida, continuada por partículas de materia constantemente fugaces, pero que, en esa sucesión están vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (Locke, 1982, 314). Locke llamó a esta forma de existencia “principio de individuación”: la forma de existir de algo que lo hace diferente de cualquier otra cosa pese a compartir ciertas características comunes; podemos decir, por ejemplo, que dos bolas de billar son iguales pero no son la misma.

Esta cuestión tiene para Locke importantes implicaciones a nivel epistemológico pero, como ya mencioné, su mayor preocupación radicaba en

sus implicaciones éticas. No tenemos, como creía Descartes, un conocimiento intuitivo de nuestra alma, y para Locke su conocimiento es, al igual que en el caso de la sustancia, algo difícil si no es que imposible. Entonces, si el alma es algo que no podemos conocer ¿en qué radica el carácter moral de las personas? El alma, desde la antigüedad, había sido el lugar donde se alojaba el intelecto y era lo que hacía de los seres humanos seres morales. Si el alma no es algo sustancial, algo que permanece inalterable a través del tiempo, ¿cómo podemos saber si una persona es la misma? ¿mantiene su identidad constante al punto de poderla hacer merecedora de ciertos atributos éticos? Este es el referente teórico desde el cual Locke planteó el problema de la identidad personal. Así lo señala enfáticamente Henry Allison: “Es la combinación de su crítica a Descartes con el reconocimiento de la importancia ética del concepto de identidad personal lo que proporciona el trasfondo de la teoría de Locke, trasfondo que por lo general pasaron por alto sus críticos” (Allison, 1981, 198). Entonces, tenemos que el problema de la identidad personal es un problema ético y no metafísico como en el planteamiento de Descartes. Como señala Allison la cuestión principal de Locke es poder definir los límites de la responsabilidad moral. Locke inaugura uno de los temas capitales de la filosofía occidental: sólo un ser consciente de sí mismo puede ser un sujeto ético. La relación entre autoconciencia y responsabilidad moral es la forma en que Locke intenta resolver el problema de la identidad personal más allá del esquema sustancialista que Descartes defendía.

Como ya lo señalé, los llamados platónicos de Cambridge (Cudworth, More, Smith, Whichcote), defendieron varias tesis frente al dominio que ejercía

la filosofía materialista de Hobbes; su mayor preocupación eran las implicaciones morales de que el ser humano fuera únicamente algo físico. En su mayoría teólogos y predicadores, los platónicos de Cambridge intentaban a través de Platón renovar el cristianismo frente a los embates de los filósofos que, como Hobbes y Locke, negaban la existencia del alma humana (cf. Schneewind, 2009, 242-265). Estos pensadores llegaron a sostener la tesis de la trasmigración de las almas; para Locke esto representaba muchos problemas. Pues si el alma es algo inmortal que trasmigra cuando el cuerpo material muere, entonces los distintos seres humanos que han existido no han sido más que un solo hombre; es decir, el alma original que ha trasmigrado es una, mientras que sus encarnaciones han sido muchas. De ahí que en realidad se trate de una sola identidad y no de muchas, lo que para Locke era algo absurdo.

Quien pretenda radicar la identidad del hombre en cualquier otra cosa que no sea en lo mismo en que radica la identidad en los demás animales, es decir, en un cuerpo adecuadamente organizado en un instante cualquiera, y que, desde entonces, continúa en esa organización vital por una sucesión de varias fugaces partículas de materia que están unidas entre sí a ese cuerpo, tendrá dificultad para hacer que un embrión, un hombre maduro, un loco y un sensato sean el mismo hombre, por cualquier suposición, de la cual no se siga que es posible que Set, Ismael, Sócrates, Pilatos, San Agustín, y César Borgia son el mismo hombre. Porque si la identidad del alma por sí sola hace que un hombre sea el mismo, y nada hay en la naturaleza de la materia que impida que un mismo espíritu individual pueda estar unidos a diferentes cuerpos, será posible que esos hombres que vivieron en diferentes épocas, y que fueron de carácter distinto, hayan sido el mismo hombre (Locke, 1982, 314-315).

Por esto Locke creía que había que diferenciar los criterios de identidad; “porque una cosa es ser la misma sustancia, otras cosa ser el mismo hombre, y otra cosa ser la misma persona” (Locke, 1982, 315). Pese a esto, Locke comprende que existe otro problema: la idea de hombre no debe confundirse con la idea de persona. Es decir, no todo ser humano es una persona. Locke intenta mostrar un problema que a mi parecer sigue siendo actual: ser una persona tiene que ver con una serie de cualidades que van más allá de la sola posesión de características biológicas pertenecientes a la especie humana. Para Locke, por ejemplo, alguien en estado comatoso es un ser humano pero no es una persona. Ha perdido un aspecto fundamental de lo que para Locke es una persona: la autoconciencia. Al definir a ésta Locke asume la concepción cartesiana de pensamiento pero sin considerar que tenga que suponer la noción de sustancia. Así, Locke va a definir a la persona de la siguiente manera: “[Persona] es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe [...] Porque, el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que se llama *sí mismo*, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso consiste la identidad personal, es decir, la mismidad de un ser racional” (Locke, 1982, 318). Tener conciencia de uno mismo es lo que define a la persona con respecto a otro tipo de ser, incluido al ser humano. El tener esa conciencia

de sí mismo en tanto saber de su ser, es lo que conforma la conciencia inmediata de sí. Esta conciencia de sí es lo que constituye la identidad de las personas. Es lo que podemos llamar el criterio de continuidad psicológica de identidad. Formulemos los criterios que hemos mencionados en los términos que sugiere Harold Noonan (1991, 4-11):

1. Criterio físico: la persona P_2 en T_2 es la misma persona que P_1 en T_1 si y sólo si P_1 en T_1 tiene el mismo cuerpo que P_2 en T_2 .
2. Criterio de memoria: P_2 en T_2 es la misma persona que P_1 en T_1 sólo en el caso de que P_2 en T_2 mantenga la continuidad de experiencias y recuerdos con P_1 en T_1 .
3. Criterio psicológico: la persona P_2 en T_2 es la misma persona que P_1 en T_1 si y sólo si existe en P_2 en T_2 continuidad psicológica con P_1 en T_1 .

De acuerdo con estos criterios, la persona se encuentra definida por los dos últimos. La identidad de las personas radica en la identidad de la conciencia y ésta es la memoria. Como apunta Allison (1981, 200), Locke mantiene el criterio cartesiano de conciencia pero separado de su referencia a la noción de sustancia, que tiene por resultado una serie de casos problemáticos (*puzzles cases*) sobre la identidad personal que se han convertido en referente constante de la filosofía de inspiración analítica. Ellos se refieren a la posibilidad de que alguien que pueda ser dos, o tres personas distintas durante su vida. Pues

siendo la memoria el criterio de la identidad personal, si X tiene los mismos recuerdos de Y entonces X es Y. “Porque por la conciencia que tiene de sus actos y pensamientos presentes es por lo que es ahora *sí mismo* para *sí mismo*; y así será el mismo *sí mismo* hasta donde la conciencia alcance con respecto a las acciones pasadas o venideras; y no sería dos personas, por defecto de la distancia en el tiempo o de cambio de sustancia, que un hombre sería dos hombres por el hecho de usar distintos vestidos hoy de los que usó ayer, con un largo o breve sueño de intermedio, puesto que un mismo tener conciencia une en la misma persona esas dos acciones separadas, sean cuales fueren las sustancias que contribuyeron a producirlas” (Locke, 1982, 319). Si existe continuidad de memoria entre un estado psicológico y otro entonces podemos afirmar la identidad entre esos estados y de la persona que los posee. Pero si hay ruptura entre esa continuidad ya no podremos afirmar su identidad; tendremos que reconocer que se trata de otra persona. Si alguien que ha vivido mucho tiempo ya no tiene recuerdos de sus acciones en el pasado, la ruptura con la continuidad psicológica y de memoria nos lleva a sostener que esa persona ya no es la misma que cuando era joven. “Si, por ejemplo, yo tuviese la misma conciencia de haber visto el arca y el diluvio de Noé, como la que tengo de haber presenciado una inundación del río Támesis acaecida el invierno pasado, o como la que tengo de estar escribiendo esto, y que vi al río Támesis desbordarse el invierno pasado, y que presencie la inundación del diluvio universal, soy el mismo *sí mismo*, póngase ese *sí mismo* en la sustancia que se quiera, que lo que podría poner en duda que yo, que escribo esto, soy, ahora mientras escribo, el mismo *yo mismo* que era ayer, independientemente

de que yo esté formado enteramente o no de la misma sustancia material o inmaterial” (Locke, 1982, 324).

El tener conciencia es lo que determina la identidad personal, pues a juicio de Locke únicamente es la conciencia que se tiene de los actos que se han realizado lo que define nuestro ser personal; quizá este argumento sea cuestionable en muchos sentidos. Pero no hay que olvidar que el interés de Locke en esta problemática es ante todo ético. La identidad personal es lo que permite reconocer la existencia de un ser racional y responsable. Sin este conocimiento de sí que implica la autoconciencia no es posible concebir un ser moralmente responsable. “El *sí mismo* es esa cosa pensante y consciente (sin que importe de que sustancia esté formada, ya sea espiritual, material, simple o compuesta) que es sensible o consciente del placer y del dolor, que es capaz de felicidad o desgracia, y que, por lo tanto, está preocupada de *sí misma*, hasta los límites de su tener conciencia” (Locke, 1982, 325). Sin esta conciencia de uno mismo no sería posible la justicia y la moral, las exigencias éticas o los castigos a los actos incorrectos. Locke arguye que esta es una percepción que todos compartimos en la medida en que no consideramos merecedor de castigo a alguien que ha hecho algo malo cuando se encontraba en un estado en el cual no tuviera conciencia de sus actos. Locke concluye que la identidad personal consiste en la identidad de la conciencia y no en la identidad de la sustancia; su argumento lo ejemplifica de la siguiente manera: “Si el mismo Sócrates, despierto y dormido, no participa en el mismo tener conciencia, Sócrates despierto y dormido no es la misma persona. Y castigar al Sócrates despierto por lo que pensó el Sócrates dormido, y de lo cual el Sócrates despierto no tuvo

ninguna conciencia, no sería más justo que lo sería castigar a un hombre por lo que había hecho su hermano mellizo, y acerca de lo cual no hubiera tenido ningún conocimiento” (Locke, 1982, 326). Este es el aspecto de la teoría de la identidad personal de Locke que más críticas suscitó; si la responsabilidad moral viene dada por la conciencia de sí, entonces alguien que ha perdido la memoria de los actos malos que cometió en el pasado ya no podría ser castigado. “Tal, en efecto, vemos que es el sentir de la humanidad, según se ha expresado en las más solemnes declaraciones, puesto que las leyes humanas no castigan al loco por las acciones del cuerdo, ni al cuerdo por las acciones del loco, de donde se ve que se hacen de ellos dos personas” (Locke, 1982, 326). Según Locke, esto lo expresamos cuando se dice que alguien ha perdido conciencia de sí mismo, o está fuera de sí mismo. La pérdida de la conciencia es así la ausencia de responsabilidad moral. Ante la diferencia establecida anteriormente entre la identidad del ser humano y la identidad de la persona, es claro que Locke se anticipaba a las objeciones que podrían plantearse a la teoría. En el caso de alguien que ha cometido un crimen pero no tenía conciencia de sí podríamos decir que se trata del mismo hombre –al tratarse del mismo cuerpo– pero no de la misma persona –al no haber continuidad de memoria ni psicológica–. Sin duda podríamos objetar que los ejemplos de Locke parecen pasar por alto cuestiones importantes; en el caso del sonámbulo lo que éste pudo haber hecho fue sin que él tuviera control de su enfermedad (no eligió padecerla), pero en el caso del ebrio él sí decidió beber y por ello sí es culpable de las cosas que pudo hacer en ese estado. Esto se hizo notar a Locke William Molyneux en una carta de diciembre de 1693.

La acostumbrada satisfacción que tengo al leer todas las cosas que vienen de vos, últimamente me llevó de nuevo a ojear vuestro capítulo sobre Identidad y diversidad, acerca de cuya precisión aún tengo la misma opinión de antes. Pero se me ocurrió algo, que no se me había ocurrido en mi primera lectura; se relaciona con la sección 22, donde la razón que dais, del porqué la ley puede justamente castigar a un hombre sobrio por lo que hizo cuando estaba ebrio o a un hombre despierto por lo que hizo cuando caminaba mientras dormía, aunque sea verdadera y plena en el caso del sonámbulo, sin embargo, no concibo que sea tan plena en el caso del ebrio. Pues la ebriedad es en sí misma un crimen y, por tanto, nadie puede alegarla como excusa para otro crimen. En la ley encontramos que matar a un hombre por accidente no es capital; sin embargo, si estoy en un acto ilegal, como disparar a un venado en un parque para robarlo y por accidente mato a un hombre sin saberlo, esto es capital, porque la acción que iba a llevar a cabo y que fue la ocasión de este mal, era en sí misma ilegal y no puedo aducirla como excusa. En el caso del sonámbulo vuestra repuesta es plena y satisfactoria, pero en el caso del ebrio es de alguna manera incompleta. El sonambulismo es una especie de padecimiento, que no puede evitar o prevenir el paciente. Pero la embriaguez es un acto deliberado que un hombre fácilmente puede evitar y prevenir (Molyneaux, 1991, 168-169).

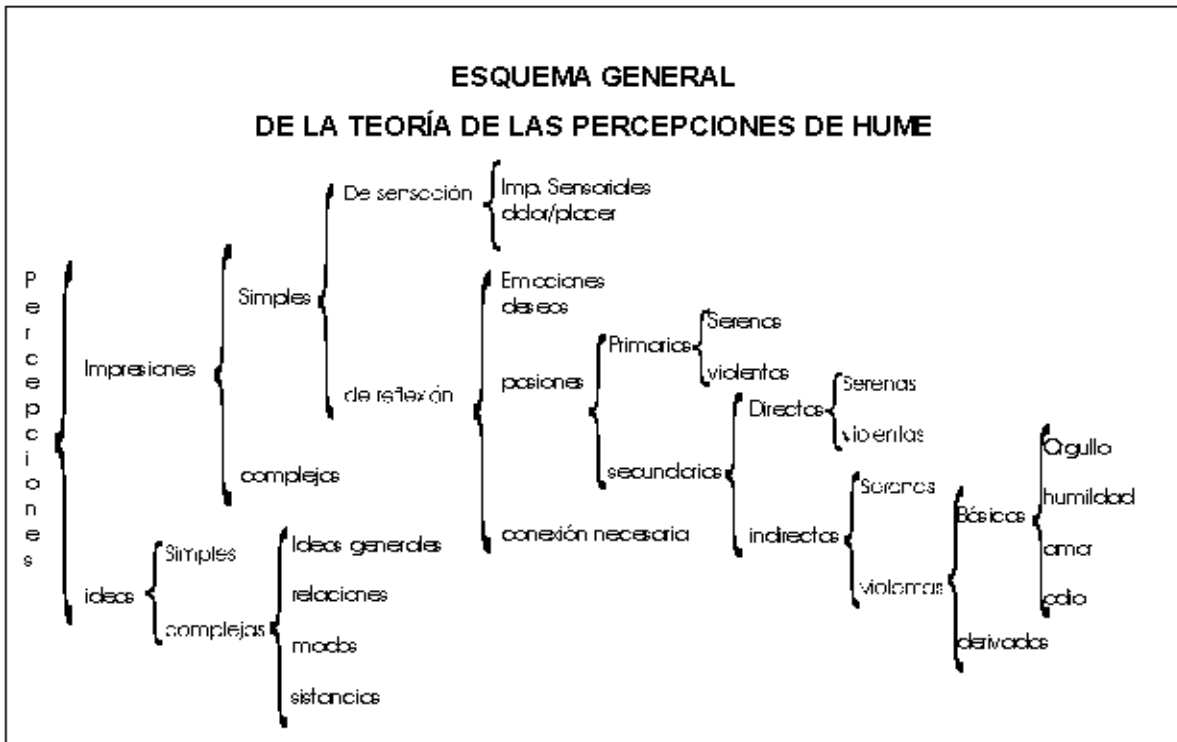
Como señala acertadamente Allison, parece que la crítica de Molyneaux contribuyó a que Locke reconociera que la responsabilidad moral iba más allá del criterio de la memoria como base de la identidad personal. Pero es claro que la afirmación más importante sobre la naturaleza de ésta se encuentra hacia el final del capítulo; en él Locke indica que la memoria nos permite comprender la cuestión del mérito moral, es decir, por la conciencia de sí descubrimos qué cosas hemos hecho que nos han traído como consecuencia la felicidad o la desgracia (cf. Locke, 1982, 330). Por eso nos ofrece otra definición de persona que viene a completar la anterior: “[Persona] es un término forense

que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados. Esta personalidad no se extiende ella misma más allá de la existencia presente hacia lo pasado, sino por su tener conciencia, que es por lo cual se preocupa y es responsable de los actos pasados, y los reconoce y se los imputa a sí misma con el mismo fundamento y por la misma razón que lo hace respecto a los actos presentes” (Locke, 1982, 331). Locke considera que su análisis puede ser incompleto; pero es más por el objeto del análisis que por el método mismo que se puede llegar a esta limitación. La naturaleza de nuestro yo, sostiene Locke, es algo que todavía no logramos conocer de manera clara; el único acceso que tenemos a esa realidad es nuestra propia conciencia y quizá en ello radique su mayor limitación: en seguir atrapados en el método de la introspección.

§ 3. El yo como haz de percepciones

La teoría de la identidad personal de David Hume, elaborada casi cincuenta años después de la de Locke, es una muestra clara que lejos de resolverse el problema continuó siendo un asunto de primer orden para la filosofía moderna. Hume, al igual que Locke, sitúa la cuestión de la identidad desde el horizonte de los problemas religiosos y teológicos que implicaba; recordemos que en su *Tratado de la naturaleza humana*, antes del análisis de la identidad personal, se ocupa del tema de la inmortalidad del alma, mostrando la relación entre ambos temas. Hume considera que el problema de la existencia de un alma inmortal es irresoluble, pues escapa a nuestras capacidades cognoscitivas.

“El problema referente a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible” (Hume, 2008, 354). La creencia en la inmortalidad del alma supone una tesis metafísica que Hume no puede aceptar: su inmaterialidad y carácter sustancial. “La única idea de sustancia que tenemos es la de un agregado de cualidades particulares inherentes a un algo desconocido” (Hume, 2005, 136). No podemos atribuir al alma una existencia sustancial por el simple hecho de que no tenemos experiencia alguna de eso. Hume tiene interés en el problema del alma para comprender por qué creemos en la existencia de un yo; no se trata, como en el caso de Locke, de una preocupación ética, sino fundamentalmente epistemológica. La noción de sustancia es sometida a una severa crítica por no poder ser explicada en correspondencia con las capacidades cognoscitivas de la mente humana; todas nuestras ideas tienen su origen en las percepciones que bien pueden ser impresiones o ideas, y pueden ser simples o complejas (combinación de otras ideas). La imaginación tiene la capacidad de combinar y separar las ideas. Las impresiones y las ideas se distinguen por su grado de viveza e intensidad (cf. Hume, 1992, 33). Todo lo que conocemos de nuestra mente y del mundo se define por las impresiones y las ideas. No importa qué podamos imaginarnos, el resultado siempre remitirá a una idea o una impresión y, en el fondo, a una percepción. “Cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento o un estado de ánimo precedente. Incluso aquellas ideas que, a primera vista, parecen las más alejadas de este origen, resultan, tras un estudio más detenido, derivarse de él” (Hume, 1992, 34-35).



Fuente: Hume, 2008, 389.

Tomando como punto de partida esta convicción de que toda impresión o idea tiene como base una percepción, Hume se cuestiona, entonces, por la creencia en el yo como entidad sustancial de carácter espiritual (alma). Pese a que mantiene un rechazo a que exista tal cosa, no deja de reconocer que tenemos una conciencia de la unidad de nuestra vida. “Es evidente que la idea o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto” (Hume, 2008, 440). Todo parece apuntar, cree Hume, a que nuestra mente tiende a generar cierto tipo de relaciones de ideas e impresiones de tal

forma que produce en nosotros la creencia en un yo como algo idéntico y constante. Esta la convicción que llevó a algunos filósofos a sostener la tesis de que el yo o el pensamiento eran una sustancia (Descartes, Leibniz) o modificaciones de ella (Spinoza). Así, el problema radica, al igual que en Locke, en la noción de sustancia. Para Hume esta idea no corresponde con ninguna percepción; el problema radica en la manera en que la mente genera esa pseudo-idea; las ideas y las impresiones se vinculan unas con otras según un principio de asociación y ésta es posible a partir de tres tipos de relaciones: semejanza, continuidad en el tiempo y en el espacio y causalidad. La idea de sustancia vendría ser el resultado de una constante relación entre impresiones que dada su constante concatenación crean la apariencia de una continuidad o, incluso, de una permanencia. “La idea de sustancia [...] no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar –a nosotros o a otros– esa colección” (Hume, 2008, 61). Si a cada idea le corresponde una percepción, entonces la doctrina de un yo como algo sustancial, inmodificable no tiene ningún sostén. El ejercicio de la introspección que Descartes recomendaba como medio de acceso al *ego*, lejos de sacar a la luz la evidencia de una sustancia pensante, lo único que muestra es que en la mente sólo hay percepciones en constante cambio.

No obstante esta constatación, creemos poseer una identidad constante y perdurable al punto que se torna una convicción incuestionable. Para Hume la fuerza de esta creencia viene dada por su fuerte significación moral. El temor a la muerte y la necesidad de creer en una vida futura y en un ser que justifique

el orden de las cosas es el motivo psicológico que se encuentra en el fondo de esta creencia. Se trata de una cuestión religiosa que ha tenido importantes derivaciones metafísicas (cf. Hume, 2005, 136-139; 2007, 111-115). Pero según su marco epistemológico, Hume no puede aceptar que estas creencias tengan que ser tomadas como conocimiento. Y desde esta perspectiva va a analizar el problema de la identidad personal, es decir, como un problema relativo a una creencia en una entidad (el yo) y no tanto en su relevancia ética y religiosa. La teoría del *ego* es así una concepción metafísica que no encuentra fundamento en el principio del empirismo. “Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión” (Hume, 1992, 192). El problema que plantea la teoría del *ego* es una clara muestra de lo que alude Hume en esta afirmación.

Hume parte de un constatación: “Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad” (Hume, 2008, 353-354). Como señala A. E. Pitson (2002, 31), a quien se refiere Hume es a Descartes. Y en efecto, como ya se indicó, Descartes consideraba que lo propio del yo era su naturaleza sustancial pero no es el único; tesis parecidas sostuvieron Berkeley, Butler,

Clarke, Leibniz, Malebranche. Hume se enfrentaba así a una concepción dominante de la filosofía que consideraba que tanto la idea de sustancia y de yo eran plausibles. Pero, como hemos indicado, la sola tesis de una impresión constante e inmodificable es contradictoria con la experiencia, por lo que “no tenemos idea alguna del *yo* de la manera que aquí se ha explicado” (Hume, 2008, 354-355). El rechazo de la teoría del *ego* se plantea desde la imposibilidad de corroborar o de encontrar correspondencia entre la idea de permanencia e identidad con las impresiones; el problema consiste en que según la teoría el *ego* no es un impresión sino lo que se encuentra por debajo de ellas, la estructura –por decirlo así– que ofrece unidad a las experiencias. “Si hay una impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo” (Hume, 2008, 355). Frente a la tesis de permanencia e inmutabilidad que la teoría del *ego* le atribuye al yo, Hume considera que lo único que existe en nuestra mente es una constante sucesión, fugaz y siempre distinta, de percepciones. Las impresiones, por ello, carecen de estabilidad, se encuentran en constante cambio. En el acto de introspección que Descartes recomendaba para encontrar, por medio de la reflexión, la evidencia indubitable de un *ego* sustancial, Hume no encuentra nada parecido: “En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción” (Hume, 2008, 355). ¿Entonces qué es el

yo que creemos experimentar diariamente y que suponemos como sustrato de nuestras experiencias? La respuesta es tajante: “Puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento” (Hume, 2008, 356). Esta teoría considera, entonces, que el yo no es más una colección de impresiones que unidas según el principio de asociación genera en nosotros la idea de una entidad sustancial. Hume cree que podríamos considerar la mente humana como un teatro.² “La mente es una especie de teatro en el que diversas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones [...] La comparación con el teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan las escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas” (Hume, 2008, 357). Se trata de un no lugar que permanece inaccesible a la introspección. Pues pese a su severa crítica a Descartes, Hume sigue asumiendo que la introspección es la forma de acceder a los contenidos de la mente; ese “penetrar” en la intimidad de “mí mismo” ¿qué es sino una forma de introspección?

Hume considera, en todo caso, que la pregunta por la identidad personal tiene para él una preeminencia epistemológica más que moral. Responder correctamente a la cuestión implica saber en qué consiste la identidad de otros seres como plantas y animales y tratar de descubrir si cuando hablamos de la

² D. C. Dennett (1991, 29) va a denominar precisamente a la concepción tradicional de la mente como la teoría del teatro cartesiano.

identidad en ellos podemos extender el mismo criterio para los seres humanos. El planteamiento es análogo al de Locke. La conclusión que obtiene Hume es que nos hacemos la idea de identidad por una sucesión de impresiones que por intervención de la imaginación y el principio de asociación consideramos como un conjunto de propiedades en las cosas que no cambian pese a mostrarse a la mente de manera discontinua y variable (cf. Hume, 2008, 358). “Así, para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma, yo* o *sustancia* para enmascarar la variación” (Hume, 2008, 359). Por ello podemos considerar que hay identidad entre el hombre maduro y el niño pequeño que fue, o entre el árbol pequeño y el roble que es después (cf. Hume, 2008, 362). La costumbre, la imaginación, la rápida sucesión de impresiones son las que producen en nosotros la idea de identidad. Sólo una brusca interrupción de las continuas concatenaciones nos trae a la mente la idea de diferencia.

Este es el trasfondo teórico del problema de la identidad personal en Hume. Si ésta existe, no debe ser distinta que la analizada en los otros casos. No debería existir ninguna diferencia. “La identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan sólo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede tener un origen diferente, sino que deberá provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares” (Hume, 2008, 364-365). El problema de la identidad es, entonces, algo más que “una disputa de palabras” (Hume, 2008, 359); se refiere sobre todo al poder que la imaginación tiene para producir en nosotros ideas que lejos están de corresponder a la realidad de las cosas. Pero como señala Noonan (1991, 69),

nos encontramos aquí con una seria dificultad: si el problema es que la identidad es producto de la imaginación y de los principios de asociación que impone, no hay forma de que podamos por medio de la introspección dar cuenta los contenidos mentales que, se suponen, nos informan sobre las relaciones de impresiones. Hume niega que la introspección sea una forma de acceso al yo porque, aparentemente, considera que éste no se presenta como correlato de una percepción; sin embargo, reconoce que los principios de semejanza y causalidad constituyen “los principios de unión en el mundo ideal” (Hume, 2008, 366). La identidad personal es hace un producto “del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí” (Hume, 2008, 366). El criterio de memoria vuelve a aparecer aquí; es la facultad de crear imágenes de percepciones pasadas y con la intervención de la imaginación crea la idea de un yo a partir de la sucesión de impresiones. “En este punto, pues, la memoria no solamente descubre la identidad; sino que también contribuye a su producción al producir la relación de semejanza entre las percepciones” (Hume, 2008, 367). Pero esta afinidad con Locke es sólo aparente. “Si Locke realmente asimila la identidad de una persona con la continuidad de su memoria, Hume considera la memoria como fuente de una creencia ficticia” (Allison, 1981, 211). Esto queda más claro cuando Hume recurre a la analogía entre el alma y una república o estado. De manera en que consideramos que un república no cambia porque los miembros del gobierno sean otros de un periodo a otro, o bien sus leyes y constituciones sean modificadas, así tampoco consideramos que una persona es diferente porque sufra cambios de carácter o porque experimente diversidad de

impresiones en su mente. El símil entre el yo y el estado constituye una de las tesis centrales sobre la teoría de la identidad personal en Hume pero parece que no ha sido muy tomado en cuenta; pues lo que hace a un estado, pese a los cambios, el mismo es un conjunto de leyes que permite considerarlo como idéntico. Esas leyes son, en el caso de la identidad personal, la memoria y la causalidad. En este sentido, cabe señalar que para Hume, siguiendo su analogía, las leyes que rigen a una república y que mantienen vivos los vínculos entre sus miembros, son semejantes a las leyes de la memoria y la causalidad que mantienen unidas las distintas impresiones e ideas de la mente.

Así Hume afirma:

Pero una vez que hemos adquirido por la memoria esa noción de causalidad, podemos extender ya la misma cadena de causas y, en consecuencia, la identidad de nuestra persona más allá de nuestra memoria, y comprender tiempos, circunstancias y acciones que hemos olvidado por completo, y que en general suponemos han existido. ¿Quién podría decirme, por ejemplo, cuáles fueron sus pensamientos y acciones el 1 de *enero* de 1715, el 11 de *marzo* de 1719 y el 3 *agosto* de 1733? Y, sin embargo, ¿quién querría afirmar que el completo olvido de lo que le pasó en esos días ha hecho que su yo actual no sea ya la misma persona que su yo en ese tiempo, destruyendo de este modo las más establecidas nociones de identidad personal? Por consiguiente, desde este punto de vista puede decirse que la memoria no *produce* propiamente, sino que *descubre* la identidad personal, al mostrarnos la relación causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones (Hume, 2008, 368-369).

Sin la memoria no tendríamos conciencia de las cadenas causales que conforman nuestra identidad personal; pero la memoria se va rebasada como criterio exclusivo de la identidad como quería Locke, pues podemos considerar, con Hume, que pese a que no tenemos recuerdos claros y nítidos

(ni memoria ni conexión psicológica) de lo que hicimos en, por ejemplo, nuestra adolescencia no por ello afirmamos que somos otra persona; la causalidad viene a completar el trabajo de la memoria al punto que nos consideramos las mismas personas pese a no recordar gran parte de lo que hacemos. Contra Locke Hume señala: “Aquéllos que sostiene que la memoria produce íntegramente nuestra identidad personal están ahora obligados a explicar por qué podemos extender entonces nuestra identidad más allá de nuestra memoria” (Hume, 2008, 369). Paradójicamente, Hume parece por acabar reconociendo que el origen de nuestra creencia en un yo constante e idéntico tampoco puede ser explicado por su teoría de la asociación. “Todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto, me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga [...] Si nuestras percepciones tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento” (Hume, 2008, 831-832).

De esta forma, la teoría del *ego* se impone a la teoría del haz de percepciones al final; Hume parece concordar con la crítica de Joseph Butler a Locke: la identidad personal supone la conciencia de la identidad personal que va más allá de la mera memoria psicológica. Pues tener memoria supone ya una identidad personal, un saber de sí previo que para Butler remite a una sustancia como sostén de la identidad. El sí mismo de ayer será el mismo de

mañana por las mismas razones que el de hace veinticinco años es el de hoy: por referirse a una sola identidad que engarza todos los recuerdos (cf. Butler, 1975, 102-105). Las posturas esencialistas del yo, como la defendida por Butler, Reid, Leibniz, y muchos otros, parecen llegar a su fin cuando el supuesto fundamental que comparten –la conciencia– es cuestionado por los enfoques filosóficos surgidos del llamado giro lingüístico de la filosofía a principios del siglo XX. La afirmación de Hume sobre que el problema de la identidad personal no era una “disputa de palabras” parece reflejar la insuficiencia del enfoque tradicional; la filosofía del lenguaje ha mostrado que el problema tradicional sobre la identidad personal se debe a una serie de errores conceptuales en torno a la naturaleza de la autoconciencia, errores que se expresan en la asunción de una serie de prejuicios mentalistas –como los llama K. O. Apel (2002, 54)– sobre el yo. En el próximo capítulo analizaré algunos aspectos de este nuevo enfoque sobre la identidad personal que parten de que el error de la tradición filosófica sobre la autoconciencia es lingüístico.

CAPÍTULO II
EL FANTASMA EN LA MÁQUINA:
EL ERROR SOBRE EL YO ES LINGÜÍSTICO

§ 4. La insuficiencia del modelo mentalista

En el capítulo anterior hemos revisado algunos de los aspectos de la problemática de la identidad personal en su formulación clásica, es decir, desde la introducción de la tesis del yo como sustancia en la filosofía cartesiana, y la crítica a este modelo por parte del empirismo de Locke y Hume. La intención de este capítulo es mostrar las insuficiencias de estas concepciones a partir de las críticas que se han realizado desde la filosofía del lenguaje. La explicación de la identidad personal en el modelo clásico es el intento de responder a la pregunta por la identidad a través del tiempo así como el de saber cuál es el fundamento de ella. La respuesta cartesiana es afirmar que la identidad de las personas consiste en poseer un *ego* que en tanto entidad sustancial permanece siempre idéntica e inmodificable. A través de una crítica a la idea de sustancia tanto Locke como Hume descartan la posibilidad de que sea algo sustancial lo que otorgue unidad a la identidad de las personas. Sin embargo, su crítica finalmente se mueve dentro de los límites de la postura cartesiana, pues ni uno ni otro cuestiona que el acceso a la identidad personal sea la introspección. Reconocen que existe un ámbito de interioridad que identifican con la mente y que se encuentra constituido por hechos sólo accesibles desde la perspectiva de la primera persona. Las teorías del “haz de percepciones” así como la de la

continuidad psicológica suponen que existen unos hechos mentales que son productos de las percepciones y que se organizan a partir de ciertas leyes o principios que descubrimos por medio de la autopercepción. La identidad personal es el resultado de la unión de esos hechos y recuerdos de manera que el yo viene a ser una especie de colección de datos. Lo problemático de esta concepción radica en el hecho de que parece depender de una cierta concepción de lo mental. La identidad personal parece ser algo que se desarrolla siempre en la interioridad de la mente y que no requiere de otra cosa más que de la memoria o la unión de estados psicológicos. El problema parece radicar en que la visión tradicional supone al menos dos cosas en su concepción de la identidad personal: 1) que ésta se refiere a una especie de ámbito interno y 2) que sólo es accesible por medio de la introspección. Esta concepción supone que el yo es una especie de objeto privado que únicamente es accesible por medio de la reflexión; se trata de un acceso solipsista en el que no media ninguna otra instancia fuera de la constatación que ofrece la autopercepción. S. Cuypers ha denominado a esta concepción la teoría “atomista” de la identidad personal, y según sostiene este autor, tanto la “teoría del *ego*” como la “teoría del haz de percepciones”, son atomistas. ¿Por qué? Ambas teorías comparten muchos supuestos a nivel epistemológico, ontológico y semántico (cf. Cuypers, 1993, 226) que podrían sintetizarse en una sola tesis: afirman la existencia de la mente como un ámbito diferenciado de lo físico sólo accesible desde la perspectiva de la primera persona; y esta perspectiva se construye a partir de la recolección de estados psicológicos por medio de la memoria.

El problema de esta visión es que sigue comprometida con unos supuestos que pese a ser negados de manera reiterativa siguen operando de forma tácita. Uno de ellos es que la identidad de las personas es algo accesible de modo privilegiado. Todo acontece en el interior de la mente y no tiene ninguna relevancia lo que podríamos llamar criterios exteriores. Como indiqué en el capítulo anterior, K.-O. Apel ha considerado esta postura como uno de los aspectos básicos de la filosofía moderna: el mentalismo. “El problema típico de la filosofía moderna podría exponerse mediante el siguiente razonamiento. Sólo es realmente *cierto* –ésta es la presuposición fundamental– lo que es *evidente* para mí en la experiencia interna. No la existencia de cosas o personas en el mundo externo, sino sólo lo *que yo aquí y ahora creo percibir algo*. Por lo tanto, los verdaderos objetos de mi conciencia son mis *sensaciones* o, en el mejor de los casos, mis *representaciones* del mundo externo” (Apel, 2002, 54). Esta concepción parte del supuesto de que la conciencia es la que otorga el último fundamento a las cosas; este tener conciencia de sí mismo es lo que Descartes creía que caracterizaba a la sustancia pensante. El conocimiento del mundo asume que sólo lo que se presenta con evidencia en primera persona puede ser considerado como válido. Sin embargo, dicha concepción entró en crisis hace ya más de un siglo gracias al giro lingüístico de la filosofía. En lo que sigue de esta investigación quisiera exponer algunos de los aspectos más relevantes para el tema de la identidad personal que supuso la crítica lingüística de la filosofía a los temas típicos de la modernidad, entre ellos el del yo. Con ello sólo quiero defender una tesis que considero pertinente y permite comprender mucho mejor el problema que estoy analizando: mientras no se logre someter a una

adecuada crítica la idea de una interioridad en la que se define la identidad del yo –lo que Cuypers llama “atomismo”– seguiremos anclados en una visión metafísica de la identidad personal. Considero atinados algunos de los planteamientos tempranos del llamado positivismo lógico respecto a que muchos de los problemas de la metafísica tradicional tienen su origen en el uso incorrecto del lenguaje. Pero más que defender la teoría del verificacionismo propia de esta etapa de la filosofía del lenguaje, me gustaría mostrar que la visión del lenguaje más cercana a la filosofía de Wittgenstein (el posterior al *Tractatus logico-philosophicus*) puede ayudarnos a comprender mejor que el problema en torno a la identidad personal es, en gran medida, un problema relativo a la manera en que se siguen asumiendo de manera acrítica muchos dogmas que ya no pueden sostenerse así nada más en torno a esta cuestión. Soy consciente que el debate actual es amplio y complejo, sobre todo porque en la tradición de la filosofía analítica de la mente el tema de la identidad personal ha venido a renovarse gracias a los enfoque de los neolokeanos como el de Derek Parfit que buscan ofrecer nuevas respuestas a un viejo problema. Las complejas discusiones en torno a este tópico que han desarrollado filósofos como Sidney Shoemaker, David Wiggins, John Perry, Bernard Williams, entre otros, no las abordaré directamente por una sola razón: mi interés en este problema consiste es saber si la pregunta por la identidad de las personal puede plantearse más allá de los supuestos epistemológicos, ontológicos y semánticos de la modernidad que, a mi parecer, siguen compartiendo algunos de estos autores. Como mi intención es mostrar que el problema puede plantearse desde otro enfoque gracias a la filosofía del lenguaje, me situaré en

la perspectiva que desarrollan autores como Ludwig Wittgenstein y Gilbert Ryle sobre la autoconciencia y el yo, y desde ahí trataré de reflexionar algunas de las implicaciones de sus tesis para el tema de la identidad personal. Y es que cualquiera que haya leído la literatura especializada sobre este tema se encontrará con que los autores se enfrascan en impresionantes discusiones sobre casos que, como experimentos mentales que son, intentan aclarar la naturaleza del asunto pero, según creo, lo complican más. Un ejemplo radical de este procedimiento es Parfit. Es su libro *Razones y personas* trata de sostener una idea que filosófica y ordinariamente cuesta aceptar: la identidad personal no es lo que importa, sino la sobrevivencia y la conexión psicológica tal y como ya lo había defendido Locke. El siguiente es uno de los muchos “casos problemáticos” (*puzzling cases*) que Parfit construye para mostrar lo problemático de sostener un concepto “fuerte” de identidad personal.

Entro en el teletransportador. Ya he estado en Marte, pero nada más por el viejo método, un viaje en una nave espacial que dura varias semanas. Esta máquina me enviará a la velocidad de la luz. Sólo tengo que apretar el botón verde. Como otros en mi situación, estoy nervioso. ¿Funcionará? Repaso lo que me han dicho que va a pasar. Cuando apriete el botón, perderé la conciencia y luego despertaré con la impresión de que sólo ha transcurrido un momento. En realidad habré estado inconsciente durante casi una hora. El escáner aquí en la Tierra destruirá mi cerebro y mi cuerpo, mientras registra los estados exactos de todas mis células. Entonces transmitirá esta información por radio. Viajando a la velocidad de la luz, el mensaje tardará tres minutos en llegar al replicador en Marte. Éste creará entonces, partiendo de materia nueva, un cerebro y un cuerpo exactamente como los míos. Será el cuerpo donde me despertaré. Aunque creo que esto es lo que va a ocurrir, todavía vacilo. Pero entonces recuerdo cómo se reía mi mujer cuando, hoy al desayuno, le manifesté mi nerviosismo. Como me recordó, ella ha sido teletransportada a menudo, y nada va mal con *ella*.

Aprieto el botón. Como se me pronosticó, pierdo la conciencia y aparentemente la recobro enseguida, pero en un cubículo diferente. Examinando mi nuevo cuerpo, no encuentro ningún cambio en absoluto. Hasta está todavía en su sitio el corte que me hice en el labio superior esta mañana al afeitarme (Parfit, 2004, 371-372).

Con este caso imaginario Parfit pretende mostrar que la idea de identidad personal es muy problemática, pues cuál es el verdadero “yo” ¿el que estaba en la Tierra o el que despierta en Marte? No es mi intención discutir las diversas implicaciones de estos experimentos mentales ahora. Lo que deseo hacer es mostrar que para poder ofrecer respuestas claras a ellos se requiere ante todo aclarar los términos de la discusión, en concreto, el término “yo”. En lo que sigue expondré algunos de los argumentos que buscan mostrar que este tipo de términos forman parte de un determinado juego de lenguaje y que por ello no podemos considerarlos como un concepto que designa a algún tipo de entidad que habita en el interior de nuestra mente, tal y como pensaron Descartes, Locke y Hume. “Lo que para la filosofía posterior a Occam o a Descartes era lo único *cierto* del conocimiento humano –*la evidencia de mi experiencia interna*– es ahora algo irrelevante, si de lo que se trata es de una comprensión del mundo y de sí mismo válida intersubjetivamente” (Apel, 2002, 55). Si esto es correcto, la idea de que la identidad de las personas es algo que se define solamente en la interioridad de su mente es cuestionable. El enfoque de la filosofía del lenguaje no rechaza que se tengan experiencias internas, sino que se les otorgue el privilegio epistemológico de ser el único criterio desde el cual se pueda definir la naturaleza del yo. Tanto la teoría del *ego* como la teoría del haz de percepciones parten del supuesto de que las experiencias internas (ya sea como

captación de un *ego* por medio de la reflexión o de impresiones e ideas por medio de la introspección) constituyen el acceso un ámbito privado denominado mente. Es un enfoque claramente solipsista donde el lenguaje no juega ningún papel positivo; y lo más grave: no se considera al lenguaje como la forma básica de nuestro conocimiento de nosotros mismos y del mundo. El lenguaje, desde el enfoque desarrollado por Wittgenstein, es una presuposición desde la cual se configura la experiencia y se establecen las formas de comunicación entre las personas. El lenguaje no es algo que se agregue a la experiencia sino que la posibilita. “En este *a priori* del juego del lenguaje de la comprensión, intersubjetivamente válida, de algo como algo reside el nuevo paradigma de la filosofía, en tanto que concede un primado gnoseológico a la experiencia del mundo externo, nunca cierta, pero sí comprensible públicamente, así como controlable y corregible según criterios, frente a la certeza subjetiva-privada de la experiencia interna” (Apel, 2002, 55). Entonces, la insuficiencia del modelo mentalista radica en que sigue atrapado en las aporías que representa el atomismo que ya indicó Cuypers: la idea de que la introspección ofrece un acceso privilegiado y prelingüístico a la conciencia.

§ 5. El conocimiento directo: el yo como objeto privado

La introspección ha sido considerada como la forma en que se accede al campo de la conciencia de manera inmediata. La llamada perspectiva de la primera persona parece ostentar la incorregibilidad epistemológica como una de sus características. Este es, lo sabemos, el argumento de Descartes que le lleva a

sostener el carácter indubitable del pensamiento. Pero ¿es verdad que se posee ese carácter? En el siglo XX, el filósofo inglés Bertrand Russell mostró que de alguna manera hay una especie de conocimiento de este tipo; él lo llamó “conocimiento directo”. La manera en que plantea la cuestión Russell lo vincula con la concepción cartesiana de la conciencia y todo lo que ella implica. Según Russell existen dos tipos de conocimiento: directo e indirecto. La característica del primero es que se presenta de manera inmediata, sin mediaciones, mientras que en el conocimiento indirecto se lleva a cabo por medio de referencia. “Diremos que tenemos conocimiento directo de algo cuando sabemos, sin intermediario de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdades” (Russell, 1973, 47). El conocimiento directo es, como en el argumento de Descartes, algo que se presenta de manera incuestionable a nuestra conciencia; no son sólo los sentidos que nos permiten percibir las cualidades de las cosas y la memoria (ambos aspectos nos remiten a Locke y a Hume), sino ante todo la *introspección*. “Hay que considerar el conocimiento inmediato por introspección. No sólo tenemos un conocimiento de las cosas, sino que con frecuencia nos damos cuenta de nuestro conocimiento de las cosas. Cuando yo veo el sol, con frecuencia me doy cuenta de mi acto de ver el sol; así, ‘mi acto de ver el sol’ es un objeto del cual tengo un conocimiento directo. Cuando deseo alimento, puedo ser consciente de mi deseo de alimento; así, ‘mi deseo de alimento’ es un objeto del cual tengo un conocimiento directo. Del mismo modo podemos ser conscientes de nuestro sentimiento de placer o de pena y, en general, de los acontecimientos que ocurren en nuestro espíritu” (Russell, 1973, 49). Según Russell, el conocimiento

por introspección nos muestra un saber de nosotros mismos inmediato; ese saber es una especie de familiaridad con uno mismo y que solemos denominar autoconciencia. El planteamiento supone, entonces, que lo que se conoce de manera inmediata por medio de la introspección es el yo. Russell considera así al yo como un objeto privado. “El conocimiento inmediato, incorregible y evidente por sí mismo de la mente de la primera persona contrasta nítidamente con el conocimiento mediato, falible e hipotético del cuerpo de la primera persona, de las otras mentes y del resto del mundo externo. Así pues, todo conocimiento se basa en el acceso especial y privilegiado de la primera persona a su propia vida interior” (Cuypers, 1993, 227). Por eso señala Russell que “esta clase de conocimiento directo puede ser denominado autoconciencia” (Russell, 1973, 49). Y más adelante afirma: sólo lo que sucede en nuestro “espíritu” puede ser conocido de manera inmediata. De esta forma, Russell acaba sosteniendo con la tradición del mentalismo que el conocimiento de sí es algo que acontece de manera interior, es el saber de un objeto privado al que sólo tiene acceso la primera persona por medio de su introspección. Mientras que el conocimiento de las cosas sólo es por medio de la experiencia sensible, el conocimiento de uno mismo es inmediato, y “es la fuente de nuestro conocimiento de los objetos mentales” (Russell, 1973, 49). Esta concepción de la autoconciencia asume de manera inequívoca el modelo clásico que la comprende como referida a un ámbito de interioridad que es accesible por medio de una forma de conocimiento análoga al que tenemos de las cosas; Russell parece sostener que así como percibimos los objetos por medio de los

sentidos también percibimos nuestra conciencia por medio de algo que denomina introspección.

Los problemas que presenta esta concepción de la autoconciencia son claros; en primer lugar, se considera a la autoconciencia desde la idea de objeto de experiencia pero se trata, en este caso, de un objeto privado. En segundo lugar, Russell no parece poner en duda que, como dice Apel, la introspección ofrezca por sí sola la garantía del conocimiento de esta "interioridad". Esto queda claro en la manera en que Russell distingue entre el conocimiento de las cosas y la conciencia que tenemos de ese conocimiento. "Lo que ocurre en el espíritu de los demás es conocido por medio de nuestra percepción de su cuerpo, es decir, por medio de nuestros datos de los sentidos, asociados a su cuerpo. Pero sin el conocimiento directo del contenido de nuestro propio espíritu, seríamos incapaces de imaginar los espíritus de los demás, y por consiguiente, no podríamos llegar nunca a conocer que, en efecto, tienen espíritu. Parece natural suponer que la autoconciencia es una de las cosas que distingue a los hombres de los animales: podemos suponer que los animales, aunque tengan conocimiento directo de los datos de los sentidos, no adquieren jamás conciencia de este conocimiento, ni conocen jamás su propia existencia" (Russell, 1973, 49-50). Según esta explicación, la autoconciencia es una percepción interior, la captación de la vida interior por medio de la introspección que se da de manera inmediata. Russell señala algo importante más adelante: esta autoconciencia no debe ser entendida como una captación de nosotros mismos, sino más bien como la conciencia de sentimientos y pensamientos particulares (cf. Russell, 1973, 50). En este punto el argumento

asume un giro escéptico muy cercano a la postura de Hume; el poder tener conocimiento de nuestra "intimidad" "es extraordinariamente difícil y sería precipitado resolverlo de un modo afirmativo" (Russell, 1973, 50). Y casi de forma literal cita a Hume, precisamente el pasaje sobre la identidad personal que ya hemos analizado en el capítulo anterior: "Cuando intentamos mirar en el interior de nosotros mismos vemos siempre algún pensamiento o algún sentimiento particular, no el 'yo' que tiene el pensamiento o el sentimiento" (Russell, 1973, 50).

Pese a esto, Russell considera que tenemos "un conocimiento directo de nuestro 'yo' aunque sea difícil de separar de otras cosas" (Russell, 1973, 50). Su argumento es el siguiente: cuando tenemos experiencia de algo acontecen, de hecho, dos cosas, el experimentar x y el percibir o tener conciencia de que se está experimentando x. Uno y otro, pese a ser momentos diferentes, constituyen una especie de unidad que le permite a Russell sostener que en todo conocimiento directo ya suponemos un "yo". "Así, cuando conozco mi acto de ver el sol, el hecho completo cuyo conocimiento tengo es 'yo-que-conozco-un-dato-de-los-sentidos'" (Russell, 1973, 50-51). O en otras palabras: todo conocimiento supone un yo. Insisto en que Russell considera esto como algo probable, no demostrable, pero su postura recuerda a la de Hume respecto a que no podemos probar de manera determinante de que el yo no existe, pues todo parece apuntar a que tenemos una conciencia de nosotros mismos, casi intuitiva, que no permite negar la existencia de un algo que solemos identificar con el yo. ¿Qué implica la tesis de que el yo sea un objeto privado? Quizá la más importante para nuestra investigación es que según el planteamiento de

Russell el conocimiento del yo es algo evidente, inmediato, que no requiere de ningún tipo de justificación. Y el mayor problema que implica su propuesta es el solipsismo que implica. Pues Russell señala claramente que el conocimiento de uno mismo sólo es evidente desde una perspectiva de la primera persona, desde mi propia conciencia; los demás no pueden tener ese conocimiento, a lo sumo pueden tenerlo de mi cuerpo pero no de mi mente, pues solamente yo tengo acceso a ella. Pero ¿de qué tipo de saber se trata? Del saber de un objeto simple, análogo a las sensaciones o sentimientos. La mayor dificultad, a mi juicio, radica en que Russell sigue considerando el yo desde la idea de percepción de las cosas; cree que al igual que se perciben objetos con los sentidos, nos percatamos del yo por medio de una percepción interna. “Russell trató a la relación de conocimiento directo como una especie de conocimiento de cosas, y la concibió como algo autosuficiente y simple, que tenía la ventaja de excluir la posibilidad del error y podía ser considerada en consecuencia como una base adecuada para el conocimiento más puro y cierto que Russell buscaba: un tipo de conocimiento que dependía enteramente del mero contacto con la cosa que era conocida, con lo que era meramente dado, quedando excluida toda reacción posible a lo que nos llega a través de los sentidos, o como en el caso del *ego*, nos es dado en la introspección” (Rodríguez Tirado, 1987, 83). En un texto titulado “Sobre la naturaleza del conocimiento directo”, Russell introduce una serie de distinciones sobre el *ego* y, en general, sobre la autoconciencia. Ahí considera que es necesario distinguir entre los términos de “*ego*” y “yo”, pues designan realidades diferentes. “El ‘ego’ tiene un significado de alcance universal; no se refiere a una persona con preferencia a otra, sino

más bien a la característica general, cualquiera que ésta sea, que permita a cada uno de nosotros considerarse 'yo' a sí mismo. 'Yo' no es, en cambio, universal: cada vez que se hace uso de este término, es sólo una persona que es yo, por más que ésta difiera según sea el que hable en cada caso" (Russell, 1966, 230). Con esta afirmación, Russell introduce la idea de que "yo" designa o refiere al hablante, y que el *ego* es la conciencia que se tiene de realizar este acto. Se puede considerar que Russell intenta mostrar que la relación entre *ego* y yo es una relación entre significante y significado.

Pero este enfoque es muy problemático tal y como lo ha mostrado Wittgenstein en el *Tractatus*. Ahí señala, contra la teoría del *ego* como un objeto de conocimiento es insostenible, pues no hay experiencia de eso que se llama "yo" como sí lo hay de otros objetos. "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo. ¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico? Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo *no* lo ves realmente. Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo" (Wittgenstein, 1991, 5.633). El yo, como supuesto objeto de un conocimiento directo, sólo es accesible a quien reflexiona sobre sí mismo y, por medio de la introspección, constata que su existencia. Pero, ¿en realidad sucede esto? ¿Qué se encuentra en la "interioridad" de nuestra experiencia para que podamos, con la seguridad que sostiene Russell, que tenemos un conocimiento directo de un yo como objeto privado? Wittgenstein busca mostrar que este supuesto, la idea del yo como objeto de la introspección, no tiene ningún sustento en nuestra experiencia de las cosas; el problema radica en que el yo no es una cosa, y mucho menos una cosa que

habita en la interioridad de nuestra mente. El yo no designa ni a una cosa ni a una persona. A ello se refiere Wittgenstein cuando afirma que el yo es el límite del mundo; “El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo” (5.641). Si tiene razón Wittgenstein, el yo se encuentra “fuera” del mundo porque no hay algo en éste que sea identificable con un “yo”; éste, según la metáfora del ojo que plantea Wittgenstein en el *Tractatus*, se encuentra fuera del campo visual, o lo que es lo mismo, fuera del ámbito de la experiencia. El ataque de Wittgenstein va dirigido contra la idea de un sujeto trascendental, un sujeto de la representación que, como tal, se coloca más allá del mundo para poder tematizarlo. Si el punto de vista del sujeto del conocimiento es lo único evidente desde el supuesto de que es accesible por medio de la introspección, entonces el solipsismo se torna realismo (cf. 5.64). El sujeto de la representación es algo así como una ilusión; para muchos autores esta tesis es una muestra de la inequívoca influencia de Schopenhauer en la filosofía del *Tractatus*. “Lo que el solipsismo quiere decir es, en terminología de Schopenhauer, que ‘el mundo es mi representación’; sólo que en este caso, la representación adopta forma lingüística en virtud de la identificación del mundo de la experiencia con el ámbito de lo decible” (López de Santamaría, 1993, 262). El yo del solipsismo no se muestra en la experiencia, se sustrae a la representación. Por eso para Wittgenstein esta cuestión no puede decirse sino sólo mostrarse. El yo solipsista es algo que no forma parte de la experiencia porque él dice la experiencia, los hechos, pero no aparece como un hecho porque es la condición de posibilidad de ellos. Es un yo trascendental pero no

entendido como yo de la representación sino de la voluntad. Anthony Kenny señala que Wittgenstein “de joven había leído *El mundo como voluntad y como representación*, de Schopenhauer, y había quedado impresionado por la filosofía idealista expuesta en esta obra” (Kenny, 1988, 16). Parece que en el *Tractatus* Wittgenstein recupera la filosofía trascendental de Schopenhauer para, al igual que éste, criticar la tesis de un sujeto de la representación. Según esta visión, Wittgenstein concuerda con Schopenhauer al afirmar que “el mundo es mi representación”; la diferencia radica en que para el primero el mundo es la totalidad de los hechos que puede decir el lenguaje y la lógica (cf. 1.1-1.13). Si el sujeto de Wittgenstein no es el sujeto como objeto privado que defiende la teoría de Russell, entonces tenemos que el sujeto filosófico no es el de la psicología, no es un sujeto empírico. Para Wittgenstein no existe un sujeto como yo interior, objeto privado que se representa al mundo. “El sujeto pensante, representante no existe” (5.631). Si tenemos en cuenta estas afirmaciones, comprenderemos que ya desde el *Tractatus* Wittgenstein ataca la tesis del *ego* como objeto privado. El tema del solipsismo viene a mostrarnos que el sujeto como entidad que habita una interioridad y que puede conocerse de manera análoga a como se conocen las cosas es un error filosófico grave. Wittgenstein propone un sujeto metafísico (cf. 5.641) sostiene, con una metáfora, que el ojo que lo ve todo –el mundo– pero que él no forma parte de lo representado; “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (5.632). Es un límite de la experiencia que le lleva a sostener que, dado que el sujeto de la representación no existe, la afirmación “yo soy mi mundo” (5.63), acaba coincidiendo con la afirmación del realismo de que el mundo es.

Por eso afirma más adelante: “El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada” (5.64). La manera en que podemos sintetizar esta propuesta y ver la relevancia que tiene para nuestro tema –el problema de la identidad personal– es entender una de las afirmaciones claves de esta parte del *Tractatus*: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo” (5.6). El mundo es algo que se dice por medio del lenguaje pero el yo que lo dice no se muestra, porque no es un objeto ni un hecho del mundo, ni el nombre de una persona. El yo es el límite del mundo sólo en la medida en que dice, nombra los hechos, pero él no puede nombrarse a sí mismo. Este es el error de la teoría de Russell al considerar que podemos conocer al yo de manera semejante a como se conocen los objetos y los hechos del mundo. Estas afirmaciones encuentran, a mi parecer, una mejor explicación en los llamados *Cuadernos de notas*, redactados por las mismas fechas que el *Tractatus*. En estas notas es mucho más claro que Wittgenstein consideraba que si bien el sujeto de la representación es una especie de ilusión, el sujeto de la voluntad sí existe. El sujeto, de existir, es un sujeto práctico, que tiene voluntad y que interviene en el mundo. “Yo quiero llamar ‘voluntad’ ante todo a la portadora del bien y del mal” (Wittgenstein, 2009, 213). Por eso en el *Tractatus* afirmó que “la ética es trascendental” (6.421): no es un hecho del mundo pues no es una representación sino algo que tiene que ver con la voluntad; y la expresión de esta voluntad práctica, capaz de hacer el bien y el mal, es el sujeto. “Pues el mundo no es en sí mismo ni bueno ni malo [...] Bien y mal sólo entran en escena a través del *sujeto*. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (Wittgenstein, 2009,

219). Estas notas parecen si no resolver al menos aclarar muchas de las afirmaciones oscuras del *Tractatus* sobre el yo. El sujeto de la representación no existe porque no es un hecho del mundo; en cambio, el sujeto de la voluntad sí existe porque actúa. Voluntad y representación muestran los dos aspectos de la teoría del sujeto de Wittgenstein. El límite del mundo es el sujeto como voluntad, práctico, ético, que se sustrae del decir del lenguaje lógico. “De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar [...] Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje” (6.423-6.43). El sujeto práctico es algo que al no poder decirse se “muestra” en sus actos éticos; lo ético no es una propiedad del mundo. “El sujeto de la representación es una ilusión huera. Pero el sujeto de la voluntad existe” (Wittgenstein, 2009, 221). El yo para Wittgenstein es la voluntad, de manera que de existir sólo puede ser un yo práctico. “Si no existiese la voluntad, entonces tampoco existiría aquel centro del mundo que llamamos Yo y que es el portador de la ética” (Wittgenstein, 2009, 221). La afirmación que sintetiza esta interesante visión del yo se resume en la siguiente afirmación: “El Yo no es ningún objeto” (Wittgenstein, 2009, 221). Estoy convencida de que esta tesis de Wittgenstein ofrecerá, como se verá en el capítulo tres, algunos argumentos positivos para el debate de la identidad personal; pues mucho de lo que se cuestiona a los enfoques contemporáneos sobre la identidad de las personas es que minimizan los aspectos éticos. Sin embargo, esta postura sobre el sujeto de la voluntad no se mantendrá en los desarrollos posteriores de la filosofía de Wittgenstein; su interés por el yo se enfoca en mostrar que éste no designa en realidad a

ninguna cosa. Es lo que se conoce como la teoría no referencial del yo. En lo que sigue expondré la postura de un pensador que, siguiendo las tesis de Wittgenstein posteriores a la época del *Tractatus*, defiende la tesis de que en realidad el problema del yo en la filosofía se debe a un error del lenguaje: Gilbert Ryle.

§ 6. El yo desde la perspectiva lingüística: el error categorial

La filosofía de Wittgenstein posterior al *Tractatus* sigue ocupándose del problema del yo pero se enfoca, como ya mencioné, a tratar de aclarar cuál es su estatuto ontológico; la respuesta va a venir dada por el supuesto de que la palabra yo no designa a nada y nadie. Aquí ya se abandona la tesis de que el yo se refiere a algo práctico que no se puede decir sino sólo mostrarse, el yo de la voluntad; en cambio, el problema se centra en tratar de entender cuál es el estatuto ontológico del pronombre yo. En expresiones como “yo tengo un dolor de muelas” ¿a quién se está refiriendo el término “yo”? La respuesta de Wittgenstein en esta época es que las expresiones que informan de estados de cosas desde la perspectiva de la primera persona encierran muchos problemas. Por ejemplo, los informes de primera persona no pueden ser de alguna manera constatados; es absurdo preguntar “¿tengo un dolor de muelas?”, mientras que no lo es preguntar “¿tiene él un dolor de muelas?”. Para Wittgenstein no tiene sentido alguno afirmar algo como “no sé si tengo dolor de muelas” pero sí “no sé si tiene él dolor de muelas”. “Los verbos psicológicos caracterizados por el hecho de que la tercera persona del presente tiene que verificarse mediante

observación, en tanto que la primera no" (Wittgenstein, 1985, § 472). Con este tipo de asimetría gramatical entre la primera y la tercera persona se establece la prioridad del enfoque conductista sobre el yo en la filosofía tardía de Wittgenstein. En la descripción de las experiencias primarias, la palabra "yo" no designa en realidad a un poseedor de las experiencias, se designa el dolor de las muelas pero no a quien lo sufre. "La experiencia de sentir dolor no es de que una persona 'yo' tenga algo. Distingo una intensidad, una localización, etc., en el dolor, pero no un propietario" (Wittgenstein citado por Arregui, 1985, 118). El carácter no referencial del yo se expone ya de manera clara en las *Investigaciones filosóficas*; aquí se afirma: "'Yo' no nombra a ninguna persona" (Wittgenstein, 1988, § 410). Aquí, como señala Arregui, el significado del mundo ya no radica en la voluntad de un sujeto trascendental como en el *Tractatus*; sino en la praxis humana de la participación en los juegos del lenguaje. "La praxis da su sentido a las palabras" (Wittgenstein, citado por Arregui, 1985, 119). Este enfoque pragmático de Wittgenstein sobre el significado implica una nueva concepción del yo; pues los informes de la primera persona tales como los que describen estados anímicos o experiencias no pueden ser considerados como autodescripciones. Ello implicaría que podemos observarnos como cuando vemos que alguien siente dolor o está enojado; el ataque a la autoadscripción radica en la imposibilidad de un lenguaje privado que sólo pudiera conocer quien tiene las experiencias. "¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*? Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo. Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido. Si usamos la palabra 'saber' como se usa

normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé! De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor?" (Wittgenstein, 1988, § 246). El problema al que apunta aquí Wittgenstein es a la naturaleza esquiva del yo como referente de experiencias. La imposibilidad de un lenguaje privado tendría como consecuencia el rechazo de que existe una forma de descripción de las experiencias en primera persona que no son accesibles; el lenguaje por medio del cual significamos lo que sucede en el mundo y con nosotros es social, intersubjetivo y por ello no puede limitarse a la subjetividad de cada uno. Por ello afirmó Wittgenstein que "un 'proceso interno' necesita de criterios externos" (1988, § 580). La cuestión que quiere defender aquí nuestro autor es que cualquier lenguaje requiere, para ser significativo, de un uso compartido. No tiene sentido un lenguaje privado por el hecho que no se puede seguir una regla de manera individual. El lenguaje posee una estructura intersubjetiva que impide el uso significativo de un lenguaje privado. La amplia discusión sobre el lenguaje privado muestra, como señala Saul A. Kripke, que para Wittgenstein la cuestión de un lenguaje significativo apunta a un lenguaje basado en las observaciones de los demás. "Los criterios externos para un proceso interno son circunstancias, observables en la conducta de un individuo, que, cuando están presentes, llevarán a los demás a estar de acuerdo con las declaraciones de esos individuos" (Kripke, 2006, 111). Es partir de esta visión del problema que Ryle realiza su crítica al problema del yo. En *El concepto de lo mental* Ryle ataca la idea tradicional de que

la mente constituye una realidad cuya constitución ontológica la hace diferente de las cosas físicas. Para la intención de esta investigación sólo revisaré dos capítulos de esta obra, el I y VI dedicados a la crítica del dualismo cartesiano y al problema del autoconocimiento respectivamente. Con ello intentaré establecer las bases, junto con lo que desarrollado en los apartados anteriores, para abordar el problema de la identidad personal en su versión contemporánea.

La “doctrina oficial” sobre la naturaleza de la mente consiste, según Ryle, en la tesis de que entre cuerpo y mente se da una relación de irreductibilidad, pues uno posee la cualidad de lo físico mientras que la otra es algo no físico. El problema, claro está, en entender qué significa “no físico” como característica de la mente. “La doctrina oficial, que procede principalmente de Descartes, sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y de los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente” (Ryle, 2005, 25). El cuerpo ocupa un lugar en el espacio, la mente no; el cuerpo puede ser conocido por medio de los sentidos, la mente no; el cuerpo es algo que se puede ser experimentado y conocido por todos, la mente no. En estas oposiciones entre el cuerpo y la mente Ryle encuentra aquellos atributos de lo mental que hemos venido exponiendo. Todo lo que acontece en la mente está, por decirlo así, cubierto por los límites de la conciencia particular. Nadie sabe lo que pasa en la mente de otro sólo el individuo que está experimentando un estado mental; es decir, únicamente hay un acceso subjetivo a lo mental, no objetivo. Según Ryle, esto nos lleva a un fuerte dualismo ontológico en que todo ser humano se encuentra atrapado: “Toda persona vive dos historias paralelas: una está formada por lo

que acaece a su cuerpo y la otra por lo que acaece en su mente. La primera es pública; la segunda es privada. Los eventos que forman la primera historia pertenecen al mundo físico; los de la segunda, al mundo mental” (Ryle, 2005, 25). De este mundo tenemos un conocimiento directo, como sostenía Russell, y posee la característica de ser epistemológicamente incuestionable. Nadie duda, dice este argumento clásico, de que se existe mientras se duda. La metáfora de lo espacial domina en esta descripción: existe un “afuera” de lo físico cuya cualidad es lo cuestionable, y existe un “adentro” de lo mental indudable, lo “interno y lo “externo” de esta teoría vendrían a buscar establecer que entre mente y cuerpo hay una relación problemática insalvable.

Son claros, a la luz de lo expuesto hasta ahora, los problemas que presenta esta concepción de la naturaleza humana. Ryle intenta mostrar que el dualismo ontológico entre cuerpo y mente es más que tesis filosófica un error que surge del mal uso de los conceptos que están involucrados en su explicación. Al igual que Wittgenstein, Ryle atacará aquellos aspectos filosóficos que han justificado esta doctrina sobre la mente. El acceso privilegiado es uno de ellos. Como consecuencia de no poder conocer la mente de los demás, sólo su cuerpo, nos enfrentamos necesariamente al solipsismo. Pero para Ryle el solipsismo no es, como para el Wittgenstein del *Tractatus*, una postura filosóficamente defendible. El conocimiento de nuestra propia mente y el carácter incuestionable de este saber es lo que define a la introspección o percepción interna. “Toda persona puede echar una ‘mirada’ (no óptica) a lo que está pasando en su mente. No sólo puede mirar y escudriñar una flor mediante el sentido de la vista y escuchar y discriminar las notas de una

campana mediante el sentido del oído; también puede, reflexiva o introspectivamente, observar episodios corrientes de su vida interna sin el concurso de órganos corporales de los sentidos” (Ryle, 2005, 28). Este mirar interior supone la idea de que el yo o la mente son un objeto privado; como objeto se puede conocer pero se trata de un conocimiento *sui generis*, pues en él no interviene ninguno de los cinco sentidos. Se trataría, cree Ryle, de un sentido inmune al error ya que en la percepción de las cosas físicas sí nos enfrentamos constantemente al hecho de lo confuso o falible, mientras que en la percepción de los contenidos de nuestra mente no encontramos esos fallos. A esta fantástica y problemática visión de la mente la denomina Ryle “el dogma del fantasma en la máquina” y es “enteramente falso, y no sólo en parte, sino en principio” (Ryle, 2005, 29). ¿En que radica su falsedad? Ryle seguirá una estrategia que ya vimos brevemente explicada por Wittgenstein: muestra que los estados mentales y los estados físicos son correlativos, es decir, que no existe entre ellos ninguna oposición. Y no la hay porque, en el fondo, los primeros no existen. Esta tesis significa que un estado mental no es un objeto interior que “habita” la conciencia, sino una forma de conducta. El origen del problema radica en lo que Ryle llama “error categorial”. Los ejemplos de Ryle para explicar lo que entiende por este tipo de error no son muy claros: alguien que visita la universidad de Oxford y observa las instalaciones y edificios que la componen y se pregunta ¿dónde está la universidad? Estaría cometiendo un error categorial al no distinguir entre los tipos lógicos de los colegios e institutos y la universidad. Según Ryle, el error categorial de Descartes radica en que creyó que la mente era del mismo tipo lógico que los objetos que estudia

la física pero sin sus respectivas cualidades; Descartes creyó que así como la física estudia y muestra las leyes que dominan a los objetos en la naturaleza, la metafísica estudia las leyes que rigen a los objetos mentales en el ámbito no espacial de la conciencia. Por ello, Descartes sostuvo que las operaciones de la mente eran independientes del cuerpo y que uno de los problemas más importantes por resolver era cómo lograban interactuar entre sí dos sustancias diferentes como lo son el cuerpo y el alma. La voluntad, creía, actúa sobre el cual así como todo lo que implica el pensamiento, pues si pienso en correr, mi alma actúa sobre el cuerpo y corro. “De esta manera, las diferencias entre lo físico y lo mental fueron representadas como diferencias existentes dentro del marco común de las categorías de ‘cosa’, ‘estofa’, ‘atributo’, ‘estado’, ‘proceso’, ‘cambio’, ‘causa’ y ‘efecto’. Las mentes son cosas, aunque de un tipo distinto de los cuerpos. Los procesos mentales son causas y efectos, pero de tipo diferente al de las causas y efectos de los movimientos corporales” (Ryle, 2005, 33). Para Ryle el error de Descartes radica en haber creído que la mente representaba un mundo interior que en analogía con el mundo físico podía estudiar no a través de los sentidos sino por medio de la percepción interior de la introspección. Utilizó el lenguaje de la mecánica para querer explicar algo no mecánico, es decir, por una vía puramente negativa. “Las operaciones de la mente tuvieron que ser descritas negando las características atribuidas a los cuerpos: no están en el espacio, no son movimientos, no son modificaciones de la materia, no son accesibles a la observación pública. Las mentes no son trozos de mecanismo de relojería. Son, simplemente, trozos de un no mecanismo” (Ryle, 2005, 33).

El fantasma en la máquina supone una entidad misteriosa, el yo, que interactúa y hace que este complejo mecanismo de tendones, músculos, huesos, arterias y vísceras se mueva y muestre preferencias y voluntad. Esta visión de la naturaleza perduró durante siglos en Occidente. Pensadores como Leibniz, Berkeley, Locke, Malebranche, Spinoza, y Kant reflexionaron muchas veces sobre estas cuestiones. Para Ryle, al igual que para Wittgenstein, mucho de los problemas de la filosofía se deben a un uso inadecuado del lenguaje. El problema del yo y la autoconciencia es buen ejemplo de ello. La doctrina del acceso privilegiado postula que, como hemos visto, se tiene un acceso inmediato o directo, como diría Russell, a los contenidos de la conciencia; y, además ese acceso es exclusivo de la primera persona. Nadie a excepción de “yo”, puedo conocer los contenidos de mi mente. “La teoría del doble acceso privilegiado están tan arraigada en filósofos, psicólogos y hombres comunes que, a menudo, se cree suficiente afirmar, en defensa del dogma de que la mente es algo así como un segundo teatro, que la conciencia y la introspección descubren las representaciones que dan en él” (Ryle, 2005, 178). Ryle considera que la conciencia como percatación de lo que acaece en la mente es un error. Se parte del hecho, incorrecto, de que los estados mentales son representaciones de algo y que se muestran en un lugar. Se trata del mito de la mirada interior, de la percepción interna que arroja una luz sobre lo que creemos es el “no espacio interior de lo mental. “La objeción fundamental a la teoría de que la mente conoce lo que acaece, debido a que los acontecimientos de carácter mental son, por definición, conscientes o, metafóricamente hablando, autoluminosos, es que no existen tales acontecimientos” (Ryle, 2005, 184). El

problema en el que desemboca el análisis de Ryle es el relativo al estatuto del yo. Si negamos que exista una interioridad que tradicionalmente se ha llamado mente, entonces también se cuestiona lo que se ha asignado como su referente: el yo. El yo posee la cualidad de la “evasividad sistemática” (Ryle, 2005, 210). ¿A qué o a quién se refiere la palabra “yo”? Ryle se enfrenta a las mismas perplejidades que Hume y Wittgenstein. La manera en que soluciona la cuestión es analizando su posible carácter referencial. Nos referimos a las cosas y las personas a través de no nombres (“perro”, “gato”, “silla”, “Juan”, “María”, etc.) Pero “yo” es un pronombre. “El engaño gratuito comienza en el momento mismo en que empezamos a buscar en nuestro alrededor sujetos nombrados por los pronombres. Es cierto que las operaciones que contienen pronombres hacen mención a personas identificables, pero la manera en que esas personas son identificables, la manera en que son identificadas mediante los pronombres es muy diferente a la manera en que son identificadas mediante los nombres propios” (Ryle, 2005, 211). El “yo” es un indexical; una palabra que refiere un cierto tipo de acción o acontecimiento como “ahora”, “aquí”, “esto”, etc. “‘Yo’ puede indicar la persona particular de la que emana el ruido ‘yo’ o los signos escritos ‘yo’ [...] ‘Yo’ no es un nombre más que para un ser adicional. Indica, cuando lo digo o lo escribo, el mismo individuo a quien se pueden dirigir los demás mediante el nombre propio ‘Gilbert Ryle’. ‘Yo’ no es el alias de ‘Gilbert Ryle’. Indica la persona nombrada por ‘Gilbert Ryle’ cuando Gilbert Ryle usa ‘yo’” (Ryle, 2005, 212). La palabra “yo” no siempre puede ser sustituida por otra como en el caso de los demás indexicales, por ejemplo, “hoy” por “martes”.

El problema del yo lo busca resolver Ryle mediante un recurso al lenguaje. Si la mente no es algo que exista sino el resultado de una larga serie de errores en torno al mal uso del lenguaje en el que “estados mentales” son confundidos con actitudes disposicionales, entonces el problema del yo se resuelve mediante su reducción a otras instancias, en concreto, con la conducta y el lenguaje. Estar enojado no es otra cosa que actuar enojado; no es un estado interior. Otra forma de entender este problema es que el resultado más importante de la crítica de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y Ryle con respecto al estatus ontológico del yo es que, una vez disuelto el problema mente-cuerpo a través de las posiciones conductistas, el yo queda situado como una especie de espejismo, resultado de una larga tradición de equívocos. Esta fragilidad del yo es claramente expuesta en la teoría contemporánea sobre la identidad personal más importante, la de Derek Parfit.

CAPÍTULO III

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE LA IDENTIDAD PERSONAL

§ 7. La propuesta de Parfit: la identidad no es lo que importa

El problema de la identidad personal en la discusión contemporánea se encuentra definido por una serie de posiciones filosóficas que se inspiran en Descartes, Locke, Hume, Butler, Kant, Wittgenstein, entre otros autores. El espectro de postura es amplísimo y las soluciones a las aporías que se presentan también lo es. La gran mayoría de filósofos contemporáneos se han dedicado en algún momento a reflexionar sobre el problema de la identidad de las personas.³ De esta forma, tenemos autores que asumen de manera resuelta un enfoque sustancialista y afirman que, como creyó Descartes, existe un *ego* como fundamento de la identidad personal; es el caso de Karl Popper (1997). Pero más allá de esta visión que en realidad es una excepción, el debate contemporáneo se encuentra centrado en la pregunta que había introducido Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*: ¿Qué hace de una persona la misma pese al transcurso del tiempo? Ya conocemos la respuesta de Locke: la conciencia de sí, la memoria. Gran parte de los debates en torno a la identidad

³ Cf. Kolak & Martin (1991); Peacocke & Guillet (1987); Perry (1975); Shoemaker & Swinburne (1984).

personal parten de esta afirmación de Locke. Parecería que, en el fondo, la cuestión no ha cambiado mucho. Pero si prestamos atención a la respuesta que dio a este tema Parfit, creo que de alguna forma sí se llegó a un cambio radical. Según algunos autores, el problema de la identidad personal no debería ser distinto de la identidad en general. Saber si una bola de billar es la misma después de haber transcurrido cierto tiempo tendría que ser el mismo asunto que saber si Juan es la misma persona ahora que hace diez años. Pero parece que de manera intuitiva no podemos aceptar que los *criterios* de identidad sean los mismos en ambos casos. ¿Cuál es la diferencia entre la bola de billar y Juan? Parece que Locke tendría razón al haber diferenciado el criterio de identidad de las cosas del de las personas. Juan pudo haber sido de joven una persona delgada y con buen carácter y ahora, diez años después, alguien sumamente obeso y malhumorado. Cambió pero ¿podemos decir que es otra persona? En el caso de la bola de billar no sucede nada parecido, se mantiene idéntica; pero las personas sí cambian tanto física como psicológicamente. Hume nos advertiría que incluso la identidad de las cosas es una mera ficción producto de nuestra mente, de asociar cosas por fuerza de la costumbre. La identidad física no sería, en sentido estricto, una verdadera identidad, se trata de una identidad indeterminada. En mejor ejemplo de esta situación es el barco de Teseo.

Durante todo un año Teseo ha estado navegando por los mares del mundo. Al concluir este periodo 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 lleva otro año entero, es más seria de lo que en principio pensó, de manera de 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 Teseo reparaba su buque e iba desechando las piezas antiguas, un rival suyo iba recogiendo una a una y ensamblándolas en un barco exactamente igual al de Teseo, con lo que también él se hace a la mar por las mismas fechas (Rodríguez González, 2003, 39).

Según este ejemplo, que se debe a Hobbes, el criterio de identidad física es indeterminado. Las personas, creía Butler, por el contrario, poseen una identidad determinada que les otorga el poseer un *ego* o yo que no cambia con el tiempo sino, como sustancia, permanece siempre idéntico. El problema de la identidad personal y la insuficiencia del criterio físico, radica en que, aparentemente, las personas no se reducen a una identificación física. Esto es claro si pensamos que, por ejemplo, las huellas dactilares de una persona no resuelven el problema de su identidad. Se trata de una *identificación* pero no de un criterio filosóficamente claro de *identidad*. Es desde esta perspectiva que Parfit reflexiona sobre la naturaleza de la identidad personal.

Los aprietos en que los “experimentos mentales” (transplantes de cerebro, teletransportación, división de hemisferios cerebrales, etc.), ponen a nuestras intuiciones ordinarias sobre la identidad personal llevan a Parfit a rechazar este problema como algo importante para la vida humana (Parfit, 2004, 458). Parfit se considera un neolockeano y asume que el criterio de la memoria y la continuidad psicológica deberían erigirse en los únicos que definen la identidad de las personas. “*El criterio psicológico*. (1) Hay *continuidad psicológica* si y sólo si hay cadenas parcialmente superpuestas de conexividad fuerte. X hoy es la misma persona que Y en algún momento pasado si y sólo si (2) X es psicológicamente continuo con Y, (3) esta

continuidad tiene la clase correcta de causa, y (4) no ha tomado una forma 'ramificada'. (5) La identidad personal a través del tiempo consiste justamente en el darse hechos como los que van de (2) a (4)" (Parfit, 2004, 383). Si esto así entonces el cuerpo no tiene importancia en la definición de la identidad. ¿Cómo saber si una persona es la misma a través del tiempo? Recordemos que, según Locke, la conciencia de sí constituye a la persona, rechazando la posibilidad de atribuir la identidad a una sustancia o a la condición corporal. Locke asume de esta manera una postura reduccionista. "La persona para Locke es identificada únicamente por la conciencia que es el *self*, con exclusión de una metafísica de la sustancia, la cual, sin ser excluida radicalmente, es suspendida metódicamente" (Ricoeur, 2004, 136). Parfit ha radicalizado las implicaciones de la postura de Locke al punto de sostener que "la identidad no es lo que importa" (Parfit, 2004, 458). Lo que importa es la continuidad psicológica al margen de dónde suceda (en un cuerpo artificial, el cuerpo de otro, un recipiente de laboratorio, etc.) Parfit se encuentra comprometido con una ontología atomista de los fenómenos psicológicos. "La ontología de la teoría de Parfit, como la de Hume, es una ontología de átomos psicológicos y, por tanto, a pesar de que es cierto que Parfit menciona en la definición de cuasi-memoria, al requisito causal, toda la mención de este elemento ha de considerarse como algo *extrínseco* también a la continuidad psicológica que él propone: una cadena de relaciones psicológicas que se traslapan intersectadas concebidas *à la Hume*" (Rodríguez Tirado, 1987, 228). Para Parfit la literatura de ciencia ficción ofrece una fuente de inspiración para experimentos mentales que nos

permiten someter a una severa crítica las concepciones comunes sobre la identidad personal. “Al considerar esos casos, descubrimos lo que pensamos que está implicado en nuestra propia existencia continua, o qué es lo que nos hace a nosotros ahora y a nosotros el año que viene la misma persona. Descubrimos nuestras creencias acerca de la naturaleza de la identidad personal a través del tiempo” (Parfit, 2004, 373).

Parfit ofrece en *Razones y personas* uno de los análisis contemporáneos más importante sobre el problema de la identidad personal. En esta obra llega a la conclusión de que la identidad no es un asunto relevante para la vida. ¿Por qué? A partir de Locke, Wittgenstein y Buda, Parfit sostiene que debemos liberarnos del “yo”, de la idea de que hay que poseer una identidad que sea permanente para que valga vivir nuestras vidas. “Buda ha hablado así: ‘¡Oh hermanos!, las acciones sí que existen, y también sus consecuencias, pero la persona que actúa no. No hay nadie que tire esta colección de elementos, y nadie que asuma una colección nueva de ellos. No existe ningún Individuo, es sólo un nombre convencional dado a una colección de elementos” (Parfit, 2004, 846). Nuestra idea de identidad personal parte de una concepción sustancialista de la persona; según Parfit eso es un prejuicio, pues podemos concebir estados psicológicos sin que se recurra a “yo”. “Las que se llaman verdades subjetivas no hace falta que impliquen a ningún sujeto de experiencias. Un pensamiento concreto puede referirse *a sí mismo*. Puede ser el pensamiento de que este pensamiento concreto, aunque exactamente igual que otros pensamientos que son pensados, es todavía *este* pensamiento concreto —o este pensar concreto de

este pensamiento—. Este pensamiento es una verdad impersonal, pero subjetiva” (Parfit, 2004, 453). Se puede describir la vida de las personas en términos impersonales. Parfit recurre a casos problemáticos inspirados en la ciencia ficción para mostrar la identidad personal como algo irreductible. La teletransportación, la fisión o división por trasplante de hemisferios cerebrales, la duplicación de personas son los ejemplos de Parfit. La continuidad psicológica es el único criterio para definir la identidad de las personas, pues lo que importa, como ya lo señaló Locke, es la conciencia que se tiene de sí. Parfit afirma que una postura reduccionista defendería que “la existencia de cada persona no implica otra cosa que la existencia de un cerebro y un cuerpo, la realización de determinados actos, el pensar ciertos pensamientos, la ocurrencia de determinadas experiencias, y así sucesivamente” (Parfit, 2004, 389). La identidad de la persona es reducida al cerebro, y el cuerpo no es tomado como algo irrelevante para la identidad. Parfit cree “que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal” (2004, 399). Esta afirmación tiene que ver, a mi parecer, con los resultados sobre el estatuto del pronombre yo en los análisis de Wittgenstein y Ryle; al ser la palabra yo sólo un indexical, se puede sustituir su función, en este caso por un lenguaje impersonal. Recordemos la historia sobre la teletransportación que citamos en el capítulo II; la historia sigue así: el viajero es informado de un nuevo método para teletransportarse en el que no hay necesidad de destruir su cuerpo. En Marte se construirá un doble con la información enviada desde la Tierra. El viajero podrá hablar con su copia en unos momentos. Pero se cuestiona: “un momento, si estoy aquí, no puedo

estar *también* en Marte” (Parfit, 2004, 372). Posteriormente se le hace saber al viajero que por un defecto del procedimiento morirá de un ataque cardíaco. Él morirá pero su copia en Marte seguirá con vida. Este experimento mental muestra que la preocupación que tenemos por el yo no permite comprender que la identidad personal es algo que no importa tanto como el hecho de tener continuidad psicológica. “Si dejamos de creer que nuestra identidad es lo que importa, esto puede afectar a algunas de nuestras emociones, especialmente las que están relacionadas con nuestra actitud ante el envejecimiento y la muerte. Y, como defenderé, puede que cambiemos nuestras ideas sobre la racionalidad y la moralidad” (Parfit, 2004, 397).

§ 8. La identidad sí importa: la perspectiva hermenéutica

Paul Ricoeur responderá al reto que implica la postura de Parfit mostrando que la identidad no sólo es un acto de identificación, sino la asignación de determinaciones temporales que se configuran por medio de una historia que involucra recuerdos, expectativas, proyectos, hábitos, etc. (García Ruiz, 2009). La ciencia ficción llevada al límite plantea la anulación de la existencia personal por medio de los recursos de la tecnología donde la identidad, como dice Parfit, no es lo que importa. Ricoeur cree que esto tiene que ver con el lugar que ocupan en los argumentos de Parfit los casos problemáticos que toma de la ciencia ficción. “Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a un invariante, la condición corporal

vivida como mediación existencial entre el sí y el mundo” (Ricoeur, 1996a, 149-150). Para Ricoeur, a diferencia del enfoque de Parfit, el cuerpo no puede considerarse como algo accesorio para la identidad de las personas; ya Cuypers había indicado que una de las características de las teorías atomistas de la identidad personal es su rechazo del cuerpo propio. También en ellas hay un dualismo aunque no sea el defendido por Descartes.

De este modo, la identidad personal atomista es considerada desde el comienzo como identidad no social –la identidad de la persona considerada en aislamiento–. [...] El problema atomista de la identidad personal es el problema de (la) auto-identidad (de la primera persona). Únicamente el yo –la mente– de la primera persona puede ser relevante para la constitución de su identidad. Porque su cuerpo está al mismo nivel que todos los objetos externos en que sólo puede conocerse indirectamente y, por tanto, es rechazado como un factor constitutivo de su identidad. De ahí que la identidad personal atomista es además considerada desde el principio como una identidad no corporal –la identidad de la mente–. Esta distinción ontológica entre mente y cuerpo refleja la dicotomía epistémica fundamental entre conocimiento directo e indirecto. En el corazón de toda teoría atomista de la identidad personal yace siempre una u otra forma de dualismo, aunque no necesariamente de tipo cartesiano (Cuypers, 1993, 228).

Precisamente lo que niega este enfoque, el cuerpo propio como condición de la comprensión de sí mismo que se constituye en el mundo intersubjetivo de la historia y la cultura, es lo que recupera la perspectiva hermenéutica.

Ahora bien, a lo que afectan los *puzzling cases* frontalmente de una contingencia radical es a esta condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia, subyacente a la noción del obrar y del sufrir, considera insalvable. ¿Y cuál es el operador de esta inversión del sentido por el que el invariante existencial se convierte en la variable

de un nuevo montaje imaginario? Es la técnica; mejor: más allá de la técnica disponible, la técnica concebible; en una palabra, el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona. El cerebro es el punto de aplicación de la alta tecnología. En las experiencias de bisección, de trasplante, de reduplicación, de teletransporte, el cerebro representa el ser humano en cuanto manipulable. De este sueño tecnológico, ilustrado por las manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad (Ricoeur, 1996a, 150).

Podríamos responder a Parfit que sí importa la sobrevivencia si sé que *yo* lo haré. Sin embargo, él rechaza esta afirmación dado que en su concepción de la persona no tiene ninguna relevancia el concepto fenomenológico de “cuerpo propio” debido a las tesis reduccionistas que defiende. Según Ricoeur, “lo que la tesis reductora reduce no es sólo, ni siquiera primariamente, la calidad de mío de la vivencia psíquica (*the experiences*, en el sentido inglés del término), sino fundamentalmente la del cuerpo propio. La impersonalidad del acontecimiento señala, ante todo, la neutralización del cuerpo propio” (Ricoeur, 1996a, 129). La relevancia ética de esta problemática es evidente; la identidad, desde la perspectiva de la hermenéutica, se constituye desde un enfoque dialógico e intersubjetivo. “Es en este punto donde la teoría narrativa, instada a enfrentarse a las interrogaciones de Parfit, será invitada a explorar su frontera común con la teoría ética” (Ricoeur, 1996a, 137).

El concepto de identidad narrativa muestra la configuración por medio de la trama de una identidad no reducible a elementos causales. “La

operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad” (Ricoeur, 1996a, 141). El yo es un indexical, como ya lo había indicado Ryle, por el cual definimos un agente que se le atribuye una acción o intención, pero también una capacidad de autodesignación y de imputación. Cuando alguien afirma “yo lo hice” no sólo se designa a alguien como un referente del pronombre personal, sino también se convierte en un agente de acción y por eso también en un ser imputable. En la utilización del pronombre personal se señala tanto una existencia como un acontecimiento individualizado por la historia. Para la hermenéutica de Ricoeur, la narración ofrece los elementos para pensar de manera distinta la identidad: desde una dialéctica entre ipseidad y mismidad. Esta dialéctica permite introducir una concepción de la identidad de las personas que no quede limitada por las aporías de Parfit. Además, la concepción de la narración permite sostener que junto a la dimensión simbólica de la acción también existe una dimensión ética. Ante el despojamiento del cuerpo que plantea Parfit a través de sus casos problemáticos, Ricoeur sostiene la necesidad de mantener la unidad corporal del sí mismo, pues “en sentido estricto yo no *tengo* un cuerpo, sino *soy* un cuerpo” (García Ruiz, 2009, 149). Sin este supuesto el estatuto ético del yo desaparece. “Precisamente en relación con esta capacidad de imputación, se puede afirmar que las manipulaciones cerebrales atentan contra la identidad personal y, por tanto, violan un derecho, el de la persona en su integridad física [...] Lo que las manipulaciones imaginarias sobre el cerebro violan, ¿no

es mucho más que un regla, más que una ley, a saber, la condición existencial de posibilidad para que existan reglas, leyes, es decir, en definitiva, preceptos dirigidos a la persona como actuante y sufriente? Con otras palabras: lo inviolable ¿no es la diferencia entre sí y el mismo, desde el plano de la corporeidad?" (Ricoeur, 1996a, 151).

La relevancia de la hermenéutica frente al reduccionismo psicologista que esgrime Parfit es clara. "En esta confrontación culmina el conflicto entre una versión narrativista y otra no narrativista de la identidad personal" (Ricoeur, 1996a, 148). La identidad se puede comprender como la historia de una vida personal que se constituye a través de una dialéctica entre lo propio y lo ajeno que busca mostrar que la identidad sí importa porque gracias a ella el mundo humano es un mundo ético. El yo de la hermenéutica no es solipsista ni se sitúa fuera del mundo como sostiene Wittgenstein, sino que gracias a que somos seres que poseemos historias podemos articular exigencias y responsabilidades morales. De aquí la importancia de identidad narrativa como complemento de la identidad personal. "El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su *identidad narrativa*" (Ricoeur, 1996b, 997). Si los seres humanos poseemos una identidad, ésta es básicamente ética. Quizá en este punto es que tenga razón Locke al haber afirmado que requerimos de identidad para convertirnos en seres responsables. "Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? [...] Responder a la pregunta '¿quién?', como lo había dicho con

toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida” (Ricoeur, 1996b, 997). De manera que el conocimiento de sí es el resultado de una vida examinada y no de una introspección que busca un objeto privado. “En lugar del *yo* atrapado por sí mismo nace un *sí mismo* instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos en la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa” (Ricoeur, 1984, 58). Peter Carruthers ha expresado esta idea en otros términos: las personas hacen planes de vida (1986, 236). El relato, que asume al personaje como agente de atribuciones e imputaciones, no es éticamente neutro se constituye en “el primer *laboratorio del juicio moral*” (Ricoeur, 1996a, 138). De esta forma, el enfoque hermenéutico de la identidad personal estaría comprometido con una visión kantiana del problema. Según Charles Taylor debemos asumir una especie de argumento trascendental, en este caso, la afirmación relativa a una estructura irreductible que conforma la articulación de sentido desde la cual definimos la totalidad de nuestra existencia. “Los argumentos trascendentales articulan pretensiones de indispensabilidad relativas a la experiencia como tal” (Taylor, 1997, 56). Este sería el caso de la narratividad. “Para encontrar un mínimo de sentido a nuestras vidas, para tener una identidad, necesitamos una orientación al bien, lo que significa una cierta percepción de discriminación cualitativa, de lo incomparablemente superior. Ahora vemos que dicha percepción del bien ha de ser entretejida en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder comprendernos: hemos de asir

nuestra vida en una narrativa” (Taylor, 1996, 79). Requerimos de una identidad para poder ser sujetos éticos, seres morales, pues una visión en donde la identidad se limita a una especie de ilusión la idea de un agente práctico se torna difícil de sostener. Wittgenstein ya había reparado en esta cuestión cuando afirmaba que sólo el sujeto de la voluntad existe, mientras que el sujeto de la representación no. La hermenéutica vendría a recuperar un aspecto de la identidad personal muy importante: la realidad que referimos con la palabra “yo” no es algo que se limite al ámbito de una teoría referencial, o un mero indexical; la palabra “yo” designa un tipo de realidad: la dimensión narrativa del sí mismo. Con ella referimos a la historia, creencias, valores y planes de vida que conforman nuestro sí mismo siempre en relación con la cultura y las otras personas, cercanas y lejanas, con le dan sustancia y sentido. Como veremos brevemente en el siguiente apartado, el problema de la identidad personal encuentra su lugar adecuado en el horizonte de la ética.

§ 9. La perspectiva ética: el yo como agente moral

Jorge Martínez Lucena señala que los teóricos narrativistas vinculados a la hermenéutica “consideran que el *self* es un ser que se auto-interpreta [...] Su característica fundamental es que la narratividad en estos pensadores suele quedar vinculada ontológicamente a nuestros instintos morales, a la propia tradición, encarnada en la comunidad de origen y en su lenguaje, además de al deseo de inteligibilidad de la propia vida que les mueve a interpretarse a

través de lo que les sucede y de lo que hacen” (Martínez Lucena, 2010, 592). En la discusión entre Parfit y Ricoeur quedó claro que el compromiso de éste hacia una concepción de la vida humana comprendida de manera narrativa se debe, en gran medida, a su preocupación por la dimensión ética que lleva implícita la existencia humana. A mi parecer este es un aspecto que la hermenéutica no sólo de Ricoeur, sino de otros autores afines como Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, también señalan; sin embargo, no me ocuparé de ellos, sino de una perspectiva diferente que también realiza una crítica a la teoría de la identidad personal de Parfit desde una visión hasta cierto punto afín a la hermenéutica. Se trata del análisis que la filósofa Christine M. Korsgaard ha realizado sobre la concepción de la identidad personal que propone Parfit. Mi interés en este artículo radica en que muestra algunos de los aspectos más criticables de la teoría de la identidad de Parfit que vienen a complementar las ya indicadas por Ricoeur. Para Korsgaard el problema central de la teoría de Parfit sobre la identidad personal radica en que se encuentra fuertemente comprometida con una visión de la naturaleza humana como esencialmente pasiva y sujeta a las afecciones que le vienen de los sentidos. La idea humeana de que la voluntad es la sensación que experimentamos cuando actuamos y no la capacidad de actuar en sí misma, es la que tiene aquí presente Korsgaard. La crítica a Parfit consiste en que reduce a la persona a un “sujeto de experiencias” pero no reconoce su dimensión práctica; cuando muestra a través de los casos imaginarios de la teletransportación, la duplicación de cerebros, etc., que la identidad de las personas sólo radica en la conexión psicológica, no logra comprender que la

unidad de la vida humana implica un ser unitario concebido como un cuerpo actuante; un ser que por medio de sus acciones interactúa con otras personas; un ser, en suma, que posee la conciencia de su propia existencia y que se reconoce como agente de acción. Esta capacidad es lo que Korsgaard llama "identidad práctica". "La concepción de la propia identidad que aquí está en duda no es teórica, no es una idea sobre qué es uno en tanto hecho inevitablemente científico. Se entiende como una descripción según la cual uno mismo se valora, una descripción según la cual uno le encuentra sentido a la vida y considera que sus acciones merecen emprenderse. Llamaré a esto una concepción de la identidad práctica" (Korsgaard, 2000, 130). Esta concepción no supone el compromiso con una idea metafísica del yo; apunta a otra dirección: a la tesis de que para que nuestra identidad tenga un sentido debemos vincularla con algún principio o ley que le dé sentido a nuestras acciones. La reflexión es lo que conforma la fuente de la normatividad, pues nos imponemos una forma de actuar y de ser de acuerdo con una evaluación fuerte de nuestras creencias y motivaciones morales. Con esta argumentación, Korsgaard busca mostrar que la tesis de Parfit de que la identidad personal no es importante confunde las cosas: podemos, en efecto, tener buenos argumentos para creer que la noción de identidad personal es confusa conceptualmente, pero de ahí no se sigue que sea irrelevante normativamente. Necesitamos pensarnos poseyendo un yo constante y coherente no para defender una visión metafísica, sino por darle sentido a las acciones y creencias. "Un enfoque en la capacidad de acción le da más sentido a la noción de identidad personal que un enfoque en la

experiencia. Hay una conexión necesaria entre la capacidad de acción y la unidad que no requiere de soporte metafísico alguno” (Korsgaard, 2011, 668). Nuestra autora se desmarca así de una visión cartesiana de la persona “como el *locus* de la conciencia particular que es la mía y de nadie más” (Korsgaard, 2011, 669). La conciencia es la capacidad reflexiva de saber de sí que caracteriza las acciones con intenciones; si la conciencia fuera una colección de estados psicológicos unidos unos a otros según principios de asociación, las acciones que realizamos no tendrían, en el fondo, ninguna unidad real. Serían simples colecciones de sucesos. Para Korsgaard lo que está en juego en el problema de la identidad personal en la visión de Parfit es la unidad de la vida humana; para los hermeneutas esta unidad viene garantizada por la dimensión narrativa del yo, pero para esta autora el problema puede ser resuelto desde una visión kantiana. La deliberación, la elección de acciones, las creencias morales, todas ellas requieren de un ser consciente de sí mismo que elige según principios racionales que expresan sus decisiones. “Me considero usuaria de mis capacidades psíquicas de la misma manera en que me considero el árbitro de mis deseos en conflicto. Si estas reflexiones son correctas, entonces la unidad de la conciencia es simplemente otra instancia de la unidad de la capacidad de acción, que nos es impuesta por nuestra naturaleza corpórea” (Korsgaard, 2011, 674). ¿En qué consiste el punto de vista kantiano? Para Kant el ser humano puede considerarse desde una doble perspectiva: desde la naturaleza y desde la libertad; en la primera se encuentra determinado por leyes físicas, por la causalidad, pero en la segunda se ve a sí mismo como un ser autónomo

únicamente regido por su voluntad libre. Para Korsgaard se trata de dos formas de vernos a nosotros mismos: la teórica y la práctica. “Cuando miramos nuestras acciones desde un punto de vista teórico, nuestro interés versa sobre su explicación y su predicción. Cuando las miramos desde un punto de vista práctico, nuestro interés versa sobre su justificación y elección” (Korsgaard, 2011, 675). Porque somos agentes prácticos es que nuestras acciones pueden considerarse como producto de nuestra libertad y no como meros hechos biológicos o psicológicos. Sin duda, el problema más relevante al que apunta la crítica de Korsgaard es que la visión de la identidad personal que presenta Parfit no logra establecer la relevancia de ser agentes morales; esto significa que las acciones y creencias que se tienen no son meras experiencias, sino aspectos fundamentales de lo que creemos o deseamos ser. “La concepción de nosotros mismos como agentes es fundamental para el punto de vista de la razón práctica, el punto de vista desde el cual se toman las decisiones. Y es desde este punto de vista que hacemos las preguntas morales, y buscamos ayuda de la filosofía moral. Esto hace que la concepción del agente, junto con su unidad, sea apropiada para emplearse en el pensamiento moral. De hecho, es desde el punto de vista de la razón práctica que se generan el pensamiento y los conceptos morales, incluyendo el concepto de persona” (Korsgaard, 2011, 690).

Así, las razones por las cuales el problema de la identidad personal es relevante no son metafísicas sino prácticas. Al ser agentes morales actuamos motivados por razones y deseos que adquieren sentido si nos pensamos como siendo hoy el mismo agente que decidió lo que hizo ayer o hace una

semana, de otra forma nuestras decisiones se tornarían un caos. Las acciones o elecciones que llevamos a cabo todos los días tenemos que considerarlas como nuestras para tengan sentido. Como señala correctamente Rodríguez González (2003, 91): “Por eso el budismo que nos ofrece Parfit es la negación de toda acción: como todos los budismos no ha advertido el matiz decisivo que distingue ‘yo hago eso’ de ‘a mí me pasa eso’”. Desde el punto de vista práctico, el problema de la identidad personal es algo más que cuestionable, se trata de un supuesto. Parece que en este punto los argumentos de las posturas como la representada por Korsgaard y los hermeneutas narrativistas a favor de una noción éticamente relevante de la identidad personal son contundentes. Pues más allá de las sofisticadas discusiones sobre la cuestión entre detractores y defensores de la identidad personal actualmente, es claro que el problema tiene que ver con la forma en que nosotros nos percibimos como seres autoconscientes, dotados de ciertas capacidades. El punto de vista subjetivo de la identidad personal defendida por autores como Thomas Nagel han puesto en el debate un tema que se constituye actualmente en uno de los más relevantes: la perspectiva de la primera persona. Ya hemos mencionado, en el capítulo II, una obra Daniel C. Dennett, *La conciencia explicada*; en ella se plantea una tesis que viene a cuestionar algunas de las afirmaciones que se han hecho en este capítulo: la conciencia como un saber de sí es una ficción que se produce por una serie de inconsistencias teóricas asociadas con la visión mentalista y cartesiana de los seres humanos. A este enfoque le llama Dennett autofenomenología, propio de la perspectiva de la primera persona; a él le opone la

“heterofenomenología” o perspectiva de la tercera persona. El problema es, así, el siguiente: ¿cómo debemos describir a las personas? ¿Desde un punto de vista subjetivo o uno objetivo? Es claro que la primera perspectiva es más afín con la tesis de que lo relevante del problema de la identidad personal es su dimensión práctica. Pero Dennett muestra que la idea de que poseemos algún tipo de interioridad que evalúa nuestras acciones y creencias, lo que llamamos un “yo”, es algo insostenible. Una teoría científica de la mente muestra que el yo no es más que una especie de efecto de nuestra configuración cerebral que tiene por finalidad darle unidad a las cosas que hacemos; el yo es así un fenómeno biológico. “Las personas tienen yos. ¿Los tienen los perros? ¿Y las langostas? Si los yos son realmente algo, entonces existen. Ahora, los yos existen. Hubo un tiempo, hace miles (o millones o miles de millones) de años, en que los yos no existían, cuando menos no existían en este planeta. Así pues, por lógica, debe haber una historia que podamos contar sobre cómo llegó a haber criaturas con un yo. Esta historia nos tendrá que hablar, por lógica, de un proceso (o una serie de procesos) en el que participasen las actividades y los comportamientos de cosas que todavía no poseían un yo —o que todavía no eran un yo—, pero que, finalmente, dio lugar, como producto nuevo, a seres que son, o poseen, un yo” (Dennett, 1995, 424). Siendo el yo un producto emergente de la naturaleza, ¿por qué habríamos de darle la importancia que el enfoque práctico le otorga? Las perspectivas naturalistas sobre la identidad personal y la autoconciencia, dominantes desde hace ya algunos años, en la filosofía anglosajona, son un buen ejemplo de la actual situación que atraviesa el

problema. Considero que el tema es amplísimo y que las respuestas a estas cuestiones están lejos de ser definitivas. Por ejemplo, Dennett defiende una concepción narrativista de yo en *La conciencia explicada* pero su narrativismo es muy diferente que el defendido por MacIntyre, Ricoeur o Taylor. Para Dennett el yo es el centro de gravedad narrativa. “Los físicos aprecian la enorme simplificación que se obtiene al postular el centro de gravedad de un objeto, un único punto en relación al cual todas las fuerzas gravitatorias pueden ser calculadas. Nosotros, los heterofenomenólogos, apreciamos la enorme simplificación que se obtiene al postular un centro de gravedad narrativa para el tejido narrativo de un cuerpo humano. Como el yo biológico, este yo narrativo o psicológico es otra abstracción, no una cosa en el cerebro, pero, con todo, es un atraedor de propiedades muy robusto y casi tangible, el ‘propietario del registro’ de todos aquellos elementos y aquellos rasgos que no han sido reclamados” (Dennett, 1995, 429). El yo es, nuevamente, una ficción pero que tiene como función primordial ofrecer unidad pero que no es más que una mera apariencia resultado de ciertas convenciones o acuerdos; Dennett cree que el ejemplo de Parfit de que las personas son como un club social que se constituye por la reunión de sus miembros y las reglas que aceptan seguir (cuyo antecedente es el símil de Hume entre la identidad del yo y la nación), muestra de manera correcta la naturaleza del yo narrativo. “En la concepción de los yos —o las personas— que está surgiendo aquí, ésta es la analogía correcta; los yos no son perlas de alma que llevan una existencia independiente, sino artefactos de los procesos sociales que nos crean, y, como los demás artefactos, sujetos a

repentinos cambios de estatuto. El único 'impulso' que actúa en beneficio de la trayectoria de un yo, o de un club, es la estabilidad que le da el tejido de creencias que lo conforman, y cuando estas creencias pasan, pasa el yo, permanente o temporalmente" (Dennett, 1995, 434). Esta concepción del yo, que el propio Dennett denomina "narrativista" difiere claramente de la hermenéutica; aquí se toma al yo como un mero efecto, como, diría Korsgaard, como un "sujeto de experiencias" y no como un agente moral. La agencia para Dennett apunta más bien a la capacidad que nos ofrece el poseer información para actuar, decidir, escoger, etc. Es una forma de intencionalidad que requiere no de un yo, sino de la representación del yo. Creer que existe el yo como una realidad es caer en el autoengaño en el que vivieron durante mucho tiempo la gran mayoría de los filósofos modernos.

Si no hay un Despacho Oval en el cerebro, donde trabaja una autoridad superior a quien se le puedan atribuir las decisiones, parece que estamos amenazados por una kafkiana burocracia de homúnculos, que, cuando se les pregunta, siempre contestan lo mismo: 'Yo no sé nada, yo sólo trabajo aquí'. La tarea de construir un yo capaz de asumir responsabilidades es un proyecto social y educativo muy importante, y tiene usted razón al preocuparse ante cualquier cosa que pueda amenazar su integridad. Pero una perla cerebral, un lo que sea real e "intrínsecamente responsable", no es más que una patética chuchería, como un amuleto de la suerte, con que combatir esta amenaza. La única esperanza es llegar a comprender, de forma naturalista, de qué manera desarrollan los cerebros sus autorrepresentaciones, equipando, así, cuando todo va bien, los cuerpos que controlan con unos yos responsables; y no es ésta una empresa desesperada. El libre albedrío y la responsabilidad moral son cosas que merece la pena perseguir, y, como he intentado demostrar en mi libro *Elbow Room*:

The Varieties of Free Will Worth Wanting, su mejor defensa consiste en abandonar el mito desesperado y plagado de contradicciones de la existencia de un alma distinta y separada (Dennett, 1995, 440).

¿Hasta dónde es posible llevar las visiones naturalistas de la identidad personal sin que impliquen la renuncia a ese aspecto que, con los narrativistas hermeneutas, podemos considerar como la base ontológica de la existencia humana? Esa base, como he señalado, es el sí mismo como referencia de las evaluaciones éticas, como la identidad que se requiere para definir lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto; y como ya lo indicó Korsgaard esto no implica, como aparentemente lo cree Dennett, afirmar la “patética chuchería” de un yo metafísico. Requerimos de una identidad para constituirnos en agentes morales. Y este sería el resultado más relevante de la discusión actual sobre la identidad personal: que ésta y la moralidad se encentran inextricablemente entrelazadas. “Saber quién eres no es sino estar orientado en el espacio moral” (Taylor, 1996, 28).

CONCLUSIONES

El problema de la identidad personal es, como he intentado mostrar, uno de los más relevantes de la filosofía moderna y contemporánea. Si bien el amplio panorama de propuestas tiende a complicar y llevar a interminables debates la cuestión, considero que he logrado esbozar un pequeño mapa del tema. Tomando como hilo conductor de mi tesis la relevancia del pronombre “yo” para designar al fenómeno de la vida consciente, intenté mostrar que gran parte de los problemas conceptuales que encierran las distintas teorías sobre la identidad personal tienen que ver con una serie de compromisos ontológicos relativos a la naturaleza de la relación mente-cuerpo. Esto fue evidente en el capítulo I: ahí se mostró que Locke y Hume plantean el problema desde la tesis de que la mente humana sólo posee percepciones que se encuentran aisladas unas de otras; ciertas leyes de asociación generan relaciones de continuidad y semejanza entre estas percepciones. Aquí se encontraría el origen de la idea del yo como algo constante e idéntico. Pero, como espero haberlo mostrado, considero que esta visión de la identidad personal adolece de una terrible falla: considera el problema desde un enfoque solipsista; esto es, la identidad personal se plantea desde la pregunta de la identidad de la mente sin considerar la relevancia del cuerpo, o mejor dicho, de la unidad psicósomática del ser humano. Por ello la

discusión del empirismo se centró en el rechazo del modelo cartesiano de lo mental, concretamente, de la idea de sustancia pensante.

Al parecer, el problema que heredaron los autores contemporáneos más vinculados a la tradición del empirismo fue el de tratar de aclarar cuál era la naturaleza de este yo tan evasivo. La estrategia de algunos autores que analizamos como Russell, Ryle y Wittgenstein fue, como en el caso del primero, mostrar que el yo, o mejor dicho, la conciencia del yo, es algo que se presupone en todo conocimiento en general, pues no podemos saber que X es el caso sin saber que “yo” (Dánahe Lezama González) sé que X es el caso. Russell le llamó conocimiento directo a este tipo de saber. Pero vimos que, según Wittgenstein y Ryle, esta forma de tratar el problema implicaba un fuerte compromiso con la idea de yo como objeto privado sólo accesible por medio de la introspección. Para estos autores el problema respecto al yo es que en su origen hay una confusión: se trata de un error lingüístico. El yo no es una entidad como sí lo son otras cosas como los árboles o los libros. No hay yo porque no existe un mundo interior que lo aloje. Este es el sentido de la famosa metáfora de Ryle del “fantasma en la máquina”. Quizá el logro más significativo de la crítica lingüística al problema de la identidad personal ha sido indicar su naturaleza intersubjetiva. La imposibilidad de un lenguaje privado por parte de Wittgenstein apunta al centro del problema tradicional del yo: el solipsismo. Pero el problema es que, como lo muestra la postura de Parfit, cuando se considera que el yo es o bien un *ego* cartesiano, o bien un mero haz de percepciones, se diluye en la idea de un mero sujeto de experiencias. La cuestión que he querido destacar es que el

pronombre yo posee un cierto estatus, que llamo “ontológico” siguiendo a Taylor y, en general, a los hermeneutas narrativistas. Con ello intenté mostrar que la visión de la identidad personal que se desprende del empirismo no logra asumir la relevancia del yo como referente moral; el mejor ejemplo de esta limitación es sin duda la postura de Parfit. En su debate con Ricoeur se deja en claro que la identidad de las personas limitada al criterio de la memoria y la continuidad psicológica no logra expresar su relevancia normativa. Considero que esta es la salida del callejón al que lleva el debate tradicional sobre la identidad personal en su versión estándar; el propio Ricoeur apuesta por una hermenéutica del sí mismo como una articulación entre narrativismo y ética para escapar al *cogito* cartesiano pero también a la crítica nietszcheana del sujeto (García Ruiz, 2005). En la crítica de Korsgaard a la teoría de la identidad personal de Parfit esto quedó constatado. La posesión de un yo es necesaria para poder asumir la condición de agentes morales; sin esta suposición no cobrarían sentido nuestras acciones y creencias. A su vez, como bien lo indica esta autora, esto no debería implicar que se esté sosteniendo la tesis de un yo metafísico o sustancial. La concepción de la identidad personal que sostienen las concepciones narrativistas me parecen una respuesta mucho más plausible e interesante a la cuestión de la relevancia del pronombre yo. Si para los empiristas el “yo” se refería a una entidad metafísica imposible de conocer por medio de los sentidos, y que por ello podíamos dudar de su existencia, el “yo” para algunos pensadores contemporáneos se convierte en la expresión de un error mentalista y lingüístico que ya ha sido

definitivamente superado. Pero para la hermenéutica la cuestión es muy diferente. El narrativismo considera que la articulación de nuestra identidad personal con la historia, cultura, valores, convicciones, lenguaje reflejan los horizontes de sentido desde los cuales logramos articular las expectativas de vida que conforman la base de nuestra existencia. Son los marcos de referencia, como los llama Taylor, que ofrecen las condiciones de posibilidad para plantear la identidad personal como dirigida a un fin, a una realización. Este es el componente aristotélico que encontramos en algunos autores narrativistas que apuestan, como en el caso de Alasdair MacIntyre, por una reactualización de la ética de las virtudes que, en ningún modo, contradicen los intentos de Ricoeur y Taylor por ofrecer una concepción narrativa del sí mismo. La unidad narrativa de la vida es quizá la respuesta más plausible a las paradojas de la identidad personal que hemos heredado de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, H. E. 1981. "Una revisión de la teoría de la identidad personal de Locke", en I. C. Tipton (editor). *Locke y el entendimiento humano*. Traducción de J. Ferreiro Santana, Fondo de Cultura Económica, México, pp.194-224.
- Aguirre, J. V. 1985. "Yo y persona. El problema del sujeto en Wittgenstein", en *Anuario Filosófico*, 18, 103-133.
- Apel, K. O. 2002. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Traducción de G. Lapidra Gutiérrez, Síntesis, Madrid.
- Ariew, R. 1992. "Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes' thought", en J. Cottingham (editor). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 58-90.
- Balibar, E. 1998. *John Locke. Identité et différence. L'invention de la conscience*. Éditions du Seuil, París.
- Butler, J. 1975. "On Personal Identity", en J. Perry (editor). *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, pp. 99-105.
- Carruthers, P. 1986. *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*. Routledge, Londres, Nueva York.
- Clarke, D. M. 2005. *Descartes's Theory of Mind*. Clarendon Press, Oxford.
- Cottingham, J. 1992. "Cartesian dualism: theology, metaphysics, and science", en J. Cottingham (editor). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 236-256.

- Cuypers, S. 1993. "Hacia una teoría no atomista de la identidad personal", en *Anuario de filosofía*, 26, pp. 223-248.
- Dennett, D. C. 1995. *La conciencia explicada*. Traducción de S. Balari Ravera, Paidós, Barcelona.
- Descartes, R. 1982. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Traducción de M. García-Morente, Espasa Calpe, Madrid.
- Descartes, R. 1995. *Los principios de la filosofía*. Traducción de G. Quintás, Alianza, Madrid.
- Engel, P. 1994. "Las paradojas de la identidad personal". Traducción de C. Yturbe, en F. Salmerón y L. Olivé (editores). *La identidad personal y la colectiva*. UNAM, México, pp. 37-64.
- García Ruiz, P. E. 2005. "Hermenéutica del sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricoeur", en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, números 16-17, pp. 159-173.
- García Ruiz, P. E. 2009. "Configuraciones del yo. Parfit y Ricoeur sobre la identidad personal", en *Analogía Filosófica*, 23/2, pp. 137-153.
- Hegel, G. W. F. 1977. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hume, D. 1992. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción de J. de Salas Ortúeta, Alianza, Madrid.
- Hume, D. 2005. *Escritos impíos y antirreligiosos*. Traducción de J. L. Tasset, Akal, Madrid.
- Hume, D. 2007. *Historia natural de la religión*. Traducción de C. Mellizo, Tecnos, Madrid.

- Hume, D. 2008. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción de F. Duque, Tecnos, Madrid.
- Kenny, A. 1988. *Wittgenstein*. Traducción de A. Deaño, Alianza, Madrid.
- Kolak, D. & R. Martin, eds. 1991. *Self & Identity. Contemporary Philosophical Issues*. Macmillan Publishing Company, Nueva York.
- Korsgaard, C. M. 2000. *Las Fuentes de la normatividad*. Traducción de L. Lecuona, L. E. Maríquez y F. Rivera, UNAM, México.
- Korsgaard, C. M. 2011. "La identidad personal y la unidad de la capacidad de la acción: una respuesta kantiana a Parfit", en *La creación del reino de los fines*. Traducción de D. M. Granja y E. Charpenel, UNAM, México, pp. 651-708.
- Kripke, S. A. 2006. *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado. Una exposición elemental*. Traducción de J. Rodríguez, Tecnos, Madrid.
- Locke, J. 1982. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de E. O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México.
- Martínez Lucena, J. 2010. "El self narrativo en busca de fundamento en la filosofía contemporánea", en *Anuario de Filosofía*, 43/3, pp. 589-612.
- Molyneaux, W. 1991. "Carta a John Locke. 23 de diciembre de 1693", en J. A. Robles y C. Silva. *Obras varias y correspondencia de (y sobre) John Locke*. Traducción de de J. A. Robles y C. Silva, Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. Publicaciones del Departamento de Filosofía, México, pp. 168-169.
- Noonan, H. W. 1991. *Personal Identity*. Routledge, Londres, Nueva York.
- Parfit, D. 2004. *Razones y personas*. Traducción de M. Rodríguez González. Antonio Machado Libros, Madrid.

- Peacocke, A. y G. Guillet, eds. 1987. *Persons & Personality. A Contemporary Inquiry*. Blackwell, Oxford.
- Pitson, A. E. 2002. *Hume's Philosophy of the Self*. Routledge, Londres, Nueva York.
- Popper, K. R. 1997. *El cuerpo y la mente. Escritos inéditos acerca del conocimiento y el problema cuerpo-mente*. Traducción de O. Domínguez, Paidós, Barcelona.
- Ricoeur, P. 1984. *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades. De la historia personal a la comunidad de libertades*. Traducción de R. Ferrara, Editorial Docencia, Buenos Aires.
- Ricoeur, P. 1996a. *Sí mismo como otro*. Traducción de A. Neira, Siglo XXI, México.
- Ricoeur, P. 1996b. *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*. Traducción de A. Neira, Siglo XXI, México.
- Ricoeur, P. 2003. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Traducción de A. Falcón y P. Corona, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Ricoeur, P. 2004. *La memoria, la historia y el olvido*. Traducción de A. Neira, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Rodríguez González, M. 2003. *El problema de la identidad personal. Más que fragmentos*. Síntesis, Madrid.
- Rodríguez Tirado, A. 1987. *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*. UNAM, México.
- Russell, B. 1966. *Lógica y conocimiento*. Traducción de J. Muguerza, Taurus, Madrid.

- Russell, B. 1973. *Los problemas de la filosofía*. Traducción de J. Xirau, Editorial Labor, Barcelona.
- Ryle, G. 2005. *El concepto de lo mental*. Traducción de E. Rabossi, Paidós, Barcelona.
- Schneewind, J. B. 2009. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. Traducción de J. H. Ruiz Rivas, Fondo de Cultura Económica, México.
- Shoemaker, S y R. Swinburne. 1984. *Personal Identity*. Basil Blackwell, Oxford.
- Taylor, C. 1996. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Traducción de A. Tizón, Paidós, Barcelona.
- Taylor, C. 1997. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Traducción de F. Birulés, Paidós, Barcelona.
- Wittgenstein, L. 1985. *Zettel*. Traducción de O. Castro y C. U. Moulines, UNAM, México.
- Wittgenstein, L. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines, Crítica, UNAM, Barcelona.
- Wittgenstein, L. 1991. *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid.
- Wittgenstein, L. 2009. *Cuadernos de notas (1914-1919)*. Traducción de J. D. Mateu Alonso, Síntesis, Madrid.